



UNIVERSITETI I TIRANËS

**FAKULTETI I SHKENCAVE SOCIALE
DEPARTAMENTI I SOCIOLOGJISË**

**PËRTEJ SUBJEKTIVIZMIT DHE OBJEKTIVIZMIT: GIDDENS
DHE BOURDIEU**

Paraqitur nga MSc. Ardian Gola
në kërkim të gradës shkencore 'DOKTOR' në sociologji

Udhëhequr nga
AKAD. PROF. DR. ANTON BERISHAJ

Tiranë, 2018



UNIVERSITETI I TIRANËS

**FAKULTETI I SHKENCAVE SOCIALE
DEPARTAMENTI I SOCIOLOGJISË**

**PËRTEJ SUBJEKTIVIZMIT DHE OBJEKTIVIZMIT: GIDDENS
DHE BOURDIEU**

Paraqitur nga Msc. Ardian Gola
në kërkim të gradës shkencore 'DOKTOR' në sociologji

Udhëheqësi shkencor: AKAD. PROF. DR. ANTON BERISHAJ

Mbrohet me datë: ____ / ____ / ____ para jurisë:

1. _____ (Kryetar)
2. _____ (Anëtar oponent)
3. _____ (Anëtar oponent)
4. _____ (Anëtar)
5. _____ (Anëtar)

Tiranë, 2018

DEKLARATË STATUTORE

Nën përgjegjësinë time të plotë, deklaroj se ky punim është shkruar prej meje dhe nuk është paraqitur asnjëherë para një institucioni tjetër për vlerësim. Punimi nuk përmban materiale të shkruara nga ndonjë person tjetër, përveç rasteve të cituara dhe referuara.

ABSTRAKT

Teza e disertacionit me titull ‘Përtej subjektivizmit dhe objektivizmit: Giddens dhe Bourdieu’ trajton njërin prej temave më komplekse në traditën teorike të sociologjisë. Bëhet fjalë për dualizmin tradicional në sociologji, përkatësisht tematikën e raportit ndërmjet individit dhe shoqërisë, që në analet shkencore evropiane quhet si integrimi agjenci – strukturë, ndërsa në ato amerikane integrimi mikro-makro. Me këtë tematikë janë marr një mori teoricienësh shoqërorë. Por në këtë disertacion janë trajtuar ekskluzivisht pikëpamjet e Giddens-it dhe Bourdieu-s, të cilat janë cilësuar si “sintezat teorike më të mëdha post-parsonsiane”.

Trajtimi është i realizuar nga këndvështrimi krahasimtar dhe vë në pah pikëprerjet teorike të konceptioneve të këtyre autorëve. Krahas koncepteve tjera, si: agjenti, vetëdija diskursive, vetëdija praktike, rutina, siguria ontologjike, sistemi etj. është dualiteti i strukturës dhe struktura e përbërë nga rregullat dhe resurset, që shquhen në ndërmarrjen teorike të Giddens-it. Nga ana tjetër, përveç kapitalit, doxa-s, illusio-s, hexis-it, dhunës simbolike, ndjenjës së lojës etj. nocionet e habitusit dhe fushës janë kyçe në teorinë e Bourdieu-s në këtë problematikë.

Përkundër pikëtakimeve teorike të tyre, siç është rasti me dualitetin e strukturës si ‘kufizuese dhe mundësuese’ dhe habitusin si ‘strukturës e strukturuar dhe strukturuese’, që të dyja qenësore për prodhimin e praktikës shoqërore, këta autorë mbërrijnë në pozicione të ndryshme epistemike. Giddens-i përfundon në ontologji të agjentit, gjë që e bënë më të përafërt me traditën subjektivistë ndërsa Bourdieu në ontologji të relacionit, që e përfron më shumë me traditën objektiviste. Përveç kësaj, kjo tezë përfundon me argumentin se teorizimi i ndryshimit shoqëror përmes dualizmit agjenci – strukturë, mbetet një apori sociologjike e pa kapshme teorikisht pa iu referuar realitetit empirik. Prandaj edhe është sugjeruar që agjencia dhe struktura të kuptohen si ndryshore metodologjike dhe jo entitete ontologjike fikse.

Përkundër faktit që Giddens-i dhe Bourdieu nuk kanë mundur të tejkalojnë këtë dikotomi pa ruajtur pozicionet epistemike të njëres prej dy traditave sociologjike, pra asaj subjektivistë dhe objektiviste, megjithatë ata kanë ofruar depërtime të jashtëzakonshme teorike, gjë që ka rezultuar me prodhimin e një terminologjie të bujshme shkencore, e cila vazhdon të gjejë aplikim gjithnjë e më të zgjeruar empirik në sociologji dhe në shkencat shoqërore në përgjithësi.

Fusha e studimit:

Teoritë sociale

Fjalë kyçe: *agjenci, strukturë, dualitet i strukturës, siguri ontologjik, rutinë, habitus, fushë, doxa, illusio, luftë simbolike.*

ABSTRACT

This dissertation thesis titled ‘Përtej subjektivizmit dhe objektivizmit: Giddens dhe Bourdieu’ treats one of the most complex theme in the theoretical tradition of sociology. It is about traditional dualism in sociology, respectively the relation between individual and society, which in the European scientific circles is called agency – structure integration, meanwhile those American one micro – macro linkage. There is a considerable number of authors that have been dealt with this subject. But in this dissertation are elaborated only the conceptions of Giddens’ and Bourdieu’s, which are qualified as “major attempts at a post-Parsonian synthesis”.

The elaboration has been realized from the comparative perspective and displays the theoretical moments where these authors meet. In addition to the other concepts, such as agent, discursive consciousness, practical consciousness, routine, ontological security, system, etc. duality of structure and structure as rules and resources are the main concepts, that are distinguished in the theoretical enterprise of Giddens. Meanwhile in Bourdieu’s work on this topic, in addition to capital, doxa, illusio, hexis, symbolic violence, feel for the game etc. habitus and field are crucial concepts through which one can understand his theoretical enterprise.

Giddens and Bourdieu share some theoretical points by their concepts, such as duality of structure as “constraining and enabling” and habitus as “structuring structured structure”, both of which are crucial in producing the social practice. But these authors arrive in different epistemic position. Giddens ends up producing an ontology of the agent, which makes him closer to the subjectivist tradition meanwhile Bourdieu ends up producing an ontology of the relation, which makes him closer to objectivist tradition. In addition to this, this thesis argues that theorizing the social change through agency – structure dualism remains a sociological aporia that cannot be theoretically grasped without referring to empirical reality. Therefore, it has been suggested that structure and agency should be understood as methodological variable rather than fixed ontological entities.

Although Giddens and Bourdieu couldn’t overcome this dichotomy without falling into the epistemic position of one of the two traditions, i.e. subjectivist and objectivist, they nevertheless have provided with the profound theoretical insights, that has resulted in producing a very whacking scientific terminology, which continues to find the increasingly wider empirical application in sociology as well as social sciences in general.

Field of study:

Social Theory

Key Words: *agency, structure, duality of structure, ontological security, routine, habitus, field, doxa, illusio, symbolic struggle.*

MIRËNJOHJE

Sukseset tona asnjëherë nuk janë krejtësisht individuale. Çdokush ofron kontributin e vet në një mënyrë ose tjetrën, qoftë edhe nëse ne nuk jemi të vetëdijshëm. Edhe një bisedë krejtësisht e rastësishme me dikë pahetueshëm mund të shndërrohet në moment kthese në punët tona. Në këtë kuptim, ndonëse ky disertacion është punë individuale, formën që e ka marr sot nuk është rezultat individual. Ai nuk është vetëm rezultat i leximeve individuale, por edhe i atyre të rekomanduara nga miqtë, edhe i diskutimeve kolegjiale, nga ato formale e deri tek bisedat spontane nëpër kafene, ku provokoheshin çiltërsisht jo vetëm miratime, por edhe kundërshtime, mospajtime, moskuptime, habi, tensionime etj.

Së pari, dëshiroj të falënderoj mentorin tim, Akademik Anton Berishaj, i cili përpos besimit që të më udhëheqë në një temë jashtëzakonisht komplekse dhe me autorë tejet sfidues, ka pasur edhe durimin dhe mirëkuptimin për shumë zhvillime të mia private, të cilat janë reflektuar në vonesën e përfundimit të këtij disertacionit. Përgjatë kësaj kohe, ai ka qenë më shumë se mentor.

I falënderoj kolegët Gëzim Selacin, Bekim Baliqin, Linda Gusian, Abdullah Rexhepin, Avdini Avdiun, që kanë shprehur gatishmërinë për të lexuar dhe komentuar disa nga kapitujt e disertacionit. Po ashtu, edhe Michael Kennedy-n dhe Njomza Llulakun, të cilët ishin çdo herë të gatshëm, që të më furnizojnë me libra dhe artikuj shkencorë, të cilët kam hasur në vështirë t'i siguroj. Falënderoj kolegun Adem Beha, kritikant dhe vërejtjet metodologjike të të cilit kanë qenë tejet të frytshme që ky disertacion të merr formën e duhur. I falënderoj profesorët, njëherazi kolegët e mi, Agim Hysenin, Ibrahim Berishen, Fadil Malokun, të cilët me përkujtimet e tyre për doktoratën ma trazonin qetësinë, e cila më shpërqendronte kohë pas kohe. Veçanërisht falënderoj Shemsi Krasniqin, i cili, përpos që më sugjeronte autorë të ndryshëm, më është gjendur pranë sa herë që kam pasur nevojë për mbështetje morale dhe jo vetëm. Po ashtu u jam falënderues kolegëve dhe miqëve Hasnije Ilazit, Anton Vukpalajt, Bujar Dugollit, Dashamir Bërxullit, Kristë Shtufit, Jehona Lushakut, Liridona Jeminit, Kaltrina Kelmendit, Blerim Latifit, Artan Krasniqi, Tahir Latifit, Albert Mecinit, Bardhyl Kabashajt, Enis Halimi edhe shumë të tjerëve, si nga Universiteti i Prishtinës ashtu edhe Fakulteti i shkencave sociale të Universitetit të Tiranës, si Zyhdi Dervishi, Merita Myftari, Eli Arqimandriti, Valentina Hysko etj. të cilët në forma të

diskutimit, bisedave, informatave por edhe përkrahjes dhe motivimit kanë dhënë kontributin e tyre që ky disertacion të marr formën finale.

Falënderim i veçantë shkon edhe për familjen, veçanërisht nënën, e cila nuk ka rresht së përkrahuri dhe mirëkuptuari angazhimin tim. Të pazëvendësueshëm në përkrahje dhe plotësisht meritore për përfundimin e disertacionit tim janë edhe familja e bashkëshortes, veçanërisht nëna e saj.

Dhe në fund, por për nga rëndësia të parat, janë bashkëshortja ime Leonora dhe dy vajzat, Mara dhe Nalta. U jam përjetësisht borxhli për kohën që ma kanë falur, për sakrificat emocionale që i kanë bërë, për durimin që kanë pasur, për mirëkuptimin që kanë treguar, për mbështetjen dhe frymëzimin që më kanë dhënë. Pa to, për mua ky disertacion jo vetëm që do të ishte i pamundur, por edhe i pakuptimtë. Përjetësisht mirënjohës!

TABELA E PËRMBAJTJES

DEKLARATË STATUTORE	III
ABSTRAKT	IV
ABSTRACT	VI
MIRËNJOHJE	VIII
1 HYRJA	3
1.1 KONTEKSTI TEORIK	5
1.2 QËLLIMI	8
1.3 METODA	8
1.4 STRUKTURA DHE ORGANIZIMI I TEZËS	9
1.5 SHËNIME SQARUESE	11
I. GIDDENS: TEORIA E STRUKTURIMIT	13
2 AGJENTI DHE AGJENCIA	19
2.1 VETËDIJA E SHITRESËZUAR E AGJENTIT	23
2.1.1 Vetëdija praktike	25
2.1.2 Vetëdija diskursive	26
2.1.3 E pavetëdijshmjia	28
2.2 MODELI I SHITRESËZUAR I VEPRIMIT	29
2.2.1 Monitorimi refleksiv i veprimit	30
2.2.2 Racionalizimi i veprimit	32
2.2.3 Motivimi i veprimit	34
2.3 SIGURIA ONTOLOGJIKE, RUTINA DHE NDRYSHIMI SHOQËROR	36
3 STRUKTURA DHE SISTEMI	41
3.1 GJUHA SI METAFORË E STRUKTURËS	47
3.2 DUALITETI I STRUKTURËS	48
3.3 RREGULLAT DHE RESURSET	51
3.3.1 Llojet e rregullave: konstitutive dhe rregullative	53
3.3.2 Llojet e resurseve: alokuese dhe autoritative	55
3.3.3 Sinjifikimi, dominimi dhe legjitimimi	57
3.4 KOHA DHE HAPËSIRA	58
II. BOURDIEU: STRUKTURALIZMI KONSTRUKTIVIST	63
4 HABITUSI SI ART I ZBULIMIT	71
4.1 HEXISI TRUPOR	83
4.2 DOXA, ILLUSIO DHE DHUNA SIMBOLIKE	88

4.3	LUFTA SIMBOLIKE SI LUFTË ‘BOTË-BËRËSE’	93
5	FUSHA SI STRUKTURË DINAMIKE	96
5.1	LOJA SI METAFORË E FUSHËS	103
5.2	KAPITALI	105
5.2.1	Kapitali social.....	106
5.2.2	Kapitali kulturor.....	107
5.2.3	Kapitali simbolik.....	108
5.3	NDËRVEPRIMI HOMOLOGJIK HABITUS – FUSHË DHE NDRYSHIMI SHOQËROR	109
5.4	REALJA SI RELACIONALE	114
III.	PËRTEJ DUALIZMIT ORTODOKS NË SOCIOLOGJI: PIKËPRERJET	
	TEORIKE TË GIDDENS-IT DHE BOURDIEU-S.....	117
6	ONTOLOGJIA E AGJENTIT DHE ONTOLOGJIA E RELACIONIT	120
6.1	REFLEKSIVITETI.....	122
6.2	E PAVETËDIJSHMJA DHE GJUHA	126
6.3	LIRIA DHE PRAKTIKA E AGJENTIT SOCIAL	129
7	TEORIZIMI I NDRYSHIMIT SHOQËROR SI APORI SOCIOLOGJIKE	136
8	RIMENDIMI I STATUSIT EPISTEMIK TË SOCIOLOGJISË.....	147
8.1	COMTE SI EKSPONENT I PROJEKTIT TË PERËNDUAR POZITIVIST TË SOCIOLOGJISË ..	150
8.2	BOURDIEU: SOCIOLOGJIA SI ‘XHUDO SIMBOLIKE’	153
8.3	GIDDENS-I: SOCIOLOGJIA SI ‘HERMENEUTIKA E DYFISHTË’	161
8.4	DREJT NJË SOCIOLOGJIE POSTPOZITIVISTE	166
9	PËRFUNDIM	169
	LITERATURA	186

1 HYRJA

Njeriu është kafshë politike, thoshte dikur Aristoteli. Sociologjikisht kjo do të thotë që njeriu është qenie shoqërore. Mbi të gjitha, ai është i tillë ngase nuk mund të jetojë i vetëm. Për shkak të kësaj i duhet te jetojë me të tjerët. Ndërsa jetesa me të tjerët është detyrimisht kufizuese, gjë që e imponon kompromisin. Ndërsa kompromisi ndërtohet mbi marrëveshje, e cila formësohet si tërësi rregullash, që mirëmban këtë jetesë të përbashkët të njerëzve. Kjo formë e jetesës së përbashkët njerëzore, krijon realitete paraekzistuese, të cilat i paraprijnë njeriut konkret. Rrjedhimisht, ai formësohet dhe ekziston si qenie varësisht prej raportit që ndërton me këtë realitet, pra shoqëroren si konsensus dhe kompromis. Dhe ja ku fillon drama sociologjike: njeriu përballë shoqërores. Të parin e shohim, të dytën jo. Por shoqërorja është po aq e pranishme në njeriun, përkatësisht sjelljet e tij, aq sa është edhe njeriu i pranishëm në botë. Në fakt, prania e tij në botë realizohet pikërisht përmes shoqërores, që i paraprinë atij. Thënë përmbledhtazi, njeriu është prani shoqërisht e ndërmjetësuar. Në këtë proces ndërmjetësimi, përmes të cilit njeriu merr format e veta historike shoqërisht të konstruara, është edhe origjina e kufizimit praktik të lirisë, që ka prodhuar dilemën e kahmotshme filozofike të lirisë dhe determinizmit: nëse njeriu është qenie e lirë, që merr trajtën ekstreme të ekzistencializmit humanist të Sartre-it, apo është tërësisht e determinuar nga makrostrukturat dhe relacionet shoqërore, ashtu qysh portretizohet në konceptonet strukturaliste. Kjo dilemë e vjetër filozofike e lirisë dhe e determinizmit, sociologjikisht transfigurohet si çështje e marrëdhënies së individit me shoqërinë.

Në themelet e traditës sociologjike qëndron postulati, sipas të cilit individi dhe shoqëria janë të gërshetuar ndërmjet vete dhe se qëndrojnë në raporte të pashkëputshme me njëra-tjetrën. Ajo që ka prodhuar dilema, mospajtime dhe, për rrjedhojë, linja dhe shkolla të veçanta mendimi, është çështja se në ç' masë individi është i lirë nga shtrëngesat strukturore të shoqërisë? Sa është i pavarur të ushtrojë pushtetin e tij mbi rrethanat shoqërore, të cilat ai nuk i zgjedh, por i vijnë në forma impersonale dhe të legjitimuara përmes trajtave të ndryshme ideologjike? Shoqëria, ani pse e padukshme empirikisht, vazhdon të kuptohet si e vëzhgueshme përmes efekteve të vazhdueshme që i prodhon në jetën e përditshme.

Shkencat shoqërore kanë prodhuar një mori konceptesh, që adresojnë këtë tematikë, si: individi dhe shoqëria, agjencia dhe struktura, analiza mikro dhe makro etj. Individi si agjent dhe shoqëria si strukturë, siç argumentonte edhe Loyal (2003: 175) janë konstrukte historike. Këtij konstruktimi historik i ka paraprirë dualizmi ndërmjet subjektit dhe objektit, përkatësisht individit dhe shoqërisë. Në filozofi kjo ndarje merr formë dhe kuptim me epistemologjinë racionaliste të Descartes dhe vazhdon duke u zhvilluar tutje me idealizmin gjerman. Nga ana tjetër, deri në shekullin XVI, siç argumentonin Fromm (1998), Sayer (1986) etj. individi si kategori shoqërore nuk ka ekzistuar. Ai ka qenë i përthithur nga strukturat shoqërore dhe tërësisht i identifikuar me komunitetet, të cilave i ka përkuar. Vetëm gjatë dhe pas shekullit të XVI-të individi fillon të shkëputet nga identifikimet kolektive të etnisë, statusit, racës, kombit, klasës etj.¹ Këtu është edhe gjeneza e dualizmave të ndryshëm bashkëkohorë në sociologji. Kjo mendësi dualiste e ka “përndjekur” rrugëtimin e zhvillimit të shkencave shoqërore qysh në origjinën e tyre (Tucker, 1998: 89).

Ky dualizëm, epistemologjikisht ka marr formën e qasjes natyraliste pozitiviste. Për dallim nga pozitivizmi, i cili përpqej të gjejë rregullsi dhe ligje universale, përmes të cilave zhvillohen dinamikat shoqërore dhe kuptohen praktikat shoqërore, qasja hermeneutike mohonte ekzistimin e ligjeve të tilla. Për të, jeta shoqërore është e paretduktueshme në çfarëdo themeli universal dhe se fokusimi lipset të orientohet në mjediset kulturore, në raport me të cilat lipset të bëhet studimi dhe interpretimi i sjelljes dhe praktikave të ndryshme shoqërore të njerëzve. Për shkak se nuk ka ligje universale që qeverisin me sjelljen njerëzore, ato janë të ndryshme në kohë dhe hapësirë. Prandaj hermeneutika si art i interpretimit mundëson dekodimin e kuptimeve kulturalisht të koduara, përmes të cilave praktikat shoqërore marrin kuptim.

Po ashtu, ky dualizëm reflektohet edhe në qasjet metodologjike ndaj realitetit shoqëror. Holizmi metodologjik për pikënisje i ka ‘tërësitë shoqërore’, si strukturat, klasat, sistemet socio-ekonomike etj. Ndërsa individualizmi metodologjik nisat nga

¹ Kuptohet se kjo shkëputje graduale nuk ka pasuar me shpërbërje të këtyre kategorive të identifikimit kolektiv. Ato vazhdojnë të jenë kategori politike dhe itentitare. Çështja është se në raport me to, në saje të trysisë liberalizuese të modernitetit dhe përmes ideologjisë së të drejtave të njeriut, individi bëhet kategori po aq e fuqishme politike e identitare sa edhe kategoritë e identifikimit kolektiv.

fenomenet individuale, si veprimi, vetja, sjellja, motivet etj. Ndërsa si përpjekje që metodologjikisht mëton ta tejkalojë këtë dualizëm duke i integruar tërësitë shoqërore dhe individët shoqërorë përbrenda një njësie të analizës, është relacionalizmi metodologjik.

Fuchs konsideronte se problemi i raportit të agjencisë dhe strukturës është i ndërlidhur me një mori “misteresh metafizike dhe dualistike” të tipit mikro/makro, mendje/trup, arsye/shkakësi etj. Këtë “ndarje të madhe” ai e paraqet në këtë mënyrë tabelore (2001: 24,25).

Agjenci	Strukturë
Arsye	Shkaqe
Veprim	Sjellje
Mikro	Makro
Qëllime	Mekanizma
Jetëbotë	Sisteme
Humanitete	Shkenca
Butë	Fortë
Kuptim	Shpjegim
Mendje	Trup
Subjekt	Objekt

Ndarja ndërmjet pikëpamjeve që kanë në qendër të analizës agjentin dhe atyre që kanë në qendër strukturën në fakt ka të bëjë me diskutimin përkitazi me çështjen e origjinës së jetës shoqërore. Pra, nëse shoqëria është produkt i veprimeve të individëve, apo shoqëria i ka ligjet dhe rregullsitë e veta të pavarura nga individët (Seidman, 2013: 140).

1.1 Konteksti teorik

Në traditën filozofike, filozofia analitike post-wittgensteiniane dhe marksizmi althuserian na paraqiten si epitomat e këtij dualizmi: e para ka zhvilluar një mori pikëpamjesh mjaft të avancuara për veprimin qëllimor dhe sjelljen njerëzore, duke e lënë anash shkakësinë strukturore ndërsa e dyta është fokusuar në rëndësinë e

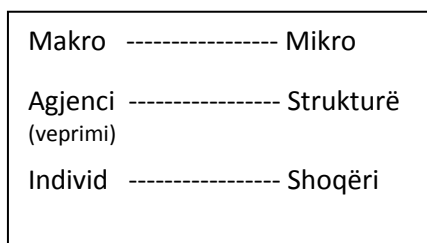
makrostrukturave shoqërore në proceset historike në llogari të subjektit. Paradoksi i traditës strukturaliste në filozofi ishte se ndryshimi shoqëror ndodhë pa subjekt, përkatësisht pa agjent.

Ndërsa, në traditën sociologjike shquhen Durkheim-i dhe Weber-i. Për të parin, realiteti shoqëror është i jashtëm për individin dhe se shoqëria nuk është konglomerat i thjeshtë individësh. Ajo është tërësi faktesh relacionale, të cilat i mbivendosen individit në një kontekst shoqëror, të cilin ai nuk e zgjedh dhe pashmangshmërisht i imponohet të futet në raporte kompromisi. Ndryshe nga kjo qasje, Weber-i konsideronte se objekt i studimit sociologjik është veprimi shoqëror, të cilin ai e tipologjizonte në katër forma: veprimi racional me orientim qëllimin, veprimi racional në raport me vlerën, veprimi afektiv dhe veprimi tradicional (1921/1968: 24-25). Sigurisht, ky tipologjizim është vetëm teorik, përndryshe në situatat konkrete shoqërore vjen edhe në formë të kombinuar (Ritzer, 2011: 123). Ai ishte i interesuar të inkorporonte “kuptimin subjektiv”, që njerëzit i japin veprimeve të tyre në kuadër të strukturës shoqërore. Në këtë kuptim, ai ishte ihtar i hermeneutikës. Nga Durkheim-i dalin traditat struktural funksionaliste me eksponentë, si Malinowski, Radcliffe-Brown-i, Parsons-i, Merton-i etj. Këto tradita vënë theksin tek ndikimi që strukturat objektive të botës shoqërore kanë në formësimin e veprimit individual. Ndërsa nga Weber-i, dalin traditat me orientim aktorin shoqëror, si etnometodologjia me Garfinkel-in, interaksionizmi simbolik me Mead-in dhe Goffman-in si dhe fenomenologjia e Schütz-it. Nganjëherë, siç shprehej Derek Layder-i, disa autorë të këtyre shkollave të mendimit e kanë çuar mendimin e Weberit deri në ato nivele mikro-sociologjike, për të cilat ai nuk do të ndihej shumë rehat. E përbashkëta e këtyre shkollave, gjithnjë sipas Layder-it, është se shfaqen si reagime ndaj pikëpamjeve makro-strukturore dhe se për to bota e ndërveprimit shoqëror dhe e përvojave subjektive është e vetmja botë e rëndësishme, të cilës duhet referuar, po që së dëshirojmë ta kuptojmë jetën shoqërore (1994/2006: 8). Madje, disa autorë kanë shkruar aq larg sa që nocionet për strukturën shoqërore dhe makro-botën t’i cilësojnë thjesht sajesa teorike të shkencëtarëve (po aty, 9).

Marx-i, ishte gjithsesi njëri nga klasikët më të rëndësishëm të sociologjisë, por i cili diskutohet nga të dy taborët. Nga ai kanë dalë perspektiva edhe strukturaliste, si ajo e Althusser-it, ashtu edhe ato që kanë qasje më të orientuar kah veprimi, si Paci, Lukác-i

ose, deri diku, edhe shkolla e Frankfurtit me përfaqësuesit e saj kryesorë, si Marcuse. Adorno, Horkheimer etj. Duhet theksuar se këta të fundit ishin të ndikuar edhe nga Weber-i, prej të cilëve rimerrnin konceptin e racionalitetit dhe e kombinonin me atë të tjetërsimit të Marx-it.

Vitet e '70-ta dhe '80-ta shquhen me përpjekje për një sintezë teorike. Në botën amerikane, kjo sintezë njihet si ndërlidhja mikro-makro ndërsa në atë evropiane integrimi agjenci-strukturë. Ajo që mbetet e përbashkët është kundrimi i tyre jo si të ndara, të pavarura, por përkundrazi të ndërlidhura në trajtë dialektike (2011: 543). Ndryshe nga ky shpjegim, Layder-i konsideron se forma e dualizmit sociologjik, siç është makro - mikro integrimi, është më përfshirës se sa dy format tjera të dualizmit, ajo e raportit agjenci – strukturë dhe individ – shoqëri, siç edhe mund të shihet në diagramin e mëposhtëm:



Që të tre këto dualizma i referohen aspekteve dhe niveleve të ndryshme të realitetit shoqëror (1994/2006: 1-2). Megjithatë, përgjatë hartimit të këtij disertacioni, këto terme janë përdorë edhe si të ndërkëmbyeshme.

Më problemin e dualizmit tradicional janë marrë një mori autorësh tjerë, si Margareth Archer-i me “konceptin morfogenetik” të mbështetur në dualizmin analitik, Jeffrey Alexander-i me ‘sociologjinë multidimensionale’, Randal Collins-i me ‘mikrosociologjinë radikale’, Norbert Elias-i me konceptin ‘figuracionit’, Jürgen Habermas-i më nocionet “sistemi” dhe botë”-jeta”, Nicos Mouzelis me identifikimin e shkaktarëve që çuan në lajthitjen teorike të Sociologjisë dhe me propozimin e tij për ‘urë-ndërtimin’ në vend të transcendimit të dualizmit subjekt – objekt, Jonathan Turner-i me argumentin për papjekurinë teorike për të zgjidhur dilemën e dualizmit dhe se nevojitet zhvillim shumë më i hollësishëm i pikëpamjeve të ndërveprimit mikro-sociologjik e deri te pikëpamjet e makro-sociologjike, Ritzer-i me paradigmen e integruar sociologjike etj.

Interesante në këtë konkurrencë teorike përkitazi me këtë dualizëm, mbetet trendi drejt sociologjisë së rrjetit. Duke e vënë në pah këtë trend, King, konsideron se tashmë ekziston një konsensus drejtë kësaj sociologjie, e cila, po ashtu, ka një mori eksponentësh, prej të cilëve më kryesorët mund të veçohen: Latour, Castells dhe Collins. Sipas tij këta sociologë nuk synojnë të argumentojnë se si riprodhohet ose ndryshohet struktura nga agjentët individualë, por se si në periudha të caktuara shfaqen forma të caktuara të agjencisë kolektive. Madje, për King, paradigma vertikale e strukturës dhe agjencisë, e cila dominonte debatin e shekullit të XX-të, duhet të zëvendësohet me atë horizontale ku realiteti shoqëror nuk kuptohet si i përbërë nga individë që konfrontohen me “strukturat e para-formuara” shoqërore, por si një hapësirë e pjesëmarrjes së shumëfishtë, ku pjesëmarrësit negociojnë përgjatë ndërveprimit të tyre shoqëror, i cili mund të merr trajta të bashkëpunimit ose konfrontimit (2010: 258-9).

Me shumicën e këtyre autorëve nuk jemi marr pasi që këta kanë ndërtuar trase alternative të mendimit. Arsyeja pse kemi zgjedhur Bourdieu-n dhe Giddens-in për trajtimin e këtij problemi është se pikëpamjet e tyre janë, siç i quan Mouzelis, sintezat më të mëdha teorike post-parsoniane (2008: 3).

1.2 Qëllimi

Ky disertacion ka dy qëllime:

së pari, të trajtojë nga këndvështrimi krahasimtar konceptet kritike të Giddens-it dhe Bourdieu-s përkitazi me dualizmin sociologjik të ancoruar në perspektivat subjektivistike dhe objektivistike të teorive sociale, si dhe

së dyti, t'i problematizojë kufijtë gjuhësorë dhe teorikë për tejkalimin e këtij dualizmi.

1.3 Metoda

Për nga aspekti metodologjik, në pjesën e parë dhe të dytë, pra kapitujt ku autorët janë trajtuar ndaras, është përdorë metoda deskriptive dhe analitike. Përmes tyre janë trajtuar konceptet qendrore si dhe ndërlidhja e tyre semantike me kontekstin e

përgjithshëm teorik të autorëve përkatës. Ndërsa në pjesën e tretë është përdorë metoda krahasuese, përmes së cilës janë vënë në pah ngjashmëritë dhe dallimet e pikëpamjeve teorike të Giddens-it dhe Bourdieu-s për temën e trajtuar në këtë tezë.

Për të forcuar argumentet e këtij disertacioni janë përdorë burime të ndryshme dytësore. Janë shfrytëzuar interpretues të njohur, si Calhoun-i, Jenkins-i, Craib-i, etj. edhe teoricienë, si Mouzelis dhe Archer-i, që si kritikë të Giddens-it dhe Bourdieu-s, ndërtojnë alternativat e tyre teorike për dualizmin sociologjik. Por ne nuk jemi kufizuar ekskluzivisht tek këta autorë. Përkundrazi referencat janë të diversifikuara. Janë përdorë referenca, të cilat, ndonëse jo të të njëjtës peshë shkencore si të të lartpërmendurve, megjithatë kanë ndihmuar dukshëm në nuancimin e aspekteve semantike të argumentimit të kësaj teze.

1.4 Struktura dhe organizimi i tezës

Kjo temë është e ndarë në tri pjesë, të përbëra nga gjithsej shtatë kapituj tematikë, plus ‘hyrja’ dhe ‘përfundimi’. Dy pjesët e para janë analitike dhe trajtojnë veç e veç teoritë e Bourdieu-s dhe Giddens-it ndërsa pjesa e tretë trajton në mënyrë krahasimtare teoritë e të dyve.

Më specifikisht, pjesa e parë, e titulluar si ‘Teoria e strukturimit’ dhe që merret vetëm me Giddens-in, i ka dy kapituj: ‘Agjencia dhe struktura’ dhe ‘Struktura dhe sistemi’. Në këta kapituj trajtohet hollësishtëm koncepti i agjentit dhe agjencisë si dhe raporti i tyre me strukturën dhe sistemin. Si agjenti ashtu edhe agjencia kundrohen sipas pikëpamjes triadike të Giddens-it. Nga njëra anë kemi shtresëzimin e vetëdijes së agjentit të përbërë nga vetëdija praktike, diskursive dhe e pavetëdijshme, ndërsa në anën tjetër kemi modelin e shtresëzuar të veprimit, sipas të cilit veprimi i nënshtrohet monitorimit reflektiv të tij, racionalizimit të tij si dhe motivimit. Struktura këtu kuptohet si manifestim, përkatësisht konkretizim, përgjatë një ndërveprimi shoqëror të agjentëve. Ajo fiton konkretësi vetëm në situata ku ngjanë një ndërveprim i caktuar shoqëror, përndryshe mbetet “virtuale” në ekzistencën e saj. Për shkak se struktura i kufizon dhe njëkohësisht i mundëson veprimet e agjentëve, ajo kuptohet si “duale” në ekzistencën e saj. Nga ana tjetër, sistemi nënkupton marrëdhënie të modeluara të ndërveprimit shoqëror të shtrirë në

kohë dhe hapësirë dhe që, për dallim nga struktura, ka ekzistencë objektive. Në ruajtjen e stabilitetit dhe riprodhimit shoqëror rolin kryesor e ka rutina, e cila nga ana e saj është rezultat i nevojës së agjentëve për “siguri ontologjike”. Për sigurinë e tyre, agjentët janë të prirë që t’i shmangen dhe t’i rezistojnë ndryshimeve, inovacioneve etj., të cilat mund të destabilizojnë rutinën jetësore. Në këtë mënyrë shoqëria e siguron ekzistencën e saj.

Ndërsa pjesa e dytë, e titulluar si ‘Strukturalizmi konstruktivist’ dhe që merret vetëm me Bourdieu-n, i ka po ashtu dy kapituj: ‘Habitusi si art i zbulimit’ dhe ‘Fusha si strukturë dinamike’. Në këtë pjesë analiza është përqendruar në kategoritë e habitusit dhe fushës, përmes të cilave autori mëton të tejkalojë dualizmin individ – shoqëri. Fillimisht habitusi duhet kuptuar si rezultat i përvojave shoqërore të individit. Këto përvoja me kohë shndërrohen në dispozita, preferenca dhe kategori kognitive dhe klasifikuese, përmes të cilave agjentët i administrojnë sjelljet, veprimet, zgjedhjet dhe shijet e tyre. Ky koncept mëton të vë në pah se si kushtet objektive të ekzistencës përbrendësohen në dispozita subjektive të individit. Në raport me fushën, si hapësirë dinamike e përbërë nga marrëdhënie objektive të pozitive të shpërndara në mënyrë relacionale në të, habitusi qëndron si raport i dispozitave të agjentit me pozitat e institucioneve. E tërë loja në fushë zhvillohet për kapital dhe pozita. Sa më shumë kapital, që ka agjenti, aq më lartë është në hierarkinë e fushës. Sa më shumë i përfshirë në lojë, aq më të theksuara në vetëdijen e tij janë *ilusio* dhe *doxa*. Kjo do të thotë që dhuna simbolike ka qenë e efektshme në maskimin e arbitraritetit të logjikës së fushës, historikisht dhe shoqërisht të konstruktuar.

Pjesa e tretë e titulluar si ‘Përtej dualizmit ortodoks në sociologji: pikëprerjet teorike të Giddens-it dhe Bourdieu-s’, është sintetike dhe krahasimtare si dhe përbëhet nga tre kapituj. Në kapitullin e pestë ‘Ontologjia e agjentit dhe ontologjia e relacionit’ në kuadër të kësaj pjese, trajtohen në mënyrë krahasimtare konceptonet kritike të të dy autorëve. Duke i identifikuar momentet teorike të përputhjeve ashtu sikurse edhe dallimeve konceptuale të tyre, kapitulli argumenton se Giddens-i në fakt përpunon një ontologji të agjentit, ku individi shquhet për pavarësinë dhe refleksivitetin e tij, ndërsa Bourdieu përpunon një ontologji të relacionit, i cili është qenësor në prodhimin e praktikave shoqërore. Kapitulli i radhës i emërtuar si ‘Teorizimi i ndryshimit shoqëror si apori sociologjike’ tematizon çështjen e vështrimit sociologjik të ndryshimit shoqëror në kontekst të dualizmit tradicional. Argumentimi përfundon duke argumentuar se kemi të

bëjmë me apori sociologjike, të cilës nuk mund t'i jepet zgjidhje teorike për të rekomanduar që agjencia dhe struktura të konsiderohen si ndryshore metodologjike dhe jo esenca fikse. Ndërsa kapitulli i fundit i kësaj pjese, dhe njëkohësisht i tërë disertacionit në përgjithësi, i trajton pikëpamjet e Giddens-it dhe Bourdieu-s përkitazi me statusin epistemik të Sociologjisë, përkatësisht rolin dhe misionin e saj në një kontekst post-pozitivist. Ky kapitull argumenton se të kuptuarit e Sociologjisë si “hermeneutikë e dyfishtë” tek Giddens-i dhe si “xhudo simbolike” tek Bourdieu, i bën teoritë e tyre si kritike dhe emancipuese. Shkencëtari social është vetëm njëri nga shumë agjentët tjerë shoqërorë, e të cilët përmes diskurseve të sofistikuara shkencore ingranohen në proceset dhe zhvillimet shoqërore.

1.5 Shënime sqaruese

Përgjithësisht janë dy probleme, të cilat e kanë përcjellë shkrimin e kësaj teze. Së pari, nocionet teknike dhe gjetja e termeve të barasvlershme në gjuhën shqipe. Nganjëherë, në vend të përkthimit jemi detyruar që nocionet thjesht t'i shqipërojmë. Ndodhë që termet me të cilat operojnë autorët, si për shembull Giddens-i, nuk janë ende terme gjuhësisht të pranuar edhe në gjuhën, në të cilën shkruajnë. Si shembull, termin ‘processual’, të cilin nuk e njohin as fjalorët e gjuhës angleze, e kam shqipëruar si ‘procesual’.

Së dyti, sfidë e jashtëzakonshme ka qenë edhe vetë stili i të dy autorëve. Gjuha e tyre mbetet thellësisht filozofike, tejet abstrakte dhe, rrjedhimisht, ezoterike. Se Giddens-i pikëpamjet për strukturimin i kishte shkruar në një stil të errët dhe jo lehtë të qasshëm, e pranon edhe vetë, duke thënë se po ta vazhdonte përpunimin teorik të konceptcionit të strukturimit, do ta bënte me një stil më të qasshëm (Bryant, & Jary, 2001: 229). Nga ana tjetër, ndryshe nga klisheja e gjithëpërhapur, e cila i atribuohet Einstein-it, e sipas së cilës “po që se nuk mund ta shprehësh thjesht, nuk e ke kuptuar sa duhet”, Bourdieu konsideronte se për gjërat komplekse mund të diskutohet vetëm në mënyrë komplekse dhe se braktisja e gjuhës teknike për hir të thjeshtësimit dhe qartësisë, siç e quante ai, false, është e rrezikshme. Madje, siç vlerëson vetë Bourdieu për gjuhën e tij, ai është përpjekur në vazhdimësi që të parandalojë lexuesin nga leximi i thjeshtëzuar i teksteve të

tij (1990: 50-1). Kjo mbase edhe e shpjegon gjuhën dhe stilin vështirë të depërtueshëm të Bourdieu-s. Madje ai shprehimisht Sociologjinë e quante shkencë ezoterike (1990: 51-3). Kështu që për shkak të natyrës komplekse të qasjes së autorëve dhe vetë veçantisë së temës, vetë teksti nganjëherë shndërrohet në përmbajtje ezoterike.

Duhet përmendur faktin se në këtë tezë nuk janë tematizuar fare sociologjitë përmbajtjesore (substantial sociologies) të autorëve. Tematikat përmbajtjesore të Giddens-it, si ato që lidhen me politiken, modernitetin, globalizmin, identitetin, transformimin e intimitetit etj. si dhe ato të Bourdieu-s për artin, fotografinë, shijen, kulturën, politiken, gjuhën, arsimin, mediat etj. nuk janë pjesë e këtij studimi, ani pse ato mund të interferojnë kohë pas kohe sipas nevojës së konkretizimit të pikëpamjeve të tyre.

Ndryshimi shoqëror po ashtu është temë, të cilën nuk e kam prekur në kontekstin teorik të Giddens-it Bourdieu-s. Atë e kam tematizuar në kapitullin e shtatë, në kontekst të vënies në pah të kufizimeve të kritikës teorike ndaj dualizmit sociologjik për të ardhur në përfundim se ndryshimi shoqëror teorikisht mbetet formë e aporisë sociologjike. Ai vërehet, argumentohet në raste të veçanta empirike, por mbetet aporik shpjegimi teorik i tij përmes dualizmave agjenci – strukturë, individ – shoqëri etj.

Pjesa e parë

I. GIDDENS: TEORIA E STRUKTURIMIT

Para se të futemi në analizë të koncepteve dhe kategorive qendrore të teorisë së strukturimit, në vijim do të bëjmë një uverturë që e përqsë në mënyrë të përgjithshme kontekstin, përkatësisht raportin e saj me shkollat sociologjike, idenë dhe peshën teorike të kësaj pikëpamje. Në përgjithësi, projekti teorik dhe sociologjik i Giddens-it mbetet ngushtësisht i lidhur me rishikimin e traditës klasike të sociologjisë (1971: vii). Polemizimi kritik me eksponentët kryesorë të kësaj tradite si Comte-it, Marx-it, Weber-it dhe Durkheim-it ishte pikënisja e tij teorike (Bryant G. A., 1991/2011). Sipas Giddens-it, konceptet dhe kategoritë sociologjike të përpunuara nga klasikët e sociologjisë iu referohen konteksteve historike të shekullit XVIII dhe XIX. Po që se dëshirohet të kuptohen trajektoret e reja historike të mileniumit të ri, nevojitet një gjuhë e re sociologjike, që do të ishte si rezultat i rimendimit konceptual dhe teorik të kësaj tradite klasike Kaspersen, 1995/2000: 3). Në këtë kontekst, teoria e strukturimit paraqet një përpjekje për të zhvilluar ‘një kornizë ontologjike’, përmes së cilës do të bëhej i

mundshëm studimi i veprimit shoqëror të njeriut (Giddens, 1991/2011: 201).² Ajo konsiston në një mori konceptesh, përmes të cilave synohet të kuptuarit e logjikës themelore të shkencave shoqërore dhe mënyrat më të mira të analizimit e sjelljes njerëzore (Bryan dhe David, 2001: 231)

E formuluar rreth mesit të viteve '80, Teoria e Strukturimit paraqet “një sintezë teorike *unike* dhe *holistike* në përmbajtjen dhe shtrirjen e saj” (Tarifa, 2013: ix). Mund të quhet unike për shkak se nuk pretendon, siç shprehet vetë Giddens-i, “të zëvendësojë ortodoksinë e vjetër me një ortodoksi të re” (1984: xvi). Në vlerësimin e Archer-it, Giddens-i përpqet të tejkalojë tri llojet e dikotomive: dualizmit ndërmjet voluntarizmit dhe determinizmit, dikotomisë së subjektit dhe objektit si dhe ndarjes së statikës nga dinamika (1982: 455-483). Shumë prej kundërtive dhe dualizmave, të cilat janë tepër të rëndësishme për shkolla të ndryshme të mendimit në traditën sociologjike, “rikonceptualizohen si dualitete” (Giddens, 1984: 162).

Kthimi i Giddens-it drejt “teorisë gjenerale ishte reaksion ndaj empiricizmit dhe scientizmit, që kishte triumfuar në Sociologjinë amerikane dhe britanike” (Seidman, 2013: 140). Ndryshe nga ‘kthesa linguistike’ dhe filozofitë post-empiriciste të shkencës, preokupimi i të cilave ishte krejtësisht epistemologjik, me këtë teori synohej ripërpunimi i konceptit të qenies njerëzore dhe veprimit njerëzor, riprodhimit shoqëror dhe transformimit shoqëror (Giddens, 1984: xx). Për Urryn, kjo teori karakterizohet si përpjekja më interesante, më sistemike dhe më e mbështetura në synimin e saj për tejkalimin e dikotomisë sociologjike përkitazi me raportin e individit me shoqërinë (1991/2011: 435). E zhvilluar përgjatë viteve të '70-ta dhe '80-ta, kjo teori konstituohej si opozitë e fuqishme ndaj funksionalizmit të Parsonsit. Në vend të dualizmit të etabluar sociologjik agjenci – strukturë, Giddens-i ofron një mori konceptesh të reja, si: praktika shoqërore, vetëdija praktike dhe individi reflektiv (Tucker, 1998: 89), por edhe të tjera si dualiteti i strukturës, resurset dhe rregullat, vetëdija e shtresëzuar e agjentit etj. Megjithatë, siç argumentonte Craib, është mjaft problematik vlerësimi i veprimtarisë së Giddens-it. Pra, nëse është sistematike, eklektike apo sinkretike duke u munduar nganjëherë t’i pajtojë pozicione të papajtueshme (Craib: (1992: 4).

² Me nocionin ‘ontologjik’, Giddens nënkupton “hulumtimin konceptual rreth natyrës së veprimit shoqëror, institucioneve shoqërore dhe ndërlidhjes në mes veprimit dhe institucioneve”. (*po aty*)

Në veprimtarinë e Giddens-it, koncepti i strukturimit³ për herë të parë na shfaqet në veprën *The Class Structure of the Advanced Societies* më 1973. Mirëpo si teori është zhvilluar para se gjithash në tri vepra, të cilat konsiderohen më kryesoret në veprimtarinë e Giddens-it: *New Rules of Sociological Method* e vitit 1976, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* e 1979-ës dhe vepra ku teoria e strukturimit fiton apoteozën e saj teorike, *The Constitution of Society*, e vitit 1984.

Veprimtaria e Giddens-it më së miri mund të lexohet si ambicie për sintezë teorike të dy traditave sociologjike: subjektivist / hermeneutike dhe objektivist / strukturaliste.⁴ Në kuadër të së parës, Giddens-i rivlerësoi traditën fenomenologjike të Sociologjisë së Schütz-it, perspektivën dramaturgjike të Goffman dhe teorinë e ndërveprimit simbolik, konceptione këto, të cilat kanë shpërfillur në tërësi shpjegimet e ndikimeve makrostrukturore dhe institucionale në veprimin njerëzor. Qasjet interpretative nuk e teorizojnë pothuajse aspak rolin qendror të pushtetit në strukturimin e relacioneve shoqërore, ndikimin e luftës së interesave në këtë strukturim, mangësi në trajtimin e dimensionit historik të institucioneve, nënkuptimi i një harmonie të plotë të individit me shoqërinë, gjë që reflektohet me teorizim të pakët të subjektivitetit etj. (Tucker, 1998: 57). Mirëpo, për të qartësuar pozicionin e tij epistemik, ai kritikon edhe teoritë funksionaliste dhe variacionet marksiste dhe neomarksiste, të cilat vijnë nga tradita objektivist, ithtarët e të cilave vënin theksin tek forcat shoqërore makrostrukturore duke lënë anash rolin e veprimit njerëzor në riprodhimin e po atyre strukturave. Në kuadër të këtij rivlerësimi kritik ishte edhe shkolla e strukturalizmit, tek e cila orientohet kryesisht

³ Megjithatë, koncepti i strukturimit për herë të parë është përdorë nga Bourdieu. Giddens-i e përpunoi më sistematikisht dhe ndërtoi teori sociale prej tij. Shih Calhoun, *Placing Bourdieu in context*, f. 12. Në veprën *The Class Structure of the Advanced Societies* nocioni i strukturimit përdoret për të nxjerrë në sipërfaqe karakterin tepër të komplikuar të klasës dhe marrëdhënieve klasore në shoqëritë bashkëkohore. Duke mos qenë entitete të veçanta, pra as grupe e as komunitete, klasat dhe marrëdhëniet klasore janë kuptuar si bazë për strukturim të grupeve shoqërore. Shih Giddens, 'Structuration theory: past, present and future', në Bryant G.A., Christopher dhe Jary, David (2011 [1991]) *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, New York: Routledge. F. 202.

⁴ Për dështimin e Giddensit që t'i integrojë këto tradita, mund të lexohen edhe shkrimet në vijim: Loyal, Stevens dhe Barnes, Barry (2001) "'Agency" as a Red Herring in Social Theory', *Philosophy of the Social Sciences*, 31(4): 507-524; F. Parker, John (2006) 'Structuration's Future?', *Journal of Critical Realism*, 5(1): 122-138; Callinicos, Alex (1985). 'Anthony Giddens: A Contemporary Critique'. *Theory and Society*, 14: 133-166.

në çështjet, që sipas tij kanë pasur ndikim thelbësor në zhvillimin teorik të sociologjisë në traditën anglo-saksone. Përpos kësaj, fokusohet edhe në analizimin kritik të gjuhësisë strukturaliste të Saussure-it, konceptcionit të Lévi-Strauss-it për mitin si dhe kritikës së shenjës nga autorë që sipas Giddens-it janë përpjekur të zhvillojnë një teori të re të strukturimit, përkatësisht Derrida dhe Kristeva.

Nga tradita subjektivistike ai u përpoq që të ruajë theksin në veprimin njerëzor dhe rëndësinë që ka në konstituimin e marrëdhënieve shoqërore, ndërsa nga tradita objektivistike rimori pikëpamjen për rolin që strukturat kanë në formësimin e veprimit njerëzor, përkatësisht agjencisë (Callinicos, 1985: 134) Ndërkaq të dyja traditave të lartpërmendura iu mungon teoria e subjektit, e cila subjektin do ta bënte të hapur për analiza sociale, por që megjithatë nuk do e shpërbënin atë tërësisht në prodhim të forcave sociale (Giddens, 1979: 120).

Giddens-i me teorinë e tij të strukturimit mëton të vë në pah ndërveprimin dialektik ndërmjet veprimit dhe strukturës. Ai, po ashtu përpjek të shpjegonte se si njerëzit, në gjuhën e tij agjentët, ndërveprojnë mes vete dhe se si këto veprime më pas krijojnë rregulla dhe struktura, përmes të cilave i orientojnë veprimet e tyre. Është, siç shprehet vet ai, një “skemë konceptuale, që na mundëson të kuptojmë se si aktorët janë krijuar të sistemeve shoqërore dhe njëkohësisht janë të krijuar nga ato” (1991/2011: 204). Me vetë termin strukturim, vihet në pah karakteri procesual i strukturës dhe shtrirja kohore e veprimeve të vazhdueshme të njerëzve, përmes të cilave prodhohet dhe riprodhohet struktura (Johnson, 2008: 460). “Të hulumtosh përkitazi me strukturimin e praktikave shoqërore”, thotë Giddens-i, “do të thotë të kërkosh të shpjegosh se si struktura konstituohet përmes veprimit dhe, anasjelltas, si veprimi konstituohet strukturalisht” (1976/1993: 169).

Sipas këtij koncepti, të njëjtat tipare strukturore participojnë në subjekt (veprues) aq sa edhe në objekt (shoqëri). Struktura formëson ‘personalitetin’ dhe ‘shoqërinë’ paralelisht – por në asnjërin rast në mënyrë shteruese: për shkak të rëndësisë së konsekuencave të paqëllimshme të veprimit dhe për shkak të kushteve të panjohura të veprimit (1979: 70).

Strukturimi ka të bëjë me veprimin e qëllimshëm racional që rezulton me riafirmimin e strukturës shoqërore. Ai, po ashtu, nënkupton proces të pandalshëm të veprimeve të kundruara si një seri e pashkëputshme dhe jo si të izoluara në kohë dhe hapësirë. Giddens-i e pranon premisën filozofike të Ernst Bloch-ut *Homo temper tiro*,⁵ por ndonëse si veprim i ri dhe si diçka e re, veprimi nuk duhet parë si të shkëputur nga e kaluara, por përkundrazi “si vazhdimësi me të kaluarën, e cila ofron mjetet për inicimin e tij” (1979: 70). Në këtë kontekst Giddens-i shkëputet nga dikotomia e sinkronikes dhe diakronikes, ndërsa ndryshimin social e sheh si potencialitet të pranishëm pikërisht në procesin e riprodhimit social.

Më poshtë mund të shohim në mënyrë të përmbledhur e skematike dallimin ndërmjet perspektivave strukturaliste dhe voluntariste si dhe sintezën e tyre ashtu siç mëton ta bëjë teoria e strukturimit:

Mënyrat e teorizimit të strukturës dhe agjencisë			
	<i>Teoritë strukturaliste</i>	<i>Teoritë voluntariste</i>	<i>Teoria e strukturimit</i>
<i>Karakterizimi i strukturës</i>	Strukturat dhe kulturat e determinojnë, formësojnë ose e shtrëngojnë rëndë	Strukturat janë produkte të rishikuara të agjentëve të lirë.	Struktura është medium dhe rezultat i sjelljes, të cilën e organizon vazhdueshëm.
<i>Karakterizimi i aktorit/agjentit</i>	Zgjedhjet e aktorëve janë iluzore, marginale dhe/ose triviale. Aktorët janë viktima të rrethanave ose instrumente të historisë.	Aktorët realizojnë zgjedhje të vërteta. Aktorët determinojnë.	Aktorët janë agjentë të dijsëm dhe kompetent, që e monitorojnë në mënyrë refleksive veprimin e tyre.
Burimi: Bryant, Christopher G.A. dhe Jary, David (2001) ‘Anthony Giddens: a Global Social Theorist’, në			

⁵ Njeriu është gjithnjë filluesi.

Christopher G.A. Bryant dhe David Jary (eds.) *The Contemporary Giddens. Social Theory in a Globalizing Age*, New York: Palgrave. f. 12.

Në vijim do të vazhdojmë me trajtimin e nocioneve themelore të teorisë së strukturimit. Cilat janë kuptimet e reja, që Giddens-i iu jep atyre nocioneve, në raport me historikun semantik të tyre në traditën sociologjike dhe si ato ndërlidhen ndërmjet vete për të prodhuar koherencën teorike të pikëpamjes së tij?

Kapitulli dytë

2 AGJENTI DHE AGJENCIA

Dualizmi filozofik subjekt – objekt në sociologji merr trajtën e raportit agjenci - strukturë, individ – shoqëri, mikro-analizë - makro-analizë etj. Çështja e agjencisë është e kahmotshme, edhe pse jo në këtë trajtë konceptuale e problemore. Ajo tematizohet në çështjet që kanë të bëjnë me lirinë e vullnetit dhe determinizmin. Si të tillë e hasim qysh në antikitetin grek. Ky tematizim është bërë kryesisht në taborin filozofik. Ndërsa tri dekadat e fundit të shekullit të XX-të agjencia zë vend të veçantë në trajtimet e shkencave shoqërore në problemet që kanë të bëjnë me raportin e individit me shoqërinë (Dornan, 2002: 303). Teorizimet për agjencinë kanë lindur edhe si nevojë e kundërshtimit të teorive deterministe ku individët kundrohen si ‘automatë uniformë’, të cilët reagojnë njëjtë në raport me realitetin e jashtëm. Në vend të kësaj perspektive, me agjencinë individëve iu njihet kapaciteti për të vepruar në mënyrë të qëllimshme. Veprimet e tyre nuk janë thjesht riprodhim i mjediseve të tyre shoqërore por edhe ndryshim i tyre. Dhe, veç kësaj, termi agjenci ndihmon në të kuptuarit e çështjeve se si veprimet njerëzore janë të kufizuara, të mundësuar, të konstruara dhe të manifestuara në sistemet shoqërore (po aty, 304).

Agjencinë rrallë mund ta hasim të tematizuar si të izoluar. Sociologjikisht madje do të ishte pothuajse e pamundshme. Teorizimi i agjencisë duke iu referuar vetëm strukturës kognitive dhe motivacionale të individit ose edhe korpusit të gjerë të dëshirave, nevojave dhe interesave të tij, nuk mund të ofrojë shpjegim të kënaqshëm për shumë zhvillime shoqërore. Kjo do të ishte reduksionizëm psikologjik, përpjekjet për tejkalimin e të cilës i hasim qysh me Durkheim-in. Andaj, agjencia zakonisht trajtohet në formën e debatit agjenci – strukturë. Madje, edhe si koncept, është më i vonshëm, ndonëse ka qenë i nënkuptueshëm dhe i pranishëm si kuptim në veprat e klasikëve të Sociologjisë. Për shembull, vepra klasike e Weberit, *Etika protestante dhe shpirti i kapitalizmit*, trajton

rëndësinë e agjencisë në kontekstin e ndikimit të sjelljes së besimtarëve protestantë në shfaqjen e botës moderne, përkatësisht modelit kapitalist, ndërkohë që askund në veprë nuk përmendet si nocion.⁶

Një nga arsytet për këtë mungesë nominale të konceptit në literaturën sociologjike të para gjysmës së dytë të shekullit të njëzetë, mbase është edhe argumenti i Fuchs. Për të sociologjia është e mundur edhe pa agjenci, pasi që pikënisjet e saj janë strukturore, si ‘pushteti’, ‘pozita në rrjet’, ‘habitusi’, relacioni etj. (2001: 30).

Në konceptimin e Giddens-it nocioni agjenci dhe strukturë *e presupozojnë njëri-tjetrit* dhe duke qenë se në raport me njëri tjetrin qëndrojnë në një relacion dialektik, kjo paraqet një nevojë të ripërpunimit teorik jo vetëm të këtyre nocioneve, por edhe të një serie konceptesh që ndërlidhen me to (1979: 53-4). Për të ndërmarr këtë iniciativë, Giddens-i nisët nga Filozofia analitike e veprimit, përkatësisht identifikimi i zbrazëtirave të saj teorike, siç është p.sh. mungesa e teorizimit të institucioneve, mungesa e *temporalitetit*, *pushtetit* si dhe deficitet konceptuale në përgjithësi. Si më kruciale në këtë ndërmarrje, është përfshirja e kryqëzimit kohë-hapësirë në ekzistencën shoqërore, gjë e cila nuk kishte ndodhë më parë. Dhe këtu ndikimi i Heidegger-it me veprën e tij kolosale “Being and Time” është i dukshëm. Për Giddens-in, aspekti temporal, paradigmatic dhe ai hapësinor paraqesin tri momente të kryqëzuara diference, në të cilat vazhdimisht konstituohet aktiviteti shoqëror. Rrjedhimisht të gjitha praktikat shoqërore janë aktivitete, të cilat zhvillohen si të kushtëzuara në kontekstin e kryqëzimit të këtyre momenteve.

Duke e parë si tepër dilematike qasjen filozofike për raportin ndërmjet veprimit dhe lëvizjes, Giddens-i propozon që të hidhet poshtë çfarëdo dallimi ndërmjet tyre dhe që si pikë nismëtare për teorizim të veprimit të merret, siç e quan vetë ai, “personi” ose “vetja vepruese”. Ky është “agjenti” ose “aktori”, përkatësisht subjekti njerëzor, i lokalizuar në kohë-hapësirën fizike, veprimi i të cilit nuk mund të kuptohet thjeshtë si një seri e akteve të ndryshme të kombinuara së bashku (1984: 50-1) por si një “rrjedhë e

⁶ Për një trajtim më të zgjeruar të pranisë së nocionit të agjencisë në këtë veprë të Weberit, shih: Collin Campbell, ‘Distinguishing the Power of Agency from Agentic Power: A Note on Weber and the "Black Box" of Personal Agency’, në *Sociological Theory* (2009 27: 407)

vazhdueshme e sjelljes” (1979: 55),⁷ përkatësisht “proces konstant i sjelljes së përditshme”, ngase “aktet janë elemente ose segmente të veprimit, të ndara nga veprimi” (1976/1993: 80).

Giddens-i merr në konsideratë disa momente të qenësishme në lidhje me përkufizimin e veprimit. Së pari, *praxisi* që kuptohet si ndërhyrje në një botë-objekt potencialisht të farkëtueshme. Së dyti, *dija*, e cila i referohet faktit që pjesëtarët e shoqërisë posedojnë njohuritë e mjaftueshme për mënyrën se si funksionojnë shoqëritë e tyre përkatëse. Kjo dije nuk është refleksive dhe nuk është e lokalizuar në shtresën diskursive të vetëdijes, por atë praktike. Dhe, së treti, *aftësia*, të cilën nuk duhet kuptuar si kapacitet për vendim-marrje - pasi që kjo është vetëm një nënkategori në kuadër të kategorisë së ‘aftësisë’ – por si mundësi që agjenti gjithmonë “do të mund të kishte vepruar ndryshe” (1981/2015: 163).⁸ Ky veprim mund të jetë qoftë pozitiv në kuptimin e ndërhyrjes në procesin e ‘ngjarjeve në botë’ qoftë negativ si shmangie ndaj këtij procesi (1976/1993: 56). Me fjalë tjera, “[Ç]farëdo që të ketë ndodhur nuk do të kishte ndodhur po që se individi nuk do të ndërhynte” (1984: 9). Ajo që duhet medoemos të ndodhë, po që se vlerësohet se është realizuar ndonjë veprim, është “bërje e diferencës” në raport me gjendjen para-ekzistuese ose përgjatë kursit të ngjarjeve. Pikërisht prej kësaj difference varet edhe kuptimi i veprimit.

Në këtë mënyrë Giddens-i i kundërvihet konceptcionit, sipas të cilit qeniet njerëzore në mënyrë pasive reagojnë ndaj forcave shoqërore, në raport me të cilat nuk kanë as dijeni e as kontroll (Johnson, 2008: 461). Ndonëse Giddens-i e sforcon ‘bërjen e diferencës’ si tipar qenësor të agjencisë, megjithatë edhe veprimet rutinore janë pjesë e saj, pasi që përmes tyre arrihet riprodhimi i sistemit shoqëror dhe strukturës. Siç do të shohim më poshtë, ato janë pjesë e shtresës para-refleksive të vetëdijes së agjentit. Në përkufizimin e Stones, agjencia është mundësia “që të veprohet në mënyrë rutinore ose të

⁷ Një përkufizim tjetër të veprimit e gjejmë edhe tek *New Rules of Sociological Method*, sipas të cilit veprimi është “një mori ndërhyrjesh kauzale ekzistuese ose të menduara të qenieve fizike në procesin e vazhdueshëm të ngjarjeve-në-botë. (f. 75.)

⁸ Edhe në pikëpamjen e Goffman-it subjektet konceptualizohen si të ‘dijshëm’ dhe të ‘aftë’, por ndryshe nga konceptioni i Giddensit, dija dhe aftësia e tyre nuk operojnë në nivelin e vetëdijes së aty-për-atyshme.

dallueshme” dhe “të veprohet në mënyrë refleksive (ose para-refleksive) në raport me strukturat e jashtme dhe të brendshme, të cilat sigurojnë kushtet e veprimit” (2001: 184).

Një tjetër element qenësor për veprimin sipas përkufizimit në *New Rules of Sociological Method* është *qëllimi* ose *intencja* (*purpose* dhe *intention*)⁹, terme të cilat Giddens-i i përdorë si të ndërkëmbyeshme, ndonëse në traditën fenomenologjike tërhiqet një vijë dallimi ndërmjet tyre në favor të intencës. Zakonisht në jetën e përditshme veprimi është i qëllimshëm, përkatësisht intencional. Format më të rëndomta të sjelljes së përditshme, për Giddens-in, me të drejtë mund të quhen intencionale”. Madje edhe në rastet kur *vetja vepruese* nuk është e vetëdijshme ose nuk është në gjendje të ofrojë ndonjë shpjegim ose arsytim në mënyrë diskursive për veprimin e ndërmarrë. Në këtë kategori përfshihen edhe sjelljet rutinë ose shprehitë, për të cilat Weber-i kishte tendencë t’i zhvishte nga çfarëdo qëllimi. Fakti që për shumicën e veprimeve të çdoditshme nuk pyesim për arsyet dhe qëllimet e tyre, nuk do të thotë fare që ato veprime kryhen pa qëllime të caktuara. Kjo ndodhë për shkak se shumëçka në përditshmërinë sociale mbetet e nënkuptuar dhe e vetëkuptuar, për ç’gjë nuk e shohim të nevojshme të pyesim. Një mori veprimesh që e konstituojnë sjelljen e përditshme janë “para-refleksive”. Që veprimi të jetë intencional ose i qëllimshëm, pra, nuk është e thënë që dijen që e aplikon agjenti të jetë në gjendje ta formulojë me terma abstraktë dhe as që është nevoja që agjenti të dijë nëse dija e vënë në zbatim është e vlefshme ose jo. Prej këtij rrjedh edhe fakti që qëllimi nuk është i limituar vetëm për veprimin njerëzor, pasi që shumë prej sjelljeve edhe të kafshëve janë intencionale sipas mënyrës se si Giddens-i e konceptualizon veprimin intencional.

Prandaj, çdo akt, për të cilin agjenti e di dhe e beson që mund të prodhojë një rezultat të veçantë, dhe dija për të cilin mund të përdoret nga agjenti për prodhimin e atij rezultati mund të quhet veprim ‘intencional’ ose ‘qëllimor’ (1976/1993: 83). Por fakti që qëllimi është tipar i veprimit nuk do të thotë se është edhe kusht i tij, ngase “veprimi nuk

⁹ Për shkak të një ekonomie të gjuhës, në këtë rast termin “intention” vetëm e kam transliteruar si “intencë”, ashtu që termin “qëllim” ta rezervojë për përkthimin e termit “purpose”. Megjithatë përkthimin e nocionit “Unintended consequences of action”, e kam përkthyer si “rrjedhojat e paqëllimshme të veprimit”, me ç’rast “unintended”, që buron nga folja “to intend” e kam përkthyer si qëllim.

i referohet qëllimeve që njerëzit kanë gjatë bërjes së gjërave, por në aftësinë e tyre në vet bërjen e gjërave” (1984: 9).

Shkëputja e qëllimit nga veprimi mund të ndodhë në dy mënyra. Së pari, kur qëllimi arrihet jo përmes intervenimit të agjentit në procesin e ngjarjeve por përmes ndonjë ndodhie të papritur, fati të mirë etj. Por kjo për Giddens-in nuk paraqet ndonjë rëndësi për teorinë sociale. Së dyti, kur konsekuencat duken qartë si të bëma konkrete të një agjenti por që realisht nuk kanë qenë aspak qëllim i tij. Kjo manifestohet në dy forma të ndryshme: kur në vend të rezultatit të synuar, për shkaqe të ndryshme, gjatë veprimit rezulton një konsekuencë tjetër prej asaj të synuar dhe atëherë kur së bashku me rezultatin e synuar prodhohet edhe një seri konsekuencash tjera të papritura. Kjo kategori konsekuencash të paqëllimshme për Giddens-in është e një rëndësie të veçantë për teorinë sociale (1976/1993: 83-4).

2.1 Vetëdija e shtresëzuar e agjentit

Në konceptonet strukturaliste dhe post-strukturaliste subjekti mbetet i decentruar. Decentrimi është sa ontologjik aq edhe epistemologjik. Ontologjik, sepse subjekti nuk ekziston. Ai dehumanizohet duke u shndërruar në fabrikim gjuhësor. Prodhim i kryqëzimeve të pafundme diskursive, i relacioneve objektive të pushtetit dhe i desubjektivizuar në lojërat e forcave impersonale të shoqërisë. Ndërsa epistemologjikisht subjekti largohet nga analiza, për t’u përqendruar tërësisht në raportet objektive të pushtetit. Sa për ilustrim, le të përmendim përciptazi eksponentin kryesor të kësaj pikëpamje, Foucault. Ai e konsideronte subjektin si një fikcion humanist dhe konstrukt të pushtetit. Në konceptonin e tij subjekti historicizohet në mënyrë radikale. Personat janë tërësisht dhe vetëm produkte të historisë. Foucault, për shembull, e hulumtonte gjenealogjinë e trupit si vend të praktikave disiplinore, të cilat e sjellin subjektin në jetë. Praktikrat e tilla janë konsekuencë e diskurseve të veçanta historike të krimit, ndëshkimit, medicinës, shkencës dhe seksualitetit. Kështu, subjekti reduktohet në efekt të diskursit dhe mekanizmave të disiplinës. Ky anti-humanizëm radikal e ekspozoi Foucault para problemit të kërkimit të ndryshimeve shoqërore pa veprues të lirë dhe aktivë. Për këtë

arsye ai kaloi nga teknologjitë e dominimit drejt teknologjive të vetes, gjë që e riorientoi atë drejt teorisë së rezistencës politike.

Me decentrimin ontologjik dhe epistemologjik të subjektit, këto perspektiva mishërojnë pikërisht të kundërtën e asaj që Sartre me ekzistencializmin e tij mëtonte të bënte, pra fuqizimin dhe pavarësimin e subjektit nga relacionet e shumëfishta dhe strukturalisht të përcaktuara të shoqërisë. Megjithatë, me sintezën e tij teorike, Giddens-i nuk përpqej të riafirmonte këtë subjekt të pavarur, krijues e racional të Sartre-it. Të paktën jo në versionin ekzistencialist. Ngase ky humanizëm i tij, i formuluar përmes sintagmës së njohur “ekzistenca i paraprinë esencës”, që shpërfillë peshën e rrethanave strukturore të shoqërisë, është përballë me kritika të fuqishme, sidomos ato strukturaliste dhe post-strukturaliste, përkatësisht post-moderniste. Giddens-i është i vetëdijshëm për kufizimet teorike të një konceptioni të tillë, i cili bie në kategorinë e interpretimeve të quajtura ‘voluntariste’, e të cilat ai përpqej t’i transcendojë përmes sintezës së tij teorike.

Ndryshe nga konceptionet deterministe, të tilla si strukturalizmi, ku individët portretizohen vetëm si bartës të strukturave shoqërore, Giddens-i na ofron një konception alternativ ku agjenti na paraqitet si i subjekt i dijshtëm (knowledgeable), refleksiv (reflexive), qëllimor (purposive) dhe i lirë.¹⁰ Tipari ontologjik i lirisë së agjentit manifestohet pikërisht në mundësinë që ai të vepron ndryshe. Dhe ky është një fakt i rëndomtë dhe empirikisht i pamohueshtëm. Siç shprehet edhe vet Giddens-i, “agjenti pushon së qeni i tillë po që se ai ose ajo e humb aftësinë për të bërë diferencën, pra, aftësinë për të ushtruar njëfarë pushteti” ngase “veprimi logjikisht involvon pushtetin në kuptimin e kapacitetit transformues” (1984: 14-15). Mirëpo është po aq i vërtetë sa edhe fakti që shumëçka prej realitetit social nuk është nën kontrollin e agjentëve e nganjëherë as në nivelin e të kuptuarit të tyre. Sipas Loyall, ontologjikisht në terrenin teorik të Giddens-it, individi është i lirë, kreativ dhe i pavarur. Epistemologjikisht, ky individ është në pozitë të gjejë mënyrat e duhura të aplikimit të dijes dhe të veprojë në përputhje me to. Ndërsa në aspektin përmbajtjesor bota mbetet gjithmonë e hapur për ndryshim nga aktorë të mirëinformuar. Dhe janë këto tri propozicione, të cilat përbëjnë pikënisjen teorike për Giddens-in për ta tematizuar çështjen e agjencisë me strukturën (2003: 25).

¹⁰ Giddens kritikon Foucault, i cili, sipas tij, e kishte zveshur agjentin nga çdo liri për të vepruar. Megjithatë, siç argumentonte Callinicos, kjo kritikë është ahistorike.

Sintetizimin e elementeve strukturaliste, të përshtatshme për të shpjeguar riprodhimin shoqëror, dhe atyre voluntariste, që vënë theksin tek pavarësia dhe kreativiteti i agjentit, Giddens-i përpiqet ta bëjë edhe përmes konceptimit treshtresor të agjentit. Ngjashëm me Freudin, për të cilin subjekti është tërësi e përbërë nga tri shtresa, idi, ego dhe superego, edhe për Giddens-in struktura ontologjike e agjentit është e përbërë nga vetëdija refleksive, praktike dhe e pavetëdijshme. Në fakt, kjo mënyrë e konceptimit të agjentit duket e huazuar nga Freud, me të cilin Giddens-i nuk pajtohet, por në polemizim me të cilin e qartëson konceptimin e tij për shtresëzimin triadik të agjentit.

2.1.1 Vetëdija praktike

Përpos që, ashtu sikurse pamë edhe më lartë, në teorinë deterministe subjekti është i shpërbërë në relacionet e shumëfishta shoqërore, gjë me të cilën Giddens-i nuk pajtohet, problemi tjetër që mbetet i patejkalueshëm në to, e sidomos në pikëpamjet e Lévi-Strauss-it, është mungesa e dallimit ndërmjet ‘vetëdijes praktike’ dhe ‘vetëdijes diskursive’. Madje, në kontekstin e gjuhësisë strukturaliste, konceptimi polarizues i Saussure-it se diçka ose është e vetëdijshme ose është e pavetëdijshme për Giddens-in është i varfër dhe skematizues. Kështu që për të plotësuar këtë hendek që mbetet mes këtyre dy poleve si dhe për shkak se vetëdija diskursive edhe ashtu mund të jetë koncept i papranueshëm për Strukturalizmin për shkak të toneve të tij të theksuara anti-humaniste dhe peshës që strukturat shoqërore përgjithësisht kanë në raport me “individin”, Giddens-i ndërfit konceptin e vetëdijes praktike, e cila ndonëse nuk është diskursive megjithatë nuk është e pavetëdijshme.

Vetëdija praktike as nuk është pavetëdije por njëkohësisht as nuk është intelektualizim i agjentit. Intelektualizimi i veprimit ngjanë vetëm në nivel të vetëdijes diskursive. Ndërsa rutinizimi i veprimeve të agjentit dhe jeta shoqërore në përgjithësi zhvillohet në nivel të vetëdijes praktike, pasi që agjentët shoqërorë para se gjithash janë të preokupuar me “shfrytëzimin praktik të ‘dijes’ në aktivitetin e tyre të çdoditshëm shoqëror” (Giddens, 1984: 335). Ajo “konsiston në të qenit i dijshtë për rregullat dhe taktikat, përmes të cilave jeta e përditshme shoqërore konstituohet dhe rikonstituohet përgjatë kohës dhe hapësirës” (po aty, 90). Ajo, vetëdija praktike, përfshinë dijet implicite të kuptimit-të-përbashkët, të cilat i ndajnë së bashku pjesëtarët brenda një

realiteti të caktuar shoqëror dhe të cilat agjentët shoqërorë nuk i verbalizojnë në rutinën e tyre jetësore por i kuptojnë në mënyrë implicite (Johnson, 2008: 463). Përmes saj, agjentët dinë “si të ekzistojnë dhe të veprojnë shoqërisht” (Allan, 2004: 400).

Vetëdija praktike është formë e “dijes së nënkuptueshme [ose e vetëkuptueshme] që në mënyrë të shkathtë aplikohet përgjatë kursit [të përditshëm] të sjelljes, por të cilën agjenti nuk është në gjendje që ta formulojë në mënyrë diskursive” (Giddens, 1979: 57). Rregullat që aplikohen në jetën sociale në nivelin e vetëdijes praktike, fare nuk nevojitet që agjenti të ketë aftësi për formulim teorik dhe diskursiv të tyre. “Të dish si të vazhdosh tutje”, thotë Giddens-i, nuk është e thënë të jesh në gjendje që të formulosh në mënyrë të qartë se çka janë rregullat” (po aty, 67). Këtu ndikimi i Witgenstein-it për karakterin praktik të ndjekjes-së-rregullit është më se i qartë. Po ashtu, për Kaspersen, veprimet dhe sjelljet në këtë nivel të vetëdijes, janë gati rituale për nga natyra (1995: 35). Këtë karakter ritual iu jep pikërisht përsëritja e qëndrueshme e veprimeve në kohë dhe hapësirë. Sa më i përsëritur veprimi, aq më mekanik bëhet ai. Dhe sa më mekanik aq më pak refleksiv. E sa më pak refleksiv aq më shumë i ritualizuar. Sa më i ritualizuar veprimi, aq më i tjetërsuar nga qëllimet individuale. Ritualizimi e mundëson shpërbërjen e intencionalitetit të veprimit në trajtat e mekanizuara të rutinës shoqërore. Është pikërisht kjo rutinë që, siç do të shohim më poshtë, garanton sigurinë ontologjike në favor të status-quos dhe në llogari të kategorive shoqërore, të cilat nuk përfitojnë nga ajo.

Përmes këtij koncepti Giddens-i e shpëton edhe vetë jetën shoqërore nga intelektualizimi, me të cilën identifikohen teoritë e zgjedhjes racionale. Vetëdija praktike i mundëson Giddens-it të përvetësojë në teorinë e strukturimit faktin sociologjik të përpunuar hollësisht nga Strukturalizmi dhe Funksionalizmi për riprodhimin social megjithëse në llogari të individit. Me këtë koncept ai i ruan individit integritetin si aktor i vetëdijshëm dhe i përgjegjshëm për veprimet që ndërmerr, ndonëse riprodhimi shoqëror ngjanë në nivelin praktik të vetëdijes së tij. Kështu Giddens-i pretendon që tejkalon hendekun strukturalist ndërmjet individit dhe shoqërisë.

2.1.2 Vetëdija diskursive

Ndërkohë që të kuptuarit e veprimit në vetëdijen praktike është implicit, shpjegimi në vetëdijen diskursive është i tëri eksplicit. Vetëdija diskursive ka të bëjë me

“aftësinë që gjërat të thuhën përmes fjalëve”, përkatësisht me ato forma të kujtesës, të cilat aktori është në gjendje t’i shpreh verbalisht” (Giddens, 1984: 45, 48). Ajo vihet në përdorim edhe në situatat ku agjenti është i ekspozuar përballë një morie veprimesh alternative, prej të cilave ai zgjedh njërin ose disa prej tyre (1981/2015: 163).

‘Kapaciteti diskursiv’ është shtesa voluntariste në sintezën teorike të Giddens-it. Përmes saj implicitja bëhet eksplicite ndërsa agjenti bëhet i vetëdijshëm si për veprimin ashtu edhe për rrethanat, në të cilat realizohet veprimi. Duke e bërë të mundshme të menduarit për veprimin dhe kushtet shoqërore të tij, refleksiviteti diskursiv, siç argumenton Kaspersen, e bën të mundshme edhe ndryshimin e rregullsisë së veprimit (1995/2000: 5).

Ndonëse vetëdija tek Giddens-i është pothuajse tërësisht e përfshirë në angazhim praktik, ajo mund të manifestohet edhe në nivel diskursiv (Hodgkiss, 2001: 46). Dallimi ndërmjet vetëdijes diskursive dhe praktike qëndron në atë se “çka mund të thuhet dhe çka është bërë”. Kufijtë ndërmjet vetëdijes diskursive dhe asaj praktike janë të përshkueshme (Johnson, 2008: 463), ngase vija ndarëse ndërmjet tyre përpos që nuk është e ngurtë, ajo i nënshtrohet lëvizjes varësisht procesit socializues të agjentit dhe përvojave të tij shoqërore (Giddens, 1984: 7). Nga diskursivja mund të kalohet në vetëdije praktike siç ndodhë me dijet e prodhuara dhe konceptet e ndryshme të shkencave shoqërore, të cilat bëhen pjesë e rutinës shoqërore dhe të cilat merren si të vetëkuptueshme.¹¹ Dhe anasjelltas, vetëdija praktike mund të shndërrohet në temë diskursive.¹²

Këtë, para se gjithash, e mundësuan zhvillimi i shkencave shoqërore dhe humanistike në periudhën moderne, të cilat e kanë rritur ndjeshëm aftësinë e individit për të reflektuar përkitazi me praktikën e stabilizuara shoqërore. Këtë Giddens-i e quante refleksiviteti modern. Në këtë kontekst, rëndësi të jashtëzakonshme luajnë të gjitha

¹¹ Për shembull, konceptet që lidhen me demokracinë, ekonominë e tregut, barazinë gjinore etj. në albanosferë janë shndërruar në pjesë të vetëkuptueshme të jetës politike dhe kulturore. Askush nuk pyet më për to. Janë implicite në arsyetimet mendore dhe justifikimet morale të diskursit publik.

¹² Shumë prej praktikave kulturore tradicionale, pra format e ndryshme të vetëdijes praktike, në periudhën post-moniste në albanosferë janë bërë objekt diskursiv. Si për shembull: nënshtrimi patriarkal i gruas, që ka qenë e vetëkuptueshme në formatin tradicional të organizimit shoqëror, sot është objekt i trajtimit diskursiv dhe kjo ka prodhuar dije dhe koncepte të reja, si barazia gjinore, pavarësimi i gruas, emancipimi i gruas etj. të cilat kanë tendencë të shndërrohen në dije të vetëkuptueshme, pra të bëhen pjesë e vetëdijes praktike.

shkencat shoqërore, veçanërisht sociologjia. Dhe si i tillë, nuk duhet ngatërruar me sigurinë. Është e kundërta. Refleksiviteti është rimendim i vazhdueshëm i dijeve, të cilat në një kohë mund të merren për të sigurta. I mbështetur në arsyen, ai nuk e kupton atë si “përfutës të dijeve të sigurta” (Giddens, 1990: 39-40). Kuptuar në këtë mënyrë ai është destabilizues i të gjitha sigurive dogmatike dhe burimeve të tyre.

2.1.3 E pavetëdijsmja

Nga ajo që u tha më sipër mund të kuptohet se jeta shoqërore dhe riprodhimi i saj mund të shpjegohen më së miri përmes vetëdijes praktike. Në fakt e tërë rutina shoqërore mirëmbahet në saje të inercionit përbrenda kësaj vetëdije. Veprimet ditore në masë të madhe merren për të vetëkuptueshme dhe nuk problematizohen fare nga vetëdija praktike. Nga ana tjetër, e pavetëdijsmja, ndonëse nuk është aktive në pjesën dërrmuese të jetës së përditshme, gjithsesi mbetet pjesë konstituive e shtresëzimit triadik të agjentit. Krahas konceptimit treshtresor të agjentit, edhe nocionin e të pavetëdijsmjes Giddens-i e huazon nga Freud. Për këtë të fundit, përvojat e ndrydhura fëmijërore, të depozituara në shtresën e pavetëdijes, manifestohen në trajta të ndryshme patologjike, prej të cilave më të shquarat janë neurozat. Rrjedhimisht vetë sjellja njerëzore në masë të madhe diktohet nga ato ndrydhje të hershme. Tek Giddens-i e pavetëdijsmja nuk shfaqet në trajta patologjike, por, mbi të gjitha, ka të bëjë me strukturën motivuese të agjentit, e për të cilën do të bëjmë fjalë në kuadër të modelit stratifikativ të veprimit.

Ndonëse nuk ka ndonjë vijë të qartë ndarëse ndërmjet vetëdijes praktike dhe asaj diskursive, megjithatë ndërmjet këtyre nga njëra anë dhe të pavetëdijsmjes nga ana tjetër ekziston një hendek. E pavetëdijsmja përbën atë pjesë të konstitucionit psikologjik të agjentit, tek e cila është e pamundshme qasje refleksive. Për Giddens-in, ekzistojnë dy arsye për këtë: së pari përvojat e hershme fëmijërore, i paraprijnë çfarëdo formimi të mëvonshëm të “kompetencës së diferencuar gjuhësore”, gjë që e cila bën që ajo të mbetet e papërthekueshme nga repertori konceptual dhe gjuhësor në përgjithësi dhe së dyti, e pavetëdijsmja përmban përvoja të ndrydhura me atë intensitet, që e pamundëson çfarëdo verbalizimi diskursiv (1984: 49).

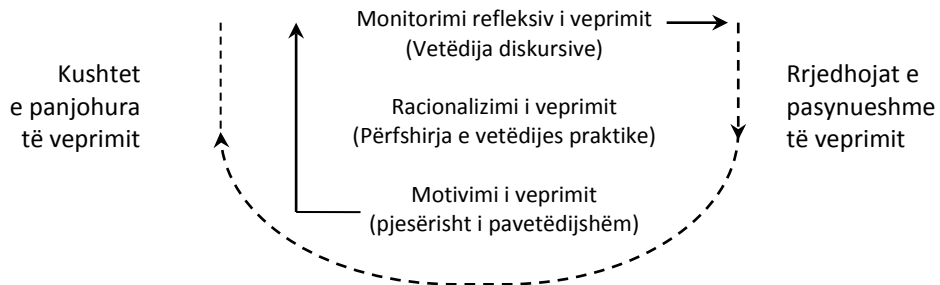
Përkundër këtij shtresëzimi ontologjik, Giddens-i megjithatë konstaton se agjencia nuk mund t’i atribuohet vetëm njëres prej këtyre shtresave, por tërë

konstitucionit anatomiko-psikologjik të agjentit, që vepron përbrenda një shtrirje të caktuar kohore dhe hapësinore. Me agjent, thotë Giddens-i, “nënkuptoje subjektin e përgjithshëm njerëzor të vendndodhur përbrenda një kohë-hapësire trupore (corporeal time-space) të një organizmi të gjallë” (po aty, 51). Arsyeja për ta definuar në këtë mënyrë buron nga mundësia e keqkuptimit që agjencia t’i projektohet vetëm pjesës së vetëdijshme të agjentit. Giddens-i është i vetëdijshëm për ndikimin që shtresa e pavetëdijshme luan në prodhimin e veprimit, përkatësisht agjencisë, prandaj edhe përkufizimin e çon në drejtim të përfshirjes së saj në këtë proces. Ajo është pjesë e tërësisë organike të agjencisë.

Për çështjen e motivimit, që është esencial për këtë shtresë ontologjike të agjentit, do të flasim më poshtë, në kuadër të modelit stratifikativ të veprimit.

2.2 Modeli i shtresëzuar i veprimit

Shpjegimi që Giddens-i ofron për veprimin është dukshëm më alternativ nga perspektiva por njëkohësisht mjaft eklektik për nga përmbajtja. Në përputhje me vetëdijen tri shtresorë të agjentit, për Giddens-in ekzistojnë edhe tri relacione që agjenti i ndërton me veprimin. Kjo reflektohet edhe në vetë natyrën stratifikative të veprimit. Loyal argumentonte se koncepti stratifikativ i Giddens-it për agjentin veprues pjesërisht është rezultat edhe i dekontekstualizimit të koncepteve të marra nga autorë tjerë, si p.sh.: e pavetëdijshmja e Freud-it dhe Ericson-it, vetëdija praktike e Wittgenstein-it si dhe vetëdija diskursive e Habermas-it (Loyal, 2003: 61). “Modeli stratifikativ i veprimit”, siç e quan Giddens-i konceptin e tij për veprimin, do të dukej kështu:



Burimi: Christopher G.A. Bryant & David Jary, (Eds.) *Giddens' Theory of Structuration* (New York: Routledge, (2011 [1991]), f. 9.

Si ‘monitorimi refleksiv i sjelljes’ ashtu edhe ‘racionalizimi i veprimit’ janë pjesë ose burojnë nga ‘vetëdija praktike’.¹³ Giddens-i konsideron se në shkollat tradicionale të mendimit shoqëror, termi refleksivitet, për shkak se ka shkaktuar ngatërresa të ndryshme teorike, i është ekspozuar shpërfilljes në rastin më të keq, ndërsa minimizimit të rolit të tij në rastin më të mirë. Megjithatë Giddens-i argumenton në favor të peshës së këtij koncepti për shkencat shoqërore duke e konsideruar të pazëvendësueshëm për nga roli (1976/1993: 120). Më poshtë le të shohim se si këto “procese subjektive” (Kaspersen) operojnë në mënyrë sinkronike përbrenda konstitucionit trupor dhe psikologjik të agjentit, për të prodhuar agjencinë.

2.2.1 *Monitorimi refleksiv i veprimit*

Njerëzit në mënyrë konstante reflektojnë për sjelljet e tyre. Refleksiviteti ka të bëjë pikërisht me karakterin qëllimor (intentional) të sjelljes njerëzore dhe këtu ‘intencionaliteti’ duhet kuptuar si *proces* dhe si tipar rutinor i sjelljes njerëzore. Për të argumentuar këtë, Giddens-i zhvillon disa akrobacione gjuhësore duke i eksploatuar teorikisht dallimet semantike të fjalëve ‘intention’, ‘purpose’, ‘goal’ dhe ‘aim’. E madje këto i ballafaqon edhe me termet, si ‘arsye’, ‘motiv’ dhe ‘shkak’. Ai i referohet kuptimit të ‘intention’ si qëllim, që lidhet me të ardhmen e afërt dhe, në përputhje me këtë kuptim, konsideron se jeta shoqërore dhe veprimet e çdoditshme në masë të madhe zhvillohen intencionalisht. Ose siç shprehet vetë ai:

¹³ Kur Giddens flet për monitorimin refleksiv, nganjëherë flet për atë të sjelljes (behaviour) siç është rasti me *New Rules of Sociological Method*, ose veprimet (action) si në *Central Problems in Social Theory*.

Të jesh qenie njerëzore është të jesh agjent qëllimor (purposive agent), që ka arsyet për aktivitetet e tij ose të saj duke qenë në gjendje që, po që së pyetet, të shpjegojë në mënyrë diskursive arsyet e dhëna (përfshirë këtu edhe të gënjerit për to) (1984: 3).

Duhet pasur parasysh se qëllimet e agjentëve nuk janë të ndara, të izoluara, të shkëputura nga rrjedha e përditshme e sjelljes. Përkundrazi janë krejtësisht të integruara në të, gjë që nuk ndodhë më termet tjera të sipërcekura, e të cilat për kontekste të caktuara shoqërore edhe mund të përdoren si sinonime. Prandaj edhe intencionaliteti është rutinor pasi që vet jeta e përditshme është intencionale.

Agjentët janë të aftë që kurdoherë të abstrahojnë nga rutina e veprimeve të përditshme dhe se me refleksionin e tyre ata janë në gjendje që t'i monitorojnë një gamë të gjerë ndërveprimesh shoqërore dhe jo vetëm sjelljen e tyre ndarazi (Giddens, 1979: 57). Kjo do të thotë se sjelljen dhe veprimet e tyre agjentët e analizojnë në kontekst më të gjerë të ndërveprimit shoqëror duke mos i reduktuar ato vetëm përbrenda strukturës së tyre kognitive dhe motivacionale. Siç ilustronte edhe Allan, se për të ndërvepruar më njëri-tjetrin, njerëzit duhet të përcjellin jo vetëm veprimet e veta por edhe të tjerëve, të jenë të vëmendshëm ndaj bisedës që ngjanë përgjatë ndërveprimit etj. (Allan, 2014: 400). Andaj i tërë konteksti i ndërveprimit shoqëror ku ndodhë veprimi i tyre i nënshtrohet monitorimit refleksiv.

Veç kësaj, refleksiviteti kuptohet jo thjeshtë si “vetëdije për veten” por si “monitorim i rrjedhave të vazhdueshme të jetës shoqërore”. Në këtë kuptim, agjentët monitorojnë në mënyrë të vazhdueshme sjelljet dhe veprimet e tyre, madje edhe në ato situata kur nuk do të mund të ofrojnë ndonjë shpjegim të arsyeshëm të veprimeve të ndërmarra, siç është rasti me veprimet gjatë “ndërveprimit të çdo-ditshëm trivial” (Giddens, 1993: 121).

Në këtë çështje Giddens-i i referohet asaj që Schütz e quan “stok i dijes”¹⁴, me ç’gjë nënkupton një formë të tillë të depozitimit të dijes, që është e qasshme nga agjenti

¹⁴ Në një këndvështrim tjetër, ‘stoku i dijes’ për Giddens është tërësia e rregullave dhe resurseve, të cilat përbëjnë dualitetin e strukturës shoqërore. Në fakt, ‘stoku i dijes’, ‘arsyeja e rëndomtë’ dhe ‘dija e

çdo moment kur atij i duhet të arsyetojë veprimet e tij. Kjo është ajo që Giddens e quan ‘racionalizim të veprimit, e për të cilin do të flasim në vijim.

2.2.2 *Racionalizimi i veprimit*

Për Giddens-in ‘racionalizimi i veprimit’ paraqet një tipar kronik të sjelljes së përditshme, një karakteristikë normale të sjelljes së agjentëve shoqërorë (1979: 57).¹⁵ Për të racionalizuar veprimin e tij, dhe këtu ky term nuk duhet marrë në kuptimin freudian (ndonëse edhe kjo mund të jetë çështja), agjenti i qaset “stokut të dijes” në dy trajta: si ‘dije e përbashkët’ (mutual knowledge) dhe si ‘arsye e rëndomtë’ (common sense). ‘Dija e përbashkët’ i referohet “skemave interpretuese, përmes të cilave agjentët e konstituojnë dhe e kuptojnë botën si kuptimplotë” ndërsa ‘arsyeja e rëndomtë’ duhet të kuptohet si “një trup pak a shumë i artikuluar i dijes teorike, përmes së cilës shpjegohen pse gjërat janë ashtu siç janë në botën natyrore dhe shoqërore”. Në thelb ‘arsyeja e rëndomtë’ ka karakter praktik, është mençuri e akumuluar e njerëzve të zakonshëm, buron nga veprimtaria e ekspertëve dhe si e tillë përbën një themel të fortë, mbi të cilin ndërtohet ‘dija e përbashkët’; gjithashtu besimet e arsyes së rëndomtë reflektojnë dhe mishërojnë perspektivat e zhvilluara nga ekspertët (Giddens, 1993: 121-2).¹⁶

Të formësuar nën ndikimin e dijeve dhe gjuhës së ekspertëve shkencorë, agjentët i arsyetojnë veprimet e tyre përmes të njëjtit diskurs. Në këtë mënyrë ata kontribuojnë në forcimin e paradigmes dominante përmes masivizimit të gjuhës së diskursit mbizotërues. Për shembull, raporti që agjentët ndërtojnë me ndonjë ndodhi natyrore, ta zëmë tërmetin,

përbashkët’ janë koncepte për të shënjuar ato që Peter Berger i quante ‘struktura plauzibile’, përmes të cilave njerëzit e rregullojnë dhe e administrojnë universin e tyre shoqëror.

¹⁵ Në po këtë pasazh, Giddens-i thotë se në bazë të racionalizimit të veprimit, agjenti mund t’i “shpjegojë” arsyet pse vepron ashtu si vepron duke dhënë arsye për sjelljet e tij. Kjo tregon një inkonsistencë në përdorimin e termeve, pasi që termin ‘shpjegim’ e përdorë për monitorimin reflektiv të sjelljes dhe vetëdijen diskursive.

¹⁶ Për Giddensin, ekspertë janë të gjithë ata, që kanë autoritetin lidhur me fushat e specializuara të dijes, si: klerikët, magjistarët, shkencëtarët, filozofët.

varet krejtësisht, ose në masë të madhe, nga arsyetimet shkencore. Kështu tërmeti kuptohet si lirim i papritur i energjisë në litosferë duke prodhuar një mori valësh sizmike. Si i tillë, mund të prodhojë efekte edhe të natyrave të ndryshme, si viktima në njerëz, kaose urbane, zhvendosje demografike, dëme materiale etj. Por, në një “kozmiologji alternative” këto do të mund të arsyetoheshin si ndëshkime nga perënditë. Mirëpo, ngaqë shkenca sot është i vetmi autoritet legjitim epistemik, përmes ekspertëve të saj, ajo prodhon ‘dijen e përbashkët’ ose ‘arsyen e rëndomtë’, që shprehur me gjuhën e Schütz-it paraqet ‘stokun e dijes’. Me fjalë tjera, kuptimi i racionalizimit tek Giddens-i përfshinë çdo koncepton ose shpjegim, i cili iu mundëson agjentëve t’i japin kuptim veprimeve të tyre (Johnson, 2008: 463).

Shpjegimet dhe arsyetimet që ofrohen nga agjenti nuk duhet lidhur domosdoshmërisht me konvencionet morale, normat shoqërore ose vlerat kulturore në kuptimin parsonsian të veprimit si rezultat i imperativëve të përbrendësuar normativë. Kjo për arsye se shpjegimet që agjenti ofron në mënyrë diskursive “qëndrojnë në relacion me disa tensione të racionalizimit të veprimit ashtu sikurse është i trupëzuar në rrjedhën e sjelljes së agjentit”. Këto tensione shpërfaqen në ato që Giddens-i i quan “zona të paqarta” të vetëdijes praktike, e cila qëndron ndërmjet racionalizimit të veprimit dhe stokut të dijeve të agjentit në njërin anë si dhe racionalizimit të veprimit dhe të pavetëdijshmes nga ana tjetër (1979: 57-8). Është pikërisht ky raport i dyfishtë i racionalizimit të veprimit që e konteston shpjegimin thjeshtësues të Parsonsit për veprimin si rezultat i imperativëve të përbrendësuar normativë. Nga jashtë asnjëherë nuk mund të kuptojmë nëse arsyetimi i dhënë nga agjenti njëmend është arsyeja, përkatësisht motivi, që e ka shtyrë drejt një veprimi të caktuar. Këtu përballemi me shumësinë semantike të termit racionalizim. Racionalizimi si formë e:

1. arsyetimit të motivit ku individi jep shpjegim në kuptimin e përgjegjësisë sociale në raport me tjetrin, ose atë që vet Giddens-i e quan “përgjegjshmëri morale e veprimit”,
2. formë e maskimit të motivit ku individi përpiqet t’i shmangët përgjegjësisë sociale, gjykimit shoqëror etj. përkitazi me veprimin e tij, dhe

3. në kuptimin Freudian të rehabilitimit psikologjik të agjentit dhe si justifikim i pamundësisë personale të tij.

Dy format e para janë të lidhura ngushtë me ‘stokun e dijes’ ose ‘dijen e përbashkët’ sipas Giddens-i, ndërsa forma e tretë është e kushtëzuar në masë të madhe nga e pavetëdijshmja, e cila bën që arsyetimet e agjentit të artikulojnë në trajtën e “efekteve zhvendosëse të pavetëdijes në proceset e vetëdijshme të kalkulimit racional” (po aty, 58).

2.2.3 *Motivimi i veprimit*

Për dallim nga *monitorimi reflektiv i veprimit* dhe *racionalizimi i veprimit*, *motivimi* ka karakter organizues të nevojave dhe dëshirave të njeriut. Mirëpo, ndryshe nga të kuptuarit e tij si shoqëruar i çdo akti të veçantë, ku çdo akt ka një motiv të vetin, *motivimi*, ashtu sikurse qëllimshmëria (intencionaliteti), duhet të kuptohet si procesual (Giddens, 1984: 50). Ai mbulon si pjesën e vetëdijshme të nxitjes ashtu edhe atë të pavetëdijshme. *Motivimi* “mbulon si situatat kur individët janë të vetëdijshëm për dëshirat e tyre, ashtu sikurse edhe ato kur sjellja e tyre është e ndikuar nga burime, të cilat nuk janë të qasshme nga e vetëdijshmja” (Giddens, 1976/1993: 90).¹⁷ Madje, *motivimi* i pavetëdijshëm është tipar tepër i rëndësishëm i sjelljes njerëzore. Për dallim nga *monitorimi reflektiv* dhe *racionalizimi*, ai nuk është i lidhur ngushtë dhe në mënyrë konstante me sjelljen në përditshmërinë sociale. Sjellja sigurisht se mund të jetë e motivuar, por motivet në këtë kuptim më shumë “ofrojnë plane ose programe, përbrenda të cilave manifestohet një seri e caktuar e veprimeve”. Sjellja dhe veprimi i agjentit social nuk janë vazhdimisht nën diktatin e motivit (Giddens, 1984: 6).

Për Giddens-in, teoria e motivimit është e rëndësishme për dy arsye: së pari, ajo mundëson lidhjen konceptuale ndërmjet racionalizimit të veprimit dhe kornizës së konvencioneve të trupëzuara në institucione dhe së dyti ajo ndërlidhet me kushtet e panjohura të veprimit. Këto të fundit manifestohen edhe përmes motiveve të

¹⁷ Termi i përdorur nga Giddens, është “wants” që në shqip e ka kuptimin edhe të nevojës edhe të dëshirës. Megjithatë përzgjedhja e termit “dëshirë” për përkthim ishte arbitrar, një cjtje e vogël erdhi edhe nga fakti që referencë për këtë term të Giddens është Freud. Por kjo fare nuk do të thotë se ekzistojnë ngjashmëri ndërmjet termeve, me të cilat operojnë këta autorë.

pavetëdijshme, të cilat më pas duhet të kundrohen në një trajtim ndërlidhës dhe krahasues me anën tjetër të diagramit, përkatësisht të ashtuquajturat “rrjedhjet e paqëllimshme të veprimit” (Giddens,1979: 59).

Monitorimi reflektiv i sjelljes ka të bëjë me dhënien e shpjegimeve përkitazi me veprimin, qoftë edhe vetvetes. Përmes tij agjenti mundet të reflektojë në raport me ‘stokun e dijes’ (Schütz), përkatësisht ‘dijen e përbashkët’ (Giddens-i) duke e tematizuar, relativizuar, kontestuar atë. Ndryshe nga ky raport reflektiv me ‘stokun e dijes’, përmes racionalizimit të veprimit agjenti ndërton raport praktik, instrumental dhe jorelektiv. Ai e merr atë për të mirëqenë dhe i referohet për ta racionalizuar veprimin, për ta bërë të kuptimshëm në kuadër të një konteksti të caktuar vleror dhe një situatë shoqërore specifike. Tek e fundit, ta kuptimsojë edhe ekzistencën e tij shoqërore. Pra, me monitorimin reflektiv veprimi shpjegohet, ndërsa përmes racionalizimit arsyetohet, kuptohet.

2.3 Siguria ontologjike, rutina dhe ndryshimi shoqëror

Realiteti shoqëror karakterizohet me rutinën, përkatësisht praktika të tilla shoqërore, në të cilat agjenti është i ingranuar me ose pa vullnetin e tij, me ose pa vetëdijen e tij. Në praktikat rutine shpjegimet dhe justifikimet verbale zakonisht janë të panevojshme ngase ato realizohen në bazë të dijeve të përbashkëta dhe mirëkuptimit të përbashkët. Arsyeja kryesore pse njerëzit synojnë mirëmbajtjen e rutinës është se ajo, për Giddens-in, iu ofron ndjenjën e sigurisë. Kjo nevojë është konstante antropologjike dhe në masë të madhe është e pavetëdijshme. Në këtë pikë Freud-i dhe Ericson-i bëhen pjesë e rëndësishme e teorizimit të agjencisë tek Giddens-i.

Nga këndvështrimi freudian, motivet dhe nevojat, që potencialisht sjellin ankth, ndrydhen për të kaluar në nivelin e pavetëdijes. Mirëpo e pavetëdijshmjia vazhdon të ketë ndikim në veprimet, sjelljet dhe praktikat e agjentit. Ndryshe nga Freud-i, për të cilin e pavetëdijshmjia reflektohet në forma të ndryshme në sjelljet e njeriut, si lapsuset, neurozat etj. tek Giddens-i, e pavetëdijshmjia është burim i motivimit të agjentit, që për funksion ka ingranimin e tij në rutinat e stabilizuara të jetës shoqërore për t'i garantuar sigurinë ontologjike. Këtë koncept Giddens-i e kishte huazuar nga Laing (1979: 219), ndërsa sistemin bazik të sigurisë e mori nga Kardiner (1979: 122). Ky sistem “i paraprinë kompetencës së diferencuar gjuhësore” dhe i referohet ideve të Ericson-it për zanafillën dhe natyrën e autonomisë trupore dhe besimit (Giddens, 1984: 52-60).¹⁸ “Jeta e përditshme ordinere [...] përfshinë një siguri ontologjike të themeluar në autonominë e kontrollit trupor përbrenda rutinës dhe përvojave të parashikueshme”. Karakteri i rutinizuar i shtigjeve, përgjatë të cilave individët lëvizin në kohë të kthyeshme të jetës së përditshme, nuk është se thjeshtë “ndodhë”. Ai është i “bërë që të ndodhë” (1984: 64). Në interpretimin e Sewell-it, “rutinizimi i aktiviteteve e mundëson ‘sigurinë ontologjike’, duke ndërtuar një kontekst të vetë-kuptueshëm, që i bënë të mundshme identitetet stabile dhe veprimet shoqërore të vetë-vetëdijshme” (2005: 272-3).

¹⁸ Giddens mbështetet tek Ericson, i cili e përpunon më sociologjikisht konceptin e ‘ego’-së freudiane dhe raportit të tij me shoqërinë, pra duke e vendosur atë në kontekst më të gjerë të ndikimeve të formave të diferencuara të organizimit social. Megjithatë, ndonëse fama shkencore e Ericsonit lidhet pikërisht me konceptin e ego-identitetit, Giddens lë anash pikërisht këtë koncept.

Nga ana tjetër, de-rutinizimi, siç shprehet Giddens-i, paraqet “çdo ndikim që vepron si kundërshtim ndaj karakterit të vetë-kuptueshëm të ndërveprimit të çdoditshëm” (1979: 220). Ai, pra, sfidon rutinën e jetës shoqërore duke i ndërprerë sekuencat e aktivitetit shoqëror, të cilat, përndryshe janë të ingranuara sistematikisht në seritë e pashkëputshme të jetës shoqërore. Në këtë mënyrë minohen praktikave të etabluara tradicionale dhe vet siguria ontologjike e ekzistencës shoqërore, e cila mirëmbahet përmes rutinës. Vet minimi i praktikave të standardizuara tradicionale bart mundësinë e ndryshimit. Giddens-i (1979: 220) identifikon tri lloje të rrethanave ku minimi i praktikave tradicionale shfaqë mundësi për ndryshim shoqëror: 1) ballafaqimet e ndryshme kulturore ose edhe fatkeqësitë natyrore, me ç’rast nuk vihet në pikëpyetje e tërë tradita shoqërore. Për rrjedhojë disa praktika tradicionale zëvendësohen me disa praktika tjera tradicionale; 2) dalja në sipërfaqe e një interpretimi inovativ të normave të etabluara shoqërore, siç është rasti me fenomenin e shkrim-leximit por edhe me lëvizjet e fuqishme shoqërore me kapacitet të thellë transformues që implikon zëvendësim të tërësishëm të një tradite me një traditë tjetër; 3) lloji i tretë i rrethanës, është specifik për Perëndimin dhe përfshinë shpërbërjen e traditës si formë të legjitimitetit dhe për rrjedhojë është burimi më i thellë i de-rutinizimit. Shprehjen më të lartë kjo rrethanë e gjenë në “epërsinë e historicitetit si model i veçantë i vetëdijes historike: mobilizim aktiv i formave sociale në kërkesën për transformim të vetvetes”.

Situatat kur rutina çorientohet, rrjedha e përditshme e jetës shoqërore shkëputet dhe vazhdimësia sistematike e ndërveprimit social ndërpritet, për Giddens-in quhen *situata kritike*.¹⁹ Ato “e shpërbëjnë në mënyrë radikale rutinën e zakonshme të jetës së përditshme” (1979: 124), e cila e mundëson sigurinë ontologjike.

Ndryshimi shoqëror si potencial gjendet në trajtë kontingjente në vetë procesin e riprodhimit shoqëror (Giddens, 1981/2015: 172). Giddens-i nuk e mohonte ndryshimin as në shoqëritë tradicionale. Ai konsideronte se ndryshimi në këto shoqëri është *inkremental*. Kjo do të thotë që “ndryshimi ndodhë për shkak të rezultateve të

¹⁹ Për të analizuar këto situata, Giddens mbështetet edhe tek analizat e psikologut të njohur social, Gustave Le Bon, psikologun dhe njëkohësisht të mbijetuarin e kampeve naziste të përqendrimit, Bruno Bettelheim si dhe psikiatrin William Sargant i njohur për trajtimet e tilla, si psikokirurgjinë, gjumin e thellë, terapinë elektrokonvulsive dhe terapinë e shokut me insulinë.

paqëllimshme të vet riprodhimit social”. Prototip i këtij ndryshimi është ai që ndodhë në gjuhë. Përdorimi i gjuhës është proces, në të cilin ndodhë riprodhimi i saj, mirëpo modifikimi i gjuhës është i pranishëm potencialisht në vet këtë proces të riprodhimit. Kjo është e evidente jo vetëm në rastet e sajimeve dhe shpërndarjeve të qëllimshme të neologjizmave, por edhe nga përdorimi i përditshëm i gjuhës. Një formë tjetër e ndryshimit në këto shoqëri ngjanë nga ndikimet e jashtme, si ndryshimet ekologjike, fatkeqësitë natyrore, proceset e ndryshme akulturuese gjatë kontaktit dhe komunikimeve ndërkulturale etj. (Giddens, 1979: 220)

Modeli zhvillimor (unfold model), e kundron ndryshimin social si “shfaqje progresive të veçorive, të cilat një shoqëri të caktuar presupozohet t’i ketë qysh nga zanafilla”. Ky model mbetet thelbësisht etnocentrik ngase mbështetet në gjeneralizimin e formave të caktuara të dominimit politik, ushtarak e ekonomik të Perëndimit ndaj pjesës tjetër të botës dhe karakterizohet me idenë e kontrastit dikotomik ndërmjet traditaes dhe modernes (po aty, 223, 223, 229), e që si të tilla në traditën sociologjike janë konceptualizuar në forma të ndryshme nga autorë të ndryshëm. Kështu, Maine fliste për kontrastin ndërmjet “statusit” dhe “kontratës”, Tönnies për atë të “bashkësisë” dhe “shoqërisë”, Weber-i për “statusin” dhe “klasën”, Spencer-i për “militaren” dhe “industrialen”, Cooley për “grupet primare dhe sekondare”, Radfield-i për “folkun” dhe “urbanen”, Becker-i për “të shenjtën” dhe “sekularen”, Parsons-i për “ekspresiven” dhe “instrumentalen”, Lasswell-i për “shoqërinë e marrëveshjes” dhe “shtetin e garnizonit” etj. Këto nocione, siç shprehej Mills-i, “shprehin tranzicionin historik nga bashkësitë rurale të kohës feudale në shoqëritë urbane të epokës moderne” (1959: 152).

Riprodhimi shoqëror në konceptimin e Giddens-it ndodhë në nivel të vetëdijes praktike, në shtresën e tillë të konstitucionit trupor e psikik të agentit, ku dijet, me të cilat ai operon, merren për të vetëkuptueshme dhe nuk reflektohet mbi to. Sa më reflektiv agentit, aq më të mëdha mundësitë e transformimit të rendit shoqëror. Megjithatë duke pasur parasysh nevojën ‘e pavarëdijshme’ të tij për ‘sigurinë ontologjike’, prirja për të mos reflektuar mbi dijet e përbashkëta shoqërore, has në rezistencë të pavarëdijshme përbrenda agentit. Mirëpo, ndryshimi shoqëror nuk buron vetëm nga vetëdija reflektive, përkatësisht aftësia e agentit që në mënyrë aktive të reflektojë mbi veprimet e veta dhe kushtet shoqërore të ndërveprimit ku ai është i përfshirë. Ajo që është më rëndësi në këtë

problematikë janë pikërisht rrjedhojat e paqëllimshme të agjentit, të cilat në një mënyrë ose tjetrën, mund të afektojnë strukturën dhe sistemin shoqëror.

“Rrjedhojat e paqëllimshme të veprimeve të qëllimshme”, siç i quan Giddens-i, janë tepër të rëndësishme për teorinë sociale (1976/1993: 84), sepse sistematikisht inkorporohen në procesin e riprodhimit të institucioneve me ç’rast ato më pas shndërrohen vet në kushte të reja të veprimit (1979: 59). Siç shprehet edhe Giddens-i:

rrjedha e veprimit prodhon konsekuenca, të cilat nuk janë synuar nga vepruesit dhe këto konsekuenca të paqëllimshme mund të shndërrohen në kushte të panjohura të veprimit... [H]istoria njerëzore është e krijuar nga aktivitete të qëllimshme por nuk është projekt i qëllimshëm (1984: 27)

Këto rrjedhoja janë rezultat edhe i pamundësisë nga ana e agjentit që të marr parasysh të gjitha variablat rrethore, të cilat, të futura në kombinime të caktuara, prodhojnë kushtet strukturore të veprimit. Edhe kur veprimi është tërësisht i qëllimshëm, duke pasur synime të definuara qartë, rrjedhojat e paqëllimshme janë evidente.

Rrjedhojat e paqëllimshme kanë funksion të dyfishtë: si riprodhimin e sistemit ashtu edhe transformimin e tij. Në kuptimin e parë, agjentët janë të pavetëdijshëm që përmes veprimit të tyre ngjanë riprodhimin, pasi që qëllimet e tyre subjektive janë përkthim kulturor i interesave dhe nevojave objektive të sistemit. Sistemi riprodhohet pikërisht në ngarendjen e agjentëve pas qëllimeve të tyre individuale. Agjenti mund të mos e ketë për qëllim riprodhimin, mirëpo ai ngjanë si rrjedhojë e paqëllimshme përgjatë rrjedhës së ndërveprimit shoqëror ku individët janë të përfshirë. Në kuptimin e dytë, rrjedhoja e një veprimi, sado e pasynuar të jetë nga agjenti, nga mënyra se si ndërvepron me rrethanat strukturore ku realizohet veprimi mund të prodhojë efekt transformues. Agjenti, sado i dijshtëm të jetë sipas Giddens-it, e ka të pamundshme që në kalkulimin e tij t’i përfshijë të gjithë faktorët mjedisorë ku ai e kryen një veprim. Pra, ai nuk i ka nën kontroll të gjitha ndryshoret shoqërore, të cilat futen në kombinim me strukturën kognitive dhe motivacionale të tij. Ai nuk e ka nën kontroll madje as vetë këtë ndërveprim të rrethanave objektive me qëllimet subjektive. Ky ndërveprim gjithmonë prodhon efekte të reja. Mirëpo, se sa këto efekte ingranohen në sistem për t’u bërë pjesë e ndryshimeve shoqërore, varet nga fakti se sa një shoqëri e ka të zhvilluar refleksivitetin

dhe sa është liberale. Sa më reflektive dhe liberale të jetë, dhe modernizmi si trajektore historike shoqëritë i bën të paktën më reflektive për Giddens-in, aq më dinamike dhe të ndryshueshme janë. Ndërsa nga ana tjetër, sa më pak reflektive të jetë shoqëria - dhe shembuj tipikë do të ishin shoqëritë tradicionale, përkatësisht paramoderne - efektet e paqëllimshme të veprimit mbesin të pahetueshme. E në rastin e shoqërive totalitare, këto efekte ndrydhen për të parandaluar çfarëdo ndryshimi shoqëror që kërcënon sistemin.

Giddens-i e mohon çfarëdo praninë të ligjeve të hekurta në realitetin social. Për të nuk ka kauzalitet universal në shkencat shoqërore. Agjentët janë të vetëdijshëm dhe të arsyeshëm dhe si të tillë vazhdimisht ndërhyjnë në rrjedhat dhe lidhjet e shumëfishta kauzale të shoqërisë. Meqenëse është vështirë që të analizohet kjo ndërhyrje e vazhdueshme e agjentëve, pikëpamjet për rregullsitë e ndryshimit shoqëror, janë të destinuara të mbesin fragmentare (Giddens, 1991/2011: 206). Kjo reflekton praninë e një doze të agnosticizmit sociologjik dhe aporisë teorike. Ndryshimi shoqëror ndodhë, por analizimi se deri në çfarë mase agjenti i (vetë)dijshëm shoqëror mund të ndërhyjë në rrjedhat shoqërore me dijen e tij, mbetet një lloj aporie filozofike ngjashëm me paradoksin e lëvizjes tek Zenoni.

Kapitulli tretë

3 STRUKTURA DHE SISTEMI

Ndonëse term me peshë të pakontestueshme në traditën e mendimit social dhe sociologjik, *struktura* mbetet një koncept, që i reziston përkufizimeve finale. Përkundër papërcaktueshmërisë, struktura vazhdon të operojë si një mjet gjuhësor metonimik, duke luajtur kështu rol të rëndësishëm në konstituimin e dijes dhe ligjërimit shkencor për shoqërinë (Sewell, 2005: 124-5). Diskutimet për strukturën kanë marrë forma nga më të ndryshmet, si: institucionale, relacionale, numerike dhe trupëzuese (Akram, 2012: 51).

Porpora (1989: ff. 195) identifikon katër mënyra të konceptimit të strukturës sociale. Së pari, struktura sociale e kuptuar si *modelim i sjelljeve agregate të stabilizuara përgjatë kohës*. Ky koncept lidhet ngushtë me eksponentë nga teoritë e Këmbimit (Homans), ose të Ndërveprimit simbolik, e veçanërisht kohëve të fundit Collins. Në këtë koncept struktura del të jetë thjesht si epifenomen i sjelljeve njerëzore dhe, si koncept, nuk mund të shpjegojë shumë fenomene makrostrukturore, si “deindustrializimi, pushteti dhe kriza ekonomike”. Sipas konceptit të dytë, strukturat kuptohen si *rregullsi të ngjashme me ligjin, që qeverisin me sjelljen ose faktet shoqërore*. Përfaqësues të këtij koncepti janë autorë nga tradita strukturale, si Peter Blau, Bruce Mayhew dhe Jonathan Turner-i e veçanërisht klasikun Durkheim-i. Sipas këtij koncepti faktet shoqërore janë të ndërlidhura ndërmjet vete përmes rregullsive të ngjashme me ligjin, rregullsi të cilat janë të vrojtueshme dhe të zbulueshme empirikisht. Koncepti i tretë, ai për strukturën si *sistem i marrëdhënive shoqërore përgjatë pozitive shoqërore*, lidhet me klasikun tjetër të traditës sociologjike, Marx-in. Për Porpora-n, përpos Marxi-t, në këtë koncept mund të përfshihen edhe autorë tjerë nga teoria e Ndërveprimit simbolik dhe asaj të Rrjetit. Madje edhe format patriarkale dhe racore të përjashtimit shoqëror mund të kuptohen si sisteme marrëdhëniesh ndërmjet pozitive shoqërore. Dhe së fundmi, koncepti i Giddens-it, sipas të cilit struktura konsiston në *rregulla dhe resurse*

kolektive, që e strukturojnë sjelljen, e që do të jetë objekti i trajtimit në këtë kapitull. Përndryshe, vetë Porpora strukturën e përkufizon si “marrëdhënie ontologjike objektive dhe ekstra-diskursive përgjatë pozitive shoqërore dhe gjërave shoqërore” (Poaty, 195).

Njëjtë sikurse që e diskutuam më lartë mungesën e dallimit të ‘vetëdijes praktike’ dhe asaj ‘diskursive’ në konceptet strukturaliste, edhe konceptin e strukturës, dualitetit të saj si dhe çështjen e dallimit me sistemin, Giddens-i i përpunon duke polemizuar me pikëpamjet e antropologut Lévi-Strauss-it dhe semiologut Saussure-it.

Ripërkufizimi i nocionit ‘strukturë’ nga Giddens-i, siç e pranon edhe vet ai, synon të jetë më i afërt me kuptimin që Lévi Strauss-i i jep këtij nocioni, gjithnjë duke mbajtur rezervat për kufizimet sociologjike që përmban kuptimi strukturalist për këtë nocion. Si për shembull, Giddens-i refuzon mohimin empirik që Lévi Strauss-i i bën nocionit të strukturës si model i konstruktuar nga vëzhguesi dhe përpiket të argumentojë për strukturën si “rend virtual”, që orienton praktikën individuale; po ashtu Giddens-i konsideron se strukturalizmit të Lévi Strauss-it i mungon koncepti i strukturës-si-strukturim; më pastaj, gjithnjë sipas tij, qasja e Lévi Strauss-it është e mjegullt për sa i përket strukturës si relacion ndërmjet elementeve të kundërta dhe rregullave të transformimit që prodhojnë ekuivalencë ndërmjet atyre elementeve; të dyja këto Giddens-i tenton t’i shkrijë në një tërësi, e cila kombinon ‘rregullat’ dhe ‘resurset’ përbrenda strukturës etj. (1979: 64).

Agjencia dhe struktura nuk e përjashtojnë, por përkundrazi e implikojnë, njëra-tjetrën në realitet. Ajo, struktura, ekziston vetëm në veprimet dhe ndërveprimet e individëve dhe i paraprinë si individëve të veçantë ashtu edhe veprimeve partikulare. Është produkt historik i krijuar nga ndërveprimi pararendës i agentëve, në të cilën kontribuon edhe veprimi i të së tashmes. Struktura shoqërore nuk është asgjë më tepër se sa praktikë e riprodhuar, e cila përsëritet në mënyrë të vazhdueshme dhe pikërisht për shkak të kësaj, ajo kuptohet si e natyrshme dhe e përhershme (Dornan, 2002: 307). Përndryshe, karakterin dinamik strukturës ia jep nocioni i strukturimit, ngase përmes këtij

neologjizmi “struktura konsiderohet si proces dhe jo si gjendje e qetë” (Sewell, 1992: 4).²⁰

Ekziston një ngjashmëri ndërmjet kuptimit të strukturës dhe lojës me rregullat e saj. Rregullat bëhen të dukshme vetëm në rast të sanksionimit të veprimit ose kur veprimi pason rregulla të caktuara (Johnson, 2008: 460). Edhe struktura shoqërore ka një ekzistencë “virtuale”, siç parapëlqen ta quajë vetë Giddens-i, pasi që ajo ekziston vetëm si “sjellje e riprodhuar e aktorëve të vendndodhur me qëllime dhe interesa të përkufizuara” (1993: 134). Ose siç argumentonte Bhaskar-i, strukturat shoqërore, ndryshe nga ato natyrore, nuk ekzistojnë pavarësisht aktiviteteve që ato i mundësojnë e as jashtë koncepcioneve që agjentët kanë për veprimet dhe të bëmat e tyre (2005: 42). Ajo është, nëse na lejohet të bëjmë një akrobacion gjuhësor, manifestim i padukshëm. Ajo që përpiqem të vë në pah përmes këtij oksimoroni, është fakti që struktura manifestohet vetëm përgjatë ndërveprimit shoqëror të agjentëve, në vetë veprimet e agjentëve si dhe në mënyrën se si ata mendojnë. Është e padukshme, ngase atë megjithatë nuk e shohim në ndërveprimet e përditshme shoqërore, por ajo është aty duke i strukturuar veprimet individuale dhe shoqërore të agjentëve si dhe mendimet e tyre. Strukturimi i veprimeve dhe mendimeve të agjentëve nuk duhet kuptuar si determinim, por si mundësim i tyre. Këtu kemi të bëjmë me atë që Varela e quan “agjentifikim i strukturës” (2001: 63), ku agjencia dhe struktura kuptohen si simbiotike, si dy anë të të njëjtit fenomen (Morrison, 2005: 312).

Ndërsa sistemet shoqërore, sipas Giddens-it janë:

përfshijnë marrëdhënie të rregulluara të ndërvarësisë ndërmjet individëve dhe grupeve, të cilat më së miri mund të analizohen si *praktika të rishfaqshme* shoqërore. Sistemet shoqërore janë sisteme të ndërveprimit shoqëror; si të tilla ato përfshijnë aktivitete të subjekteve njerëzore dhe ekzistojnë në mënyrë sintagmatike përgjatë rrjedhës së kohës. Sipas kësaj terminologjie, sistemet kanë struktura, ose më saktësisht tipare strukturore; ato nuk janë struktura në

²⁰ Sewell është historian social, i cili, tek Giddens, përkatësisht koncepti i tij për ‘dualitetin e strukturës’ gjen ngjashmëri të madhe me strategjitë teoriko-metodologjike të historianëve. Për të, ky koncept, përshkruan më së miri atë çfarë bëjnë jo vetëm historianët socialë, por edhe sociologët historikë dhe antropologët historikë, në praktikën e tyre shkencore.

vetvete. Strukturat janë domosdoshmërisht (në kuptimin logjik) karakteristika të sistemeve ose kolektiviteteve dhe *karakterizohen me 'mungesë të subjektit'*. Të studiohet strukturimi i sistemeve sociale do të thotë të studiohen mënyrat, sipas të cilave sistemi, përmes rregullave dhe resurseve si dhe rezultateve të paqëllimshme, prodhohet dhe riprodhohet në ndërveprim” (1979: 66). [nënvizimet e autorit]

Me nocionin e 'sistemit' Giddens-i synon të konceptualizojë marrëdhëniet konkrete të shfaqura përmes një rregullsie kohësisht të qëndrueshme të ndërveprimit shoqëror (Johnson, 2008: 466). Vetëm nëse sistemi kuptohet si marrëdhënie e modeluar e ndërveprimit shoqëror të shtrirë në kohë dhe hapësirë, nocioni i strukturës lirohet për të kryer detyra tjera konceptuale (Giddens, 2015/1981: 169). Ndryshe nga struktura, manifestimi i të cilës varet tërësisht nga rastet konkrete të ndërveprimit mikrosocial të agjentëve, sistemi ka ekzistencë objektive dhe shtrihet përtej kapacitetit të agjentëve për ta njohur në hollësi atë. Këto konstituojnë botën shoqërore, të cilën agjentët kanë prirje ta reifikojnë dhe në raport me të cilën ata prodhojnë ideologji të caktuara për ta mbështetur ose për ta luftuar (Johnson, 2008: 467). Ideologjitë, në këtë kuptim, kanë edhe funksion praktik, pasi që i japin kuptim raportit të agjentëve me botën dhe pozitën e tyre brenda saj. Siç do të shohim tek 'hermeneutika e dyfishtë', sociologët ndërhyjnë në këtë raport duke e shpjeguar atë. Nëpërmjet shpjegimit ata fusin koncepte të reja, të cilat artikulojnë kuptime deri atëherë të pashprehshme në praktika të caktuara shoqërore dhe kjo ndihmon në transformimin shoqëror.

Dallimi ndemjet 'strukturës' dhe 'sistemit', dallim pa të cilin nuk do të mund të zhvillohej koncepti i strukturimit (Giddens, 1979: 62), është qendror në teorinë e strukturimit. Ndryshe nga konceptet strukturaliste dhe funksionaliste, të cilat strukturën e kanë identifikuar me sistemin, Giddens-i thekson dallimin ndërmjet tyre duke i atribuuar sistemit vetëm 'tipare strukturuese' (2015/1981: 168-9). Sistemet shoqërore janë marrëdhënie të riprodhuara të individëve me kolektivitete dhe si të tilla janë të vendosura në kohë dhe hapësirë. Ndryshe nga struktura, e cila, ndër tjerash, karakterizohet edhe me 'mungesë të subjektit', në sisteme agjentët njerëzorë janë të përfshirë me aktivitetet e tyre të riprodhuara në kohë dhe hapësirë ku struktura është e

implikuar në mënyrë të ripërsëritshme (Giddens, 1984: 24).²¹ Në riprodhimin e sistemeve janë të përfshira edhe institucionet, si praktika të strukturuar shoqërore, që kanë një shtrirje kohore dhe hapësinore dhe që pranohen nga shumica e popullatës (Giddens, 1981/2015: 164).

Tek koncepti funksionalist dallimi, ndonëse i vobektë, ndërmjet sistemit dhe strukturës shpërfaqet në theksin që ata i vënë konceptit të “funksionit”. Struktura kundrohet si lloj i “modelimit të marrëdhënieve shoqërore ose fenomeneve shoqërore”, ndërsa sistemi si “funksionim i këtyre marrëdhënieve” (Giddens, 1979: 61), gjë që të rikujton pikëpamjen e Comte-it për analogjinë e tij të Statikës dhe Dinamikës në Sociologji me Anatominë dhe Fiziologjinë në Biologji. Megjithëse kjo ndarje analitike e jetës biologjike mund të jetë edhe empirike, si p.sh. kur një organizëm vdes ai pushon së frymuari por në një kuptim më specifik ai vazhdon së ekzistuari, sidomos në ato raste kur pjesët përbërëse të tij mund të studiohen edhe më pas. Por kjo nuk mund të ndodhë me jetën sociale, elementet strukturore të së cilës “pushojnë së ekzistuari në momentin kur ato pushojnë së funksionuar” (Giddens, 1979: 61; 2015/1981: 169). Kjo mënyrë funksionaliste e ndarjes ndërmjet strukturës dhe sistemit, sipas Giddens-it vetëm sa sforcon dualizmin e vjetër subjekt – objekt, ku struktura paraqitet si e “jashtme” për veprimin njerëzor dhe si burim i kufizimit të lirisë së subjekteve. Ndërsa ajo që ndodhë me konceptin strukturalist në të kuptuarit e strukturës, gjithnjë sipas Giddens-it, është se struktura nuk është modelim i pranive por kryqëzim i pranive me mungesat, me ç’rast kodet e nëntëshme nënkuptohen në konkretizimet e jashtme (1984: 16).

²¹ Ndërsa në *Central Problem in Sociological Theory* (f. 65) Giddens shkruan: “Strukturat nuk ekzistojnë në kohë-hapësirë, përpos në momentet e konstituimit të sistemeve shoqërore. Por ne mund t’i analizojmë këto struktura të “shtresuara-thellë” në kuptimin e kohëzgjatjes historike të praktikave që ato në mënyrë të ripërsëritur i organizojnë si dhe “gjerësinë” hapësinore të këtyre praktikave: sa të përhapura janë ato përgjatë një rangu instruksionesh. Praktikave të shtresuara-më-së-thelli, si konstituuese të sistemeve shoqërore në secilin prej këtyre kuptimeve, janë *institucionet*”. Ndërsa për sistemet shoqërore në shkruan: “Sistemet shoqërore, për dallim nga struktura, ekzistojnë në kohë-hapësirë dhe janë të konstituara përmes praktikave shoqërore. I kuptuar në këtë kuptim të gjerë, koncepti i strukturës shoqërore i referohet *marrëdhënieve* të riprodhuara të *veprimit*: me fjalë tjera, [iu referohet] atyre “marrëdhënieve, në të cilat ndryshimet në një ose disa pjesë përbërëse inicijojnë ndryshime në pjesë tjera përbërëse dhe, për pasojë, këto ndryshime prodhojnë ndryshime në ato pjesë, ku fillimisht kishin ndodhë ndryshimet e para” (po aty).

Ky dallim që përftohet në të kuptuarit e strukturës nga këto dy tradita sociologjike është shumë me rëndësi për Giddens-in, ngase i mundëson të integrojë në teorinë e strukturimit si dimensionin sintagmatik, pra “modelimin e marrëdhënieve shoqërore në kohë dhe hapësirë, përfshirë këtu edhe riprodhimin e praktikave shoqërore”, ashtu edhe dimensionin paradigmatic, përkatësisht “rendin virtual të ‘mënyrave të strukturimit’ të përfshira në atë riprodhim”. Në këtë kontekst, Giddens-i vazhdon:

[N]ë analizat shoqërore struktura i referohet tipareve strukturuese që lejojnë ‘lidhjen’ e kohë-hapësirës në sistemet sociale, tipare këto që mundësojnë ekzistimin e praktikave të ngjashme shoqërore përgjatë linjave të ndryshme të kohës dhe hapësirës, të cilat iu japin atyre trajtë ‘sistemike’. Të thuhet se struktura është ‘rend virtual’ i relacioneve transformuese do të thotë se sistemet shoqërore si praktika sociale të riprodhuara nuk kanë ‘struktura’ por ‘tipare strukturuese’ të shfaqura dhe se struktura ekziston si prani kohë-hapësirë vetëm në manifestimin përbrenda këtyre praktikave dhe si gjurmë kujtimore, që orienton sjelljen e agjentëve të dijshëm shoqërorë (1984: 17).

Kështu, për Giddens-in, me nocionin e *sistemit* dhe *strukturimit* mund të bëhet shumë më mirë e tërë ajo, me të cilën është tentuar të arrihet përmes nocionit të “strukturës” në përdorimin ortodoks të Sociologjisë (po aty, 19).

Thënë përmbledhtazi, struktura është përbërje e rregullave dhe resurseve të organizuara në mënyrë të përsëritshme dhe që ekziston virtualisht ‘jashtë kohës dhe hapësirës’, përpos në rastet e konkretizimit dhe koordinimit të saj si gjurmë e kujtesës. Sistemi paraqet marrëdhëniet e riprodhuara ndërmjet aktorit dhe kolektivitetëve, të ndodhura në kohë dhe hapësirë. Ndërsa strukturimi paraqet kushtet që qeverisin riprodhimin e sistemit (Giddens, 2015/1981: 172). Ekziston një lidhje ndërmjet sistemit, strukturimit dhe strukturës. Sistemi, i cili përbëhet nga institucionet kryesore të shoqërisë: administrimi ligjor, shtresëzimi klasor, ekonomia etj. mirëmbahet nga strukturimi. Strukturimi nga ana tjetër paraqet ndërveprimin e agjentëve me sistemin. Besimi se ekziston një strukturë në përputhje me dijet e përbashkëta, implicite, siguron riprodhimin e pikërisht asaj shoqërie, që mbështetet në një strukturë të tillë.

3.1 Gjuha si metaforë e strukturës

Mbase nga shembujt më ilustrues që Giddens-i përdorë në argumentimet e tij për strukturën, përkatësisht dualitetin e saj, është ai i gjuhës (po aty, 170; 1979: 77-8). Madje për Craib-in, ndonëse Giddens-i më vonë tërhiqet nga kthesa linguistike në filozofinë moderne, analogjia me gjuhën për të shpjeguar raportin e agjencisë me strukturën mbetet qendror (1992: 41). Për të konkretizuar argumentin e tij, Giddens-i mbështetet në gjuhësinë strukturaliste të Saussure-it. Këtu s'bëhet fjalë për kuptimin që Saussure-i i jep strukturës, si raport i pjesës me tërësinë. Ajo çfarë i intereson Giddens-it është mënyra se si funksionon gjuha dhe në mënyrë analoge me këtë të shpjegojë dualitetin e strukturës shoqërore dhe elementet përbërëse të saj: rregullat dhe resurset. Fillimisht, gjuha nuk ekziston në kohë dhe hapësirë. Ajo ekziston vetëm në aktet e veçanta të të folurit ('speech acts'), të cilat janë të vetmet që ekzistojnë në kohë dhe hapësirë. Afërmendsh që subjektet e përfshira në komunikim verbal duhet të njohin, jo vetëm rregullat e gjuhës dhe përdorimit të saj, por edhe leksikun, i cili iu mundëson atyre të jenë pjesë e komunitetit, përkatësisht shoqërisë. Çështja është se i tërë leksiku ekzistues i një gjuhe dhe tërë rregullat e përdorimit të saj është e pamundshme të gjejnë vend në një kontekst verbal komunikimi. Se cilat rregulla përdoren dhe cilat fjalë shfrytëzohen për të kumtuar mesazhin varet nga konteksti, tematika, agjentët e përfshirë etj. Mirëpo, ndonëse të gjitha rregullat dhe i tërë leksiku nuk mund të gjejnë vend në një kontekst komunikimi, pasi që një gjë e tillë është edhe literalisht e pamundshme dhe, në fakt, e pakuptimtë, është pikërisht kjo mungesë ajo që i jep kuptim aktit të të folurit. Kjo është ajo që Saussure-i e quan 'tërësi e munguar', e cila i referohet tërë asaj pjese të gjuhës që mungon në komunikim dhe përmes së cilës kuptimësohet komunikimi konkret. Supozohet, po ashtu, të jetë e njohur dhe e përvetësuar nga subjektet e angazhuar në komunikim, si kusht që të artikullohet ose kuptohet një fjali.

Pra, kemi të bëjmë me një relacion të aktit të të folurit si 'prani' me gjuhën si 'mungesë', përkatësisht dallimin e Saussure-it ndërmjet *langue* dhe *parole*. Siç sugjeronte edhe Sewell, "struktura është për praktikën, ajo çfarë është *langue* për *parole*" (1992: 6). *Langue* është tërësia e rregullave abstrakte, e cila mundëson prodhimin e saktë gjuhësor të fjalive, përkatësisht mundëson të folurit konkret, që Saussure-i e quan *parole*. Pra,

langue është ‘mungesa’, që e mundëson *parole*-in si ‘prani’. Edhe struktura në pikëpamjen e Giddens-it ekziston “virtualisht” si tërësi rregullash dhe resursesh si dhe parimesh që e mundësojnë praktiken shoqërore. Siç shprehej Giddens-i: “edhe këmbimi më trivial i fjalëve e implikon folësin në historinë e gjatë të gjuhës, përmes së cilës formulohen fjalët si dhe njëkohësisht e përfshinë në riprodhimin e vazhdueshëm të po asaj gjuhe” (Giddens, 2015/1981: 173).

Pra, gjuha nuk ekziston si realitet objektiv në botën e jashtme e as nuk qëndron e pavarur nga situatat konkrete të të folurit dhe të shkruarit. Përmes gjuhës, prodhohen aktet e të folurit, të cilat marrin formë në kontekste të caktuara të komunikimit verbal. Mirëpo, pikërisht ky moment i prodhimit të aktit specifik të të folurit është edhe moment i riprodhimit të gjuhës (po aty, 173). Pra, gjuha riprodhohet në aktin e të folurit, përkatësisht gjatë përdorimit të saj nga agjentët shoqërorë ndonëse ky nuk është qëllimi i tyre. Qëllimi i vërtetë i tyre është komunikimi (Johnson, 2008: 462). Struktura, siç shprehet Giddens-i, ekziston “në mënyrë paradigmatiche si tërësi e munguar e diferencave”, përkohësisht e ‘pranishme’ vetëm përgjatë konkretizimit të saj në momentet e konstituimit të sistemeve shoqërore (1979: 64). Kjo bën që struktura të këtë ‘ekzistencë virtuale’, një kuazi-referim ky sipas Lizardos, në trajtë të “gjurmëve të kujtesës në trurin njerëzor” ose si “konkretizim në aktet e të folurit”, në “shkrim” etj. Këtë mënyrë të kuptimit të strukturës Lizardo e quan “josubstancialitet i strukturës” dhe sipas kjo e zmbrajs Giddens-in nga të kuptuarit metodologjik, që Lévi-Strauss-i ia atribuon nocionit të strukturës. Me fjalë tjera, është “ontologjizim i nocionit të strukturës”, pasi që i referohet objekteve materiale dhe kapaciteteve të trupëzuara, të cilat gëzojnë status real. Prandaj edhe Lizardo e quan ‘strukturalizëm ontologjik’ (2010: 663-4).

3.2 Dualiteti i strukturës

Teoria e strukturimit²² mbështetet fuqishëm në konceptin e dualitetit të strukturës, term ky me të cilin Giddens-i mëton të sfidojë termin konvencional të dualizmit. Përmes

²² Për teorinë e strukturimit si projekt, Giddens ishte frymëzuar në Karolinën Veriore, e cila për të ishte një zbuluesë. Aty ai kishte vërejtur kufizimet e forcës shpjeguese të sociologjisë së vjetër strukturore të

këtij koncepti kësaj teorie i mundësohet distancimi i tërësishëm nga dualizmi klasik strukturalist i sinkronikes dhe diakronikes, përkatësisht ndarjes comteiane ndërmjet statikës dhe dinamikës. Po ashtu kjo teori distancohet edhe nga reduktimi i funksionit të strukturës në karakterin shtrëngues, përkatësisht kufizues, duke parë paralelisht edhe funksionin mundësues të saj. Përpos rivlerësimit sociologjik të strukturës dhe dallimit konceptual të saj nga sistemi, që njihen si momente kyçe teorike tek Giddens-i, një moment tjetër po aq i rëndësishëm është edhe nevoja e rikonceptualizimit të strukturës. Nocionet konvencionale të strukturës sociale, siç thoshte edhe Rob Stones, “tentonin t’i eskivonin ose të minimizonin radikalisht rolin e fenomenologjisë dhe hermeneutikës” (2005: 5). Meqë fenomenologjia dhe hermeneutika e fuqizojnë pozitën e agjentit, këto disiplina Giddens-i përpiqet t’i integrojë në teorinë e tij strukturimit. Përpos kësaj, Giddens-i synon të tejkalojë edhe dualizmin klasik në teorinë sociale: subjekt – objekt, individ – shoqëri, veprim – strukturë, përmes rikonceptualizimit të strukturës si duale në funksionin e saj, ose siç e quan vet Giddens-i: *dualitet i strukturës* (1984: xxi).

Dualiteti i strukturës është tepër i rëndësishëm për teorinë e strukturimit dhe si i tillë konsiston në faktin se “tiparet e strukturuese të sistemeve sociale janë medium por edhe rezultat i praktikave që ato në mënyrë të ripërsëritur i organizojnë” (po aty, 25). Ajo ka të bëjë me vetëdijen e brendshme të vepruesit dhe realitetin e jashtëm të rregullave shoqërore. Në këtë kuptim struktura dhe agjencia përplotësohen, kushtëzohen dhe kuptimësohen reciprokisht. Është e pamundshme ta mendojmë strukturën pa agjencinë dhe anasjelltas, agjencinë pa strukturën. Ky është argumenti qendror në refuzimin e dualizmit ortodoks në Sociologji. Struktura dhe agjencia janë dy anë të së njëjtës medalje. Ato nuk janë entitete të ndara fikse por konstituuese të njëra tjetrës.

Dualiteti i strukturës konsiston në faktin e të qenit i dyfishtë në funksionin e saj: ajo ka funksionin e “kufizimit”, me të cilin, siç pamë, në vazhdimësi është identifikuar në

Evropës që fokusohej në klasën dhe autoritetin. Revolucioni në jetën e përditshme, si hipit, lëvizjet e reja shoqërore përfshirë këtu studentët dhe lëvizjet anti-vietnam etj. tejkalonin pra, fuqinë shpjeguese të Sociologjisë evropiane aq sa edhe të së Majtës evropiane. Shih Christofer G.A. Bryant dhe David Jary, “Coming to terms with Anthony Giddens”, në *Giddens’ Theory of Structuration. A Critical Appreciation* (New York: Routledge, 1991/2011), f. 5.

traditën ortodokse të sociologjisë, por edhe të “mundësimit” (po aty, 25).²³ Është pikërisht funksioni i “mundësimit” tek struktura që e veçon Giddens-in në ndërmarrjen e tij teorike. Kjo i lejon atij të zhvillojë tutje projektin e tij të strukturimit përkitazi me lirimin e agjentit social nga kufizimet objektivistë të Funkcionalizimit dhe Strukturalizmit. E kuptuar kështu, struktura tashmë nuk mund të jetë e “jashtme”, ose tërësisht e jashtme, për individët; përkundrazi, e konkretizuar dhe artikuluar përmes praktikave sociale, ajo bëhet më shumë e “brendshme” se sa e jashtme në kuptimin durkheimian. Ngase “strukturat nuk kanë ekzistencë të pavarur nga dija që agjentët kanë për atë se çka bëjnë në aktivitetin e çdoditshëm shoqëror” (po aty, 26). Sipas Giddens-it:

dualiteti i strukturës ka të bëjë me karakterin thelbësisht rishfaqës të jetës shoqërore dhe shpreh varësinë e dyanshme të strukturës dhe agjencisë. Me konceptin dualitet i strukturës mendoj në atë se tiparet strukturore të sistemeve sociale janë si medium ashtu edhe rezultat i praktikave që i konstituojnë ato sisteme (1979: 69).

Siç sugjeronte edhe Rob Stones, se dualiteti i strukturës si medium dhe si rezultat nënkupton “një lidhje komplekse dhe të ndërmjetësuar të asaj që është atje-jashtë në botën sociale dhe asaj që është këtu-brenda në fenomenologjinë e mendjes dhe trupin e agjentit” (2005: 5). Struktura ndërfutet në individin duke u bërë pjesë e tij aq sa edhe agjencia. Ajo bëhet pjesë e gjendjes refleksive ashtu edhe asaj para-refleksive të agjentit, strukturës motivacionale të tij e po ashtu edhe e dijes (po aty, 184).

Me natyrën duale të strukturës, Giddens-it e shkarkon atë nga pesha e determinizmit shoqëror, të cilin e hasim në konceptcionin strukturalist. Ndërmjet voluntarizmit individualist dhe strukturalizmit determinist, dualitetit strukturor i ofron lirinë e munguar agjentit dhe ruan ndikimin formësues të strukturës.

Struktura:

²³ Megjithatë kjo tashmë është një “përgjigje hegjemonike”, siç e quan López, në pyetjen rreth strukturës shoqërore. Përpos Giddensit janë edhe një mori autorësh tjerë që flasin për karakterin kufizues dhe mundësues të strukturës shoqërore, si: Archer: *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Alexander: *Neofunctionalism dhe Action and Its Environments*, Bhaskar: *The Possibility of Naturalism: a Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Sewell: ‘A theory of structure: duality, agency and transformation’ në *American Journal of Sociology*, 98:1, 1-29, etj.

Medium + rezultat

Kufizuese + mundësuese

3.3 Rregullat dhe resurset

Në mënyrë që të mundësojë një distancim të matur nga karakteri mekanik i përdorimit ortodoks në Sociologji të termit strukturë, Giddens-it konsideron se struktura, përpos dualitetit, konsiston edhe në dy përbërës themelorë: rregullat dhe resurset. Këta dy përbërës përdoren nga agjentët përgjatë angazhimit të tyre në praktikën e çdoditshme shoqërore. Ato e mundësojnë ndërveprimin shoqëror dhe ekzistojnë në trajtë të gjurmëve të kujtesës dhe kanë karakter jorefleksiv. Përdorimi i rregullave dhe resurseve nga agjentët nuk bëhet me qëllim të riprodhimit të strukturës shoqërore, por me qëllim të funksionimit dhe integritetit shoqëror të individit.

Giddens-i (1984: ff. 17) ravigjzon pesë mënyra të ndryshme të përdorimit të nocionit të rregullit: 1) përdorimi në kuptimin e rregullave të lojës, me të cilin Giddens-i nuk pajtohet tërësisht pasi që rregullat e jetës shoqërore i nënshtrohen një game të gjerë të kontestimit kontekstual; 2) trajtimi i rregullave si singulare, të cilat mund të lidhen me shembuj specifikë ose pjesë të sjelljes, gjë që për Giddens-in është çorientuese pasi që praktikën shoqërore mirëmbahen në sajë të një raporti të ngushtë me tërësi të ndryshme rregullash të ndara jo në mënyrë të qartë; 3) rregullat nuk mund të conceptualizohen pavarësisht resurseve, përkatësisht relacioneve transformuese të inkuorporuara në prodhimin dhe riprodhimin e praktikave shoqërore; 4) rregullat implikojnë “procedurat metodologjike” të ndërveprimit social; 5) rregullat kanë dy aspekte: konstituimin e *mendimit* dhe *sanksionimit* e mënyrave të sjelljes shoqërore.

Giddens-i (po aty, ff. 19) identifikon tri forma të ndryshme të manifestimit të rregullave në jetën e përditshme sociale: 1) manifestimi përmes shprehisë dhe rutinës – megjithëse shprehitë dhe praktikën rutinore të jetës shoqërore nuk duhet kuptuar si rregulla në kuptimin e ngushtë të fjalës; 2) rregullat si forca *konstituive* dhe *rregulluese* në jetën shoqërore – këto duhet parë si dy aspekte të një rregulli: njëri aspekt ka të bëjë me konstituimin e kuptimit, ndërsa aspekti tjetër ka të bëjë me sanksionimin e praktikës. Ky aspekt i dyfishtë i rregullit mund të ilustruhet me lojën e shahut, me ç‘rast të flasësh

për rregullat e lojës do të thotë të flasësh për vet atë që e bën lojën si të tillë, por përbrenda vet lojës ato rregulla për lojtarët kanë saktësisht karakterin sanksionues; 3) rregullat si formula të gjeneralizueshme – duhet kundruar si procedura të gjeneralizueshme që mund të aplikohen në një gamë të caktuar të konteksteve dhe ngjarjeve. Termi procedurë është i nevojshëm pasi që lejon një vazhdimësi metodike të aplikimit të së njëjtës formulë në sekuencën e zhvillimeve dhe ngjarjeve. Siç shprehet edhe vet Giddens-i, “rregullat janë procedura të veprimit, aspekte të *praxis-it*”.

Dy pyetje që qartësojnë tutje problemin e rregullave parashtrohen nga Giddens-i: si ndërlidhen këto formula me praktikat në të cilat angazhohen agjentët socialë dhe çfarë lloje të formulave janë më të rëndësishme për qëllimet e analizave shoqërore? Përkitazi me pyetjen e parë, Giddens-i thekson se “të informuarit për rregullat sociale, shprehur para së gjithash dhe më së shumti në vetëdijen praktike, paraqet bërthamën e asaj “dijeje”, që e karakterizon agjentin njerëzor”. Shumë prej asaj çka dinë agjentët socialë në jetën e tyre të përditshme shoqërore - dhe sipas Giddens-it ata janë “tepër të dijshëm” - ka karakter praktik dhe jo teorik, ndërsa dija për procedurën, përkatësisht zotërimi i teknikave për të ‘bërit’ e veprimtarisë shoqërore, në fakt ka karakter metodologjik (po aty, ff. 21).

Ndërkaq, rregullat që janë tepër të rëndësishme për analiza në teoritë sociale kanë të bëjnë me aktivitetin e çdoditshëm dhe që luajnë rol kyç në strukturimin e jetës së përditshme. Ato do të dukeshin si në vijim:

intensive të dobët	:	të nënkuptueshme	:	joformale	:	me sanksionim
cekëta të fortë	:	diskursive	:	formalizuara	:	me sanksionim

Një nga shembujt që Giddens-i ofron për ilustrimin e këtyre rregullave, janë rregullat e gjuhës. Agjentët socialë nuk mendojnë për këto rregulla kur i formulojnë fjalitë ngase i marrin si të nënkuptueshme, por përmes tyre iu mundësohet artikulimi i mendimeve dhe në këtë mënyrë ata zhvillojnë një bisedë shoqërore dhe tek e fundit, një praktikë sociale. Kështu vepruesit socialë i riprodhojnë rregullat gjuhësore dhe rrjedhimisht tërë sistemin linguistik. Ngjashëm me këto janë të gjitha ato rregulla që janë

triviale në dukje por që janë të implikuara thellë në prodhimin dhe riprodhimin e praktikave shoqërore. Si të tilla, ato janë të zotëruara vetëm në mënyrë të nënkuptueshme nga ana e vepruesve socialë - pra njëjtë sikur rregullat e gjuhës - në kuptimin që përmes tyre ata dinë si të “shkojnë tutje”, por pa reflektuar rreth tyre. Ndonëse janë rregulla të paformalizuara, ndikimi i tyre nuk bën të shpërfillet. Siç thotë edhe Giddens-i:

Sigurisht se ligjet janë tipi i rregullave shoqërore me forcën më të madhe sanksionuese dhe se në shoqëritë moderne ato i kanë shkallët e ndëshkimit të përshkruara formalisht. Megjithatë, do të ishte një gabim serioz që të nënvlerësohet forca e sanksioneve joformalisht të aplikuara në praktikën e llojllojshme të jetës së përditshme (po aty, 25).

Për më tepër, në kundërshtim me mendimin e një kategorie analistësh socialë, Giddens mendon se këto rregulla, ndonëse jo të reflektuara në mënyrë diskursive dhe jo të definuara formalisht, kanë ndikim më të madh në riprodhimin e praktikave shoqërore se sa edhe vet ligjet, përkundër forcës sanksionuese që formalisht e kanë të definuar (po aty, 22). Duket se mosreflektimi për rregullat sociale, që agjenti i merr si të vetëkuptueshme, ka të bëjë para se gjithash me ‘sigurinë ontologjike’ që ai synon ta ruajë ose ta arrijë. Qasja diskursive ndaj rregullave sociale nënkupton menjëhershëm edhe interpretimin e tyre, ndërsa interpretimi i tyre mund të pasojë me ndryshim në zbatim të rregullave dhe sigurisht se kjo prodhon ankth tek agjenti. Prej këtui mund të kuptohet qartë edhe inercioni shoqëror që përgjithësisht i karakterizon agjentët socialë në praktikën e tyre të çdoditshme shoqërore.

3.3.1 Llojet e rregullave: konstitutive dhe rregullative

Giddens-i i identifikon dy lloje të rregullave shoqërore: ato me karakter konstitutiv dhe me karakter rregullativ. Të parat e ndërtojnë, përkufizojnë ose e krijojnë realitetin shoqëror, ndërsa të dytat e administrojnë, qeverisin dhe e organizojnë atë. Përveç kësaj, këto të fundit kanë karakter edhe sanksionues. Përmes forcës sanksionuese, ato e ruajnë realitetin shoqëror sipas përkufizimit të rregullave konstitutive. Një shembull me lojën e futbollit, mbase edhe do të na ndihmonte në qartësim të kësaj çështje. Futboli është lojë, e cila i ka rregullat e saj konstitutive, të cilat e përkufizojnë duke e bërë

njëkohësisht të dallueshme prej lojërave tjera, si p.sh. basketbolli, volejboli, ragbi etj. Kjo dallueshmëri i jep edhe fizionominë e veçantë. Nga ana tjetër, rregullat me karakter rregullativ e bëjnë të mundshme lojën e futbollit përbrenda standardeve të vendosura nga rregullat konstitutive. Prandaj, pasimi është obligativ për lojtarët, ndërsa mospasimi shoqërohet me sanksionim.

Sigurisht se jeta shoqërore është shumë më e komplikuar se një lojë futbollit, mirëpo ngjashëm me lojërat sportive, realiteti social është i ndërtuar me të dy këto lloje të rregullave. Për shkak se ai është dukshëm më i ndërlikuar, edhe vetë rregullat në shumë prej sferave shoqërore nuk janë, dhe nuk mund të jenë, krejtësisht të saktësuara dhe të përkufizuara. Po ashtu, edhe interpretimi dhe aplikimi i tyre nuk është krejtësisht i qartë. Kjo për shkak se agjentët jo gjithmonë janë konsistentë në përkufizimet e tyre që i bëjnë situatave shoqërore gjë që prodhon ambiguitet të vazhdueshëm (Johnson, 2008: 465).

Këtu mund të sjellim ndërmend dy kritika, të cilat vënë në pa papërcaktueshmërinë e jetës shoqërore dhe pamundësinë që ajo të sistemohet përbrenda kornizave normative dhe konceptuale: situacionizmi dhe dekonstruksionizmi derridian. I pari artikulon laramaninë e pafundme të jetës shoqërore duke theksuar forcën determinuese të situatave shoqërore, të cilat mbesin të pareduktueshme dhe të papërthekueshme, jo vetëm përmes sistemeve logjike të tipit hegelian, ose teologjike të formave të ndryshme religjioze, por edhe sistemeve të ndryshme teorike, përfshirë ato sociologjike. Individu nuk mund të sillet konform prerogativave të ndryshme morale, sado universale qofshin ato, por në përputhje me presionin rrethanor të situatave, të cilat ai nuk e ka as fuqinë t'i zgjedhë. Së dyti, Derrida, në kritikën e tij rreth gjuhës, vë në pah karakterin polisemik të saj, e cila në përdorimin e përditshëm qarkullon kuptime të ndryshme prej asaj që agjenti mëton të përçojë ose të pranojë. Kjo prodhon situata ku agjentët e përfshirë në komunikim angazhohen në një luftë të heshtur të përkufizimit të koncepteve dhe të situatës. Mirëpo, ajo që është më e rëndësishme për kontekstin tonë, agjentët angazhohen në proces të përzgjedhjes së kuptimit në kuadër të shumësisë semantike të nocioneve të përdorura në komunikim. Dhe ky proces i përzgjedhjes diktohet nga motivet dhe interesat e agjentëve dhe është krejtësisht subjektiv, gjë që e bën komunikimin të amullt. Në këtë kuptim, komunikimi nuk arrihet vetëm si mirëkuptim por edhe si keqkuptim. Siç argumentonte edhe Johnson, “pavarësisht përmasave të zgjeruara

të dijës implicite, të cilën e ndajnë së bashku pjesëmarrësit, jeta shoqërore është e stërmbushur me keqkuptime dhe mosmarrëveshje për sa i përket asaj se çfarë ndodhë dhe se çfarë rregullash duhet zbatuar” (po aty, 466).

Dy shembujt e lartpërmendur pahtësojnë ndërlikueshmërinë e realitetit shoqëror dhe kufizimin e metaforave të lojës për shoqërinë.

3.3.2 Llojet e resurseve: alokuese dhe autoritative

Giddens-i refuzon konceptimin klasik të pushtetit si i reduktuar në vullnet dhe aftësi për të realizuar qëllime të caktuara nga ana e subjektit kundrejt objektit, përkatësisht “botës-objekt”. “Në kuadër të sistemeve shoqërore të vazhdueshme në kohë dhe hapësirë”, thotë Giddens-i, “pushteti presupozon relacione të *rregulluara* të autonomisë dhe varësisë ndërmjet vepruesve ose kolektivitetëve në kontekst të ndërveprimit social” (1984: 16). Pikërisht fakti që kemi të bëjmë me relacione të rregulluara do të thotë që format e varësisë shoqërohen me resurse, përmes të cilave mund të ndikohet veprimtaria e atyre që janë në pozita superiore. Është pikërisht kjo formë komplekse e relacionit ndërmjet të pavarurve dhe të varurve që iu mundëson këtyre të fundit t’i ndikojnë të parët dhe kjo është ajo që Giddens-i e quan *dialektikë e kontrollit*.

Në konceptimin e Giddens-it pushteti na shfaqet në dhe përmes riprodhimit të strukturave të dominimit. Në prodhimin dhe mirëmbajtjen e këtyre strukturave rol kyç luajnë resurset alokuese dhe ato autoritative. Këto madje janë të rëndësishme edhe për koordinimin e çdo sistemi shoqëror në shtrirjet kohë-hapësirë (po aty, 358). Resurset (të fokusuara përmes sinjifikimit dhe legjitimitimit) janë tiparet e vetme të strukturuar të sistemeve shoqërore, të mbështetura dhe të riprodhuara nga agjentët e dijsëm në kursin e ndërveprimit (po aty, 16). Resurset janë mediume përmes të cilave ushtrohet pushteti, si një element rutinë i manifestimit të sjelljes në riprodhimin shoqëror (po aty, 167).

Në vijim (po aty, 358) mund të shihet përkufizimi dhe roli i të dy këtyre llojeve të resurseve:

Resurset alokuese

Resurset autoritative

Tiparet materiale të mjedisit (lënda e parë, burimet materiale të pushtetit)	Organizimi i kohë-hapësirës shoqërore (konstituimi temporalo-hapësinor i shtigjeve dhe rajoneve)
Mjetet e prodhimit / riprodhimit material (instrumentet e prodhimit, teknologjia)	Prodhimi / riprodhimit i trupit (organizimi dhe marrëdhëniet e qenieve njerëzore në organizimet e përbashkëta)
Të mirat e prodhuara (artefaktet e krijuara nga ndërveprimet i 1 dhe 2)	Organizimi i shanseve jetësore (konstituimi i shanseve të vetë-zhvillimit dhe vetë-shprehjes)

Pra, resurset alokuese janë “resurse materiale të përfshira në gjenerimin e pushtetit, përfshirë mjedisin natyror dhe artefaktet fizike” (po aty, 373). Janë “asete materiale, të cilat përdoren në prodhim dhe konsum” (Johnson, 2008, 466). Ky lloj i resurseve buron nga dominimi i njeriut mbi natyrën dhe, si i tillë, konstituon bazën e konstituimit të pushtetit për të mbajtur nën kontroll shpërndarjen dhe përdorimin e të mirave materiale. Roli i tyre në procesin e strukturimit bazohet në rregulla, të cilat garantojnë të drejtat për t’i përdorë në mënyra shoqërisht të pranueshme. Ndërsa rregullat me karakter autoritativ “konsistojnë në mundësinë ose të drejtën e ndikimit të sjelljeve të tjerëve” (po aty). Ose siç i përkufizon vetë Giddens-i: “resurse jomateriale të përfshira në gjenerimin e pushtetit, të derivuara nga kapaciteti për të përdorë aktivitetin e qenieve njerëzore” (1984: 373). Me fjalë tjera, kemi të bëjmë me kapacitetin për të organizuar, kontrolluar, menaxhuar dhe administruar botën shoqërore. Pra, për dallim nga resurset alokuese që lidhen me dominimin e natyrës, këto autoritative lidhen me pushtetin e njeriut mbi njeriun, përkatësisht të disave mbi të tjerët.²⁴

Resurset alokuese: pushteti mbi natyrën.

²⁴ Sewell po ashtu insiston që resurset alokuese dhe ato autoritative të përkthehen në një “anglishte të zakonshme” dhe të quhen resurse materiale dhe resurse njerëzore. Shih: Sewell, ‘A theory of Structure: Duality, agency, and transformation’, f. 9.

Resurset autoritative: pushteti mbi njeriun.

Resurset në përgjithësi, pra, mund të definoohen edhe si “pushtet ndaj njerëzve dhe natyrës” (Lippuner & Werlen, 2009). Mundësia për të ushtruar “ndërhyrje në kursin e ngjarjeve”, kapaciteti i pranishëm ky tek të gjithë agjentët, varet shumë edhe nga pozita e tij strukturore. Kjo nënkupton sasinë e resurseve që agjenti ka në dispozicion. Sa më e madhe sasia e resurseve në dispozicion, aq më i fuqishëm pushteti për t’i bërë gjërat të ndodhin. Kjo reflektohet edhe në raportin që agjenti ka me dy aspektet që burojnë nga dualiteti i strukturës, ‘mundësimi’ dhe ‘kufizimi’, e që, siç argumentonte Johnson (2008: 466), nuk janë të pranishme njëllor tek të gjithë agjentët. Sa më poshtë në strukturën shoqërore, forca e saj kufizuese mbipeshon forcën e saj mundësuese. Dhe kjo varet nga mënyra e legjitimuar e shpërndarjes së resurseve alokuese dhe autoritative. Ndonëse e legjitimuar, kjo shpërndarje e resurseve është e pabarabartë dhe përcakton konfliktet dhe kontradiktat në shoqëritë moderne. Si e tillë, ajo përcakton edhe strukturën klasore të shoqërive kapitaliste. Këto shoqëri megjithatë shquhen me rregullim të legjitimuar hierarkik të përdorimit të këtyre resurseve, gjë që manifeston institucionalizimin, si të stratifikimit ashtu edhe të konfliktit klasor. Rrjedhimisht edhe pabarazitë klasore marrin trajtë legjitime.

3.3.3 *Sinjifikimi, dominimi dhe legjitimimi*

Përpos rregullave dhe resurseve, struktura shoqërore karakterizohet edhe me tri aspekte të rëndësishme: sinjifikimi, dominimi dhe legjitimimi. Këto “modalitete”, siç i quan Giddens-i janë tepër të rëndësishme për të kuptuar ndërveprimin e ndërlikuar të rregullave dhe resurseve me kontekstin shoqëror, në të cilin vepron agjenti. Ato kuptohen si ‘stok i dijes’, të cilës, siç argumentuam më lartë, agjentët i referohen me qëllim të prodhimit të praktikave të tyre shoqërore. Përmes këtyre modaliteteve konkretizohet edhe karakteri dual i strukturës, pra si mundësuese dhe kufizuese e praktikës shoqërore.

Modalitetet e strukturimit

Ndërve	Komunikimi	Pushte	Sanksio
(Modali	Skema	Pajisja	Norma
Struktu	Sinjifikimi	Domin	Legjitim

Tabela e mësipërme na tregon raportin e ndërveprimit me strukturën. Ndërveprimi shfaqet përmes formës së komunikimit, pushtetit dhe sanksionimit. Ndërsa struktura, në trajtë të sinjifikimit përbëhet nga rregullat semantike, si dominim resurset të shpërndara në mënyrë të pabarabartë, ndërsa si legjitimim përbëhet nga rregullat morale dhe vlerësuese (Giddens, 1977: 133). Ndërsa modalitetet paraqesin mënyrat, sipas të cilave agjentët iu referohen strukturave, me qëllim të prodhimit të praktikave të tyre shoqërore. Kështu, për shembull, për të përçuar një kuptim në një ndërveprim shoqëror, agjentët iu referohen strukturës së sinjifikimit, e cila paraqet atë që Schütz e quan ‘stok i dijes’ ose, siç e quan Giddens-i, ‘dije e përbashkët’. Ndërsa për t’iu referuar këtyre, agjentët i përdorin skemat interpretuese, të cilat janë forma të standardizuara të tyre.

3.4 Koha dhe hapësira

Koha dhe hapësira në përgjithësi janë nocione shumë pak të trajtuara brenda traditës sociologjike. Giddens-i mendon se ato duhet të integrohen në këtë traditë, po që se dëshirojmë të kemi një kuptim sa më të qartë të praktikës shoqërore. Sipas tij është bërë jashtëzakonisht pak që *koha* dhe *hapësira* të përfshihen mjaftueshëm në teorinë sociale. Kjo edhe për shkak se shumica e shkollave të teorisë sociale kanë operuar gabimisht me ndarjen e sinkronikes nga diakronikja. Një arsye tjetër që sipas Giddens-it elementi i hapësirës është lënë anash në teorinë sociale, është frika nga rënia në determinizëm gjeografik. Prandaj Giddens-i përpiket që kohën dhe hapësirën t’i integrojë në pikëpamjet e tij për raportin e agjencisë dhe strukturës, përkatësisht praktikën shoqërore, duke zënë kështu një vend qendror në pikëpamjen e tij. Ashtu sikurse vlerëson edhe Kaspersen, koha dhe hapësira janë “bërthama e ontologjisë shoqërore” të Giddens-it (2000/1995: 48). Rëndësia që ndarja hapësinore ka për teorinë sociale, sa për shembull, më së miri mund të vërehet në rastin e shoqërive industriale, përkatësisht kapitaliste. Karakteri klasor i kapitalizmit në nivelin ndërkombëtar është i organizuar për rreth qendrës dhe periferisë, ndërsa dominimi klasor riprodhohet përmes diferencave rurale/urbane si dhe përmes lagjeve nëpër qytete (Giddens, 1979: 202, 206).

Në përpunimin e këtyre koncepteve, Giddens-i mbështetet në konceptionet filozofike të Heidegger-it dhe në ato gjeografike të Torsten Hägerstrand-it. Fillimisht, kohësia (temporaliteti) është veçoria, e cila tejkalon dualizmin e sinkronikes dhe diakronikes, statikës dhe dinamikës, karakteristika këto të strukturalizmit dhe funksionalizmit (Giddens, 1979: 198). Janë tri forma të temporalitetit, përmes të cilave shfaqet praktika shoqërore (Giddens, 1984: 35). *Durée* e jetës së përditshme, që nënkupton rikthimin dhe përsëritjen e vazhdueshme të ngjarjeve të përditshme, rutinave etj., që sipas Giddens-it nuk çon askund. Kjo është koha e rikthyeshme, e cila ndërvepron me kohën drejtvizore, pra *durée*-n e jetës biologjike dhe të parikthyeshme të agjentit. Këtu ndërfitet Heidegger-i me konceptimin e tij për njeriun si “qeniesim drejt vdekjes”, që i jep atij ndjenjën si qenie e fundme. Së treti, dhe si rezultat i këtyre dy formave të para të manifestimit të kohës, është edhe *longue durée*, në trajektoren e të cilës krijohen institucionet shoqërore. *Longue durée* është kohë supraindividuale. Tejkalon jetën individuale të agjentëve dhe, njëkohësisht, i përthekon ato. Njëjtë me kohën e rikthyeshme të jetës së përditshme të agjentit është edhe koha e rikthyeshme e jetës institucionale. Pra, si format ditore të ekzistencës së agjentit ashtu edhe format institucionale karakterizohen me *durée* të rikthyeshme. Stabilizimi kohor i institucioneve varet nga intensiteti i përsëritjes së *durée*-s rutinore të agjentit.

Nga ana tjetër, Hägerstrand vë theksin tek burimet e kufizimeve të ndryshme, të cilat i mbivendosen agjentit përgjatë kohë-hapësirë. Giddens-i, duke interpretuar Hägerstrand, përmend gjashtë sosh: pandashmërinë fizike të trupit, lëvizja në një trajektore të pakthyeshme drejt vdekjes, koha si resurs i kufizuar, kufizimi i pjesëmarrjes në më shumë se një detyrë në të njëjtën kohë, fakti që lëvizja në hapësirë është lëvizje në kohë dhe e fundit ka të bëjë me kufizimin e banimit të hapësirës për më shumë se një individ (Giddens, 1984: ff. 111). Njëjtë sikurse me strukturën ku Giddens-i vërente që në tërë traditën ortodokse mbitheksohej natyra restriktive e saj, edhe me interpretimin gjeografik të Hägerstrand vëren theksim të aspekteve kufizuese tek agjenti. Edhe këtu ai përpiket t’i gjejë edhe aspektet mundësuese të munguara tek koncepti gjeografik për praktikën e ndodhur në intervalet e kohë-hapësirë.

Për të tejkalluar këto kufizime teorike, Giddens-i i shton konceptionit të tij edhe shtatë koncepte tjera (Urry, 1991/2011: ff. 164). 1) *Lokalja*, i referohet përdorimit të

hapësirës si mjedis konkret, në të cilin ndodhë ndërveprimi. Pra, ajo nuk është hapësirë boshe, por kontekst, në të cilin praktika shoqërore fiton kuptim. Lokalja nuk presupozon thjeshtë mjedisin fizik, por mbi të gjitha ndërveprimin (Giddens, 1979: 207). Ky i fundit dinamizon shoqërisht vendin, përkatësisht mjedisin fizik. 2) *Rajonalizimi* ka të bëjë me ndarjen në zona të kohë-hapësirë në raport me praktikën e rutinizuara shoqërore. Për shembull, ndarjet në shtëpi janë jo vetëm ndarje hapësirash por edhe ndarje sipas kriterit kohor. 3) *Bashkëprania*, e cila ndërlidhet me kufizimet fizike të trupit dhe ambientit. Këto kufizime e imponojnë praninë fizike të agjentëve, po që se ata/ato synojnë një ndërveprim shoqëror. Këto kufizime sa vijnë e zbehen me zhvillimin e teknologjisë së transportit dhe komunikimit. Në sistemet moderne, barrierat fizike të komunikimit po vijnë duke u zhdukur gjithnjë e më shumë. Pra, kemi të bëjmë me atë që e përmendëm më lartë për konvergimin kohë-hapësirë dhe distancimin kohë-hapësirë. 4) *Zonat frontale* dhe *zonat e prapme* janë terme të huazuara nga Goffman²⁵ dhe kanë të bëjnë me organizimin e kontekstit të ndërveprimit. Në zonat frontale ngjanë pjesa më e madhe e jetës së rutinizuar shoqërore. Pra e tërë ajo që shihet dhe është publike. Rajonet frontale i referohen formave të tilla të ndërveprimit social, të cilat riprodhojnë format e standardizuara të komunikimit social. Kështu “përformuesit”, siç parapëlqen Goffman t’i quajë aktorët socialë, shfaqin konformizmin social duke përformuar dhe marr pjesë në konvencionet, të cilat kanë kuptim për audiencën. Ndërsa rajonet e prapme janë ato hapësira ku përformuesi, pra aktori social, ndihet i relaksuar dhe i lirë për t’u shkëputur nga karakteri i rajoneve frontale me prani të audiencës, përkatësisht aktorëve tjerë socialë (Goffman, 1959). Zonat e prapme, janë hapësira ku davaritet tensioni ndërmjet jetës private dhe kërkesave normative të jetës publike. 5) Distancimi kohë-hapësirë i referohet ndarjes gjithnjë e më të theksuar të kohës nga hapësira dhe anasjelltas. Që nga shekulli XVIII shoqëritë moderne po organizohen gjithnjë e më shumë përmes integrimit sistemik dhe jo integrimit social. Siç kemi argumentuar më lartë, i pari e mundëson komunikimin e agjentëve pa prani të përbashkët fizike, që Giddens-i e quan edhe “komunikim i pafytyrë”, ndërsa i dyti e mundëson “komunikimin fytyrë-me-fytyrë”. 6) *Skajet kohë-hapësirë* i referohet formave të tilla të ndërveprimit ndërmjet shoqërive të organizuara sipas parimeve të ndryshme strukturore. Dhe 7) *Mbajtësit e pushtetit* që ndërlidhet me

²⁵ Goffman i quan ‘rajone frontale’ dhe ‘rajone të prapme’ e nganjëherë e përdorë edhe termin “skenë.

format e ndryshme historike të lokalizimit të pushtetit. Kështu për shembull, në shoqëritë me kulturë gojore, kujtesa e njerëzve është e vetmja magazinë ku mund të depozitohen dijet përkatëse. Në shoqëritë me ndarje klasore me zhvillimin e shkrimit, qyteti bëhet vend i depozitimit të dijeve të përbashkëta. Ndërsa në shoqëritë kapitaliste, shtetet komb territorialisht të definuara janë mbajtesë së pushtetit.

Ajo çfarë i ndihmon Giddens-it koncepti i gjeografisë-kohore (time-geography), është fakti se përmes saj mund të ndërtohen modelet e lëvizjeve rutinore përgjatë kohës dhe hapësirës dhe se ndërveprimi shoqëror mund të shihet si pikëprerje e shtigjeve kohë-hapësinore të individëve (Craib, 1992: 60). Agjentët lëvizin si trupa në hapësirën shoqërore dhe përmes strukturës së tyre kognitive, mbështetur në strukturën e sinjifikimit, ata i japin kuptim këtyre shtigjeve kohë-hapësinore. Çdo pikëtakim i tyre prodhon ndërveprimin shoqëror, i cili merr trajtën e bashkëpranisë së agentëve, që për Giddens-in, “është e ankoruar në modalitetet perceptive dhe komunikative të trupit” (1984: 67).

Sipas Urry (2011/1991: 162), Giddens-i identifikon pesë tipare, të cilat e karakterizojnë raportin e agentit me kohën. Këto tipare në fakt edhe e bëjnë dallimin prej botës inorganike dhe pjesës tjetër të asaj organike. Së pari, njerëzit, sikurse edhe çdo gjallesë tjetër në botë, janë qenie të fundme. Mirëpo vetëm njerëzit e jetojnë jetën me këtë fakt, i cili reflektohet në përjetimet dhe kuptimet e tyre për jetën. Pra, është forma e tillë e kohës, e përmendur më lartë ku mund të vërehet prania e Heidegger-it. Së dyti, përvojat biologjike të tij vetëm njeriu i ndërmjetëson përmes formave të ndryshme kulturalisht të pranueshme. E pranishmja ndërvepron me të munguarën. Së treti, vetëm njerëzit e kanë të zhvilluar kuptimin e kalimit të kohës. E kaluara është e trupëzuar në institucionet shoqërore. Së katërti, përvojat kohore të agentit lidhen jo vetëm më nivelin e vetëdijes së tij por edhe me atë të pavetëdijes, aty ku e kaluara dhe e tashmja janë të pashkëputshme. Së pesti, lëvizja e trupave përgjatë kohës dhe hapësirës dhe e cila zhvillohet në raportet e komplikua të pranisë dhe mungesës. Ky raport zhvillohet përmes një morie pajisjesh teknologjike të komunikimit dhe transportit, si shkrimi, telegrafi, telefoni, hekurudhat, veturat, avionët etj.

Pra, sa për të rrumbullakësuar, koha dhe hapësira nuk janë vetëm mjedise ku jetojnë qeniet njerëzore, por janë përbërës të formave të ndryshme të organizimit shoqëror. Janë strukturuese të shoqërive të ndryshme. Ndryshe nga teoria e evolucionit, që shoqëritë i sheh dhe i dallon nga prizmi i evoluimit të tyre nga trajta të thjeshta drejt atyre më të ndërlikuara, Giddens-i mendonte se ato duhet parë si të dallueshme vetëm për nga aspekti i distancimit të kohës dhe hapësirës. Shoqëritë moderne shkojnë gjithnjë e më shumë në drejtim të distancimit të këtyre kategorive ontologjike të organizimit shoqëror. Por kjo nuk duhet përzier me ‘konvergimin kohë-hapësirë’, i cili ka të bëjë vetëm me tkurrjen e distancave hapësinore përmes përparimit në mjete të transportit. Siç shprehet edhe Giddens-i, “mekanizimi i transportit ka qenë faktori kryesor i cili ka çuar drejt formave dramatike të konvergimit kohë-hapësirë” (1984: 123), që gjithashtu është edhe njëri nga karakteristikat kyçe të epokës moderne. Distancimi kohë-hapësirë, nga ana tjetër, ka të bëjë me përparimin e formave të komunikimit përmes mungesës së agjentëve në të njëjtën hapësirë. Me fjalë tjera, ajo që Giddens-i duke u mbështetur tek Goffman e quan komunikimi fytyrë-me-fytyrë vjen duke u zbehur dhe përkundër kësaj fillojnë e bëhen gjithnjë e më të theksueshme format e komunikimit në mungesë të agjentëve. Kjo formë e komunikimit është tipik për komunikimin sistemik, ose sistemet në përgjithësi dhe ka të bëjë me shtrirjen në kohë të ndërveprimit social. Kjo është bërë e mundur para se gjithash përmes shkrimit, i cili iu mundëson gjeneratave të mëvonshme që të komunikojnë me të kaluarën në mënyrë direkte. Ky komunikim, ndonëse në distancë, është i mundur në saje të ekzistencës materiale të tekstit dhe dallon, pra, prej komunikimit ‘fytyrë-në-fytyrë’ (1979: 204). Është interesant të theksohet se, për Giddens-in, përhapja e shkrim-leximit tek masat e gjera, me ç’rast teksti lehtësisht mund të komunikojë me gjeneratat e largëta, së bashku me idenë e gabuar të identifikimit të kohës me ndryshimin social, prodhoi atë që quhet historicitet në Perëndimin post-feudal, pra prodhoi vetëdijen e kohës lineare (po aty, 201).

Pjesa e dytë

II. BOURDIEU: STRUKTURALIZMI KONSTRUKTIVIST

Pa asnjë mëdyshje Bourdieu është figura qendrore e sociologjisë franceze të pasluftës dhe mund të krahasohet me pozitën që kishte nxënë Parsons-i në traditën sociologjike deri në vitet e '60-ta. Për shkak të kësaj pozite, ndikimi i tij është i pakontestueshëm. Mund të mendohet sociologjikisht kundër ose pro Bourdieu-s, por jo pa të (Vandenbergh, 2006: 71). Opusi i Bourdieu-s gjen mbështetje në një rang të gjerë teoricienësh: Marx-i, Weber-i, Durkheim-i, Husserl-i, Mauss-i, Elias-i, Pascal-i etj. (Fowler, 2011: 33) Ai, po ashtu, ishte i ndikuar mjaft nga antropologjia tradicionale dhe sociologjia, të cilat përpiqet t'i sintetizojë në teorinë e tij. Nga Weber-i u ndikua nga pikëpamja e tij për rëndësinë e dominimit dhe sistemeve simbolike në jetën sociale si dhe ideja për rendet sociale. Të gjitha këto Bourdieu i integroi në teorinë e tij të fushës. Nga Marx-i ai shfrytëzoi të kuptuarit e shoqërisë si një tërësi relacionesh shoqërore. “Ajo çfarë ekziston në botën shoqërore janë relacione – jo ndërveprime ndërmjet agjentëve ose lidhje ndërsubjektive ndërmjet individëve, por relacione objektive që ekzistojnë

‘pavarësisht vullnetit dhe vetëdijeve individuale’” (Bourdieu & Wacquant, 1992: 97) dhe nevojës që dialektikisht të zhvillohet teoria sociale nga praktika sociale.

Nga Émile Durkheim-i, Marcel Mauss-i dhe Claude Lévi-Strauss-i, Bourdieu rimori interpretimet strukturaliste të tendencës së strukturave shoqërore drejt riprodhimit të vetvetes. Këto interpretime i shtjelloi përmes analizimit të strukturave simbolike dhe formave të klasifikimit. Megjithatë, për dallim nga këto interpretime strukturaliste, Bourdieu vuri theksin edhe në rëndësinë e agjentit social, për sa i përket rolit të tij në veprimin e sistemit simbolik përmes reprezentimit të strukturave shoqërore. Për më tepër ai konsideronte se riprodhimi i strukturave shoqërore nuk operon përmes logjikës funksionaliste. Mbi të gjitha, sidomos për sa i përket mënyrës së tematizimit të origjinës shoqërore të kategorive, përmes të cilave bota iu shfaqet individëve, Bourdieu është i ndikuar nga kritika që Durkheim-i i bënte Kant-it përkitazi me strukturën kognitive të subjektit në *Primitive Classification* dhe *The Elementary Forms of the Religious Life*. Për Kant-in, subjekti disponon me disa kategori a priori të të arsyetuarit. Ato janë kategori të dhëna, ahistorike dhe universale, përmes të cilave subjekti e organizon perceptimin dhe kuptimin e tij për botën. Ndërsa Durkheim-i i historicizon këto kategori duke i vlerësuar si produkte të rrethanave të caktuara historike.²⁶

Idetë e Maurice Merleau-Ponty-t dhe fenomenologjia e Edmund Husserl-it luajtën një rol kyç në formulimin e pikëpamjes së Bourdieu-s për trupin, veprimin dhe dispozitat praktike. Ai, po ashtu, ishte lexues i pasionuar i Heidegger-it, Husserl-it dhe Schütz-it. Këta i ndihmuan t’i mendojë eksperiencat e rëndomta të shoqërores, ndërkohë që Wittgenstein-in e konsideronte shpëtimtar në kohë të shqetësimeve dhe streseve të mëdha intelektuale dhe që i ndihmonte të bënte pyetje edhe për gjërat më të vetë-kuptueshme.

Ndryshe nga ish studenti i tij, Luc Boltanski, i cili vlerësonte se Bourdieu ishte shkencëtar në kuptimin e plotë të fjalës vetëm gjatë viteve të ‘60-ta dhe ‘70-ta, duke e cilësuar veprimtarinë e vonshme si agjitim dhe propagandë politike, Calhoun argumenton se veprimtaria shkencore e Bourdieu-s jo vetëm që ruan natyrën shkencore përgjatë tërë kohës, por edhe karakterizohet me një “rritje inkrementale dhe konsistente”, duke

²⁶ Sido që të jetë, ishte Hegel-i i pari, ai i cili e kritikonte Kantin për mungesën e historisë në mendimet e tij për strukturën kognitive të subjektit.

zgjeruar njëkohësisht kornizën analitike, duke pasuruar aparaturën konceptuale, duke avancuar arsyetimin teorik dhe duke ruajtur mbështetjen empirike. Veç kësaj, ai ruan edhe konsistencën politike të sociologjisë së tij shkencore (2002: ff. 2). Kontributi i tij është i shumëfishtë dhe i shumanshëm, duke filluar me edukimin, historinë, artin, fotografinë, estetikën, universitetet moderne, pabarazinë shoqërore etj. (po aty, 4). Po ashtu, veprimtaria sociologjike e tij e ka pasuruar traditën e mendimit me një mori nocionesh me vlerë shpjeguese, si: fusha, habitusi, kapitali me katër llojet e tij, ai social, ekonomik, kulturor e simbolik, pastaj arbitrariteti kulturor, pushteti simbolik dhe dhuna simbolike, strategjitë e riprodhimit, trajektoret e klasës.

Për Bourdieu-n, teoria sociale ishte ndarë ndërmjet Objektivizmit dhe Subjektivizmit, gjë e cila kishte prodhuar një mori problemesh dhe vështirësish metodologjike. Duke i parë problemet metodologjike, Bourdieu-s iu desh të tërhiqej nga Strukturalizmi për shkak se agentit social nuk iu bë vend në teori. Andaj, me konceptet e tilla, si “dija praktike”, “sensi praktik” etj., Bourdieu synoi të problematizojë pikërisht atë që mbetet e pa hetuar në këto shpjegime strukturaliste përkitazi me veprimin njerëzor, përkatësisht atë që Swartz e quante “dimensioni fundamentalisht joformal dhe praktik i veprimit” (1997: 100). Mungesa e subjektit në këto teori, agentin e reduktoi në bartës të strukturës. Për shembull, interpretimi strukturalist i marksizmit e shpërbënë agentin social, përkatësisht punëtorin, në kategoritë impersonale historike, si lufta klasore, vetëdija klasore, revolucioni proletar etj. Bourdieu mëton të kombinojë përvojën e agentit në këto struktura dhe mundësinë që t’i negociojë këto struktura. Ai përpqej t’i kombinojë konstruktivizmin me strukturalizmin përmes, siç do të shohim në vijim, kategorive të fushës dhe habitusit.

Ndonëse që në fillim ishte i interesuar të operojë me mënyrat strukturale dhe relacionale, ai ishte tepër i vëmendshëm që t’i shmanget modeleve strukturaliste të të menduarit. Ani pse e konsideronte veten si filozof, do t’i duhej kohë që të bindte veten se ishte një etnolog dhe për këtë i kishte ndihmuar prestigji që Lévi-Strauss-i kishte dhënë shkencës së Etnologjisë. Shkëputjen përfundimtare me presupozimet fundamentale të strukturalizmit e arriti me kthimin e tij kah Sociologjia (Bourdieu, 1990a: ff. 5). Vetë Bourdieu veprimtarinë e tij shkencore e emërton si *strukturalizëm konstruktivist*, përkatësisht *konstruktivizëm strukturalist*.

Këtu termi strukturë, sipas vetë Bourdieu-s, nuk përdoret në kuptimin që Saussure-i dhe Lévi-Strauss-i i jepnin këtij termi. Në botën shoqërore strukturat objektive ekzistojnë pavarësisht dëshirave dhe vetëdijeve të individit, pra jo vetëm në sistemet simbolike, gjuhë, mite etj. Dhe, veç kësaj, këto struktura mund të udhëzojnë dhe detyrojnë praktika të caktuara shoqërore. Ndërsa me nocionin konstruktivizëm, ai nënkuptonte origjinën shoqërore të habitusit aq sa edhe të strukturave shoqërore. Me fjalë tjera, si mënyrat e perceptimit, mendimit dhe veprimit, ashtu edhe fushat, grupet dhe klasat shoqërore, kanë zanafillë shoqërore (po aty, 123). Nganjëherë ai e quante edhe strukturalizëm gjenetik, pasi që analiza e strukturave objektive është e lidhur ngushtë me analizën e gjenezës së strukturave mentale të individit, i cili i përbrendëson ato në vetë qenien e tij (po aty, 14).

Pikëpamja e Bourdieu-s është, siç shprehet Wacquant-i, “ontologji sociale jokarteziane” (1992: 5). Ndryshe nga dualizmi kartezian, i cili e ndanë *res cogitans* nga *res extensa*, Bourdieu përpiqej për një unitet të gjallë dialektik ku “subjekti nuk ndahet nga objekti”, “qëllimet nuk ndahen nga shkaqet” dhe “reprezentimi simbolik nuk ndahet prej atij material”. Ndryshe edhe nga tradita kantiane ku subjekti qëndron si sovran epistemik përballë objektit, ku ‘fenomeni’, pra bota e objekteve, prodhohet përmes strukturës kognitive të subjektit, në pikëpamjet e Bourdieu-s subjekti dhe objekti janë reciprokisht të kushtëzuar dhe shkrihen në një proces të unifikuar dialektik. Në aktivitetin epistemologjik të mendjes ngjanë si subjektivizimi i objektit ashtu dhe objektivizimi i subjektit. Shkrimja epistemike e objektit në subjekt e mundëson shkrimjen ontologjike të subjektit në objekt. Pra, Bourdieu mëton të ndërtojë një ontologji holiste të relacionit, ku praktika shoqërore ka rol qendror në konstituimin e botës. Subjekti i përfshirë në praktikën shoqërore është bërës i botës, aq sa është edhe i bërë nga ajo. Mendja e subjektit është pasqyrim simbolik i botës së objekteve aq sa bota e objekteve është pasqyrim praktik i mendjes së subjektit. Siç shprehet edhe vetë ai:

Strukturat mentale, të cilat e konstruktojnë botën e objekteve, janë të konstruara në praktikën e botës së objekteve të konstruuar sipas strukturave të njëjta. Mendja e lindur në botën e objekteve nuk ngrihet si subjektivitet që përballet me objektivitetin: universi objektiv përbëhet nga

objektet, të cilat janë produkt i veprimeve objektifikuese, të strukturuar sipas po atyre strukturave, të cilat mendja i aplikon në të. Mendja është metaforë e botës së objekteve, e cila në vetvete është cikël i pafund i metaforave, të cilat reflektohen ndërsjelltazi (1977: 91).²⁷

Siç do të shohim në kapitujt vijues, edhe marrëdhënia ndërmjet agjentit dhe botës nuk është raport i subjektit me objektin, por relacion i bashkëpjesëmarrjes ontologjike të habitusit, si trajtë shoqërisht e konstruktuar e parimeve të perceptimit dhe vlerësimit, dhe botës që e formëson atë. Kështu dualizmi ontologjik i traditës së gjatë filozofike shpërbëhet në kritikën e Bourdieu-s. Subjekti dhe objekti gjejnë unitetin e tyre dialektik në praktikën shoqërore, e cila nuk është veç politike e as vetëm epistemike, por të dyja bashkë. Duke qenë praktikë epistemike, ajo është praktikë politike, pra botë-bërëse, dhe anasjelltas. Duke qenë praktikë politike, është edhe praktikë epistemike. Ngase, siç kemi thënë gjetu, perspektivat e kundërimit të botës janë edhe perspektiva të bërjes së botës. Lufta simbolike është luftë për imponimin e kategorive, të cilat shërbejnë si lente konceptuale, përmes të cilave bota i shfaqet subjektit. Por pikërisht në këtë shfaqje simbolike të botës tek subjekti, ndodhë edhe transformimi i botës shoqërore.

E tërë veprimtaria e Bourdieu-s mund të kuptohet si përpjekje e vazhdueshme për të tejkaluar kundërshtitë e teorisë sociale drejt konstituimit të një qasje refleksive për jetën shoqërore (Bourdieu, 1990a: 125).²⁸ Në fakt jo vetëm jetës të shoqërore, por edhe ndërmarrjes shkencore, e cila gjithmonë është e lokalizuar dhe e kushtëzuar përbrenda një

²⁷ Ose siç shprehet në *The Logic of Practice*, "Strukturat, të cilat ndihmojnë në ndërtimin e botës janë të konstruara në praktikën e botës së objekteve të konstruara me të njëjtat struktura. 'Subjekti' i lindur në botën e objekteve nuk ngritët si subjektivitet që qëndron përballë objektivitetit: universi objektiv është i bërë nga objektet, të cilat janë produkte të veprimeve objektifikuese të strukturuar në përputhje me të njëjtat struktura, të cilat habitusi i aplikon në to. Habitusi është metaforë e botës së objekteve, e cila vetë është një qark i pafund i metaforave, që pasqyrojnë njëra-tjetrën ad infinitum", f. 76-77.

²⁸ Një vlerësim interesant i pozicionit intelektual dhe epistemik të Bourdieus i bën edhe Calhoun. Sipas tij, Bourdieu i shmanget si relativizmit të tërësishëm të postmodernistëve ashtu edhe universalizmit të ngurtë të Habermasit. Të parët, të preokupuar me diferencën, janë të gatshëm të relativizojnë çdo gjë, ndërsa Habermas, me universalismin formal rrezikon humbjen e kontaktit me konkretësinë e jetës shoqërore. Shih: Craig Calhoun, 'Habitus, Field and Capital', në Craig Calhoun, Edward LiPuma, & Moishe Postone (Eds.), *Bourdieu: Critical perspectives* (f. 61-88), Chicago, IL: The University of Chicago Press.

konteksti të caktuar shoqëror.²⁹ Për Bourdieu-n, Durkheim-i dhe Marx-i ishin më konsistentët në shprehjen e pozicionit objektivist. Për ta dija shkencore mund të arrihet vetëm përmes shkëputjes nga reprezentimet primare të aktorëve në përditshmërinë e jetës shoqërore, përkatësisht “para-nocionet” (Durkheim-i) dhe “ideologjia” (Marx-i). Për rrjedhojë, nga ky pozicion epistemik, jeta shoqërore nuk mund të shpjegohet duke u bazuar në konceptcionet e pjesëmarrësve në të, por në shkaqet që mbesin të pahetueshme nga vetëdija e aktorëve shoqërorë. Ndërsa në pozicion diametralisht të kundërt me këtë, për Bourdieu-n është pozicioni subjektivist i Schütz-it. Për këtë të fundit, realiteti social është prodhim i aktorëve shoqërorë, përkatësisht konstruktive të tyre para-refleksive, kuazi-teorike, popullore, spontane etj. në terrenin shoqëror.³⁰ Këto konstruktive janë objekt i studimit shkencor dhe, për rrjedhojë, dija shkencore është vazhdimësi e dijeve-të-rëndomta të agjentëve,³¹ përkatësisht konstruktiv në shkallë-të-dytë. Për Bourdieu-n, këto dy pozicione metodologjikut qëndrojnë në raporte dialektike (1990a: 126). Ndonëse Bourdieu këtë ndarje e quan “ndarje artificiale”, në fakt kemi të bëjmë me ndarje analitike, e cila nuk mund t’i korrespondojë realitetit empirik. Tejkalimin e kësaj ndarje, ai e sheh tek të menduarit relacionale (po aty)³² dhe procesual, i cili i kundërvihet të menduarit substancialist. Përkundër të gjitha formave të “monizmit metodologjik”, që vërtitet ndërmjet ekstremeve duke i dhënë “përparësi ontologjike strukturës ose agjentit,

²⁹ Vetë veprimtaria shkencore e Bourdieus është produkt i një fushe të caktuar dhe një kapitali të caktuar, gjë që sociologjinë e tij pashmangshëm e bënë franceze. Relacionet e pushtetit ndërmjet Parisit dhe rajoneve franceze, interesimet e tij për Algjerinë, anti-amerikanizmi i tij implicit etj. janë të gjitha produkte aq sa edhe kontekste, në të cilat ai rezonon sociologjikisht. I vetëdijshëm për kufijtë kulturor, institucional dhe disiplinar të ndërmarrjes së tij shkencore, ai e promovon vetë-kritikën si mekanizëm shpëtimi. Shih: Susen dhe Turner, ‘Introduction: Preliminary Reflections on the Legacy of Pierre Bourdieu’, në Simon Susen dhe Bryan S. Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu* (London: Anthem Press, 2011), f. xix.)

³⁰ Për më gjerësisht shih edhe Alfred Schütz, ‘Common-sense and scientific interpretation of human action’, në *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 14, Nr. 1, 1953.

³¹ Common-sense knowledge.

³² Madje, nisur nga kampi objektivist, Bourdieu Sociologjinë e quan “topologji shoqërore”. Duket se ishte Marxi ai që hapi rrugën drejt të menduarit relacion, në kundërshtim me atë substancial, duke e konsideruar kapitalin si diçka dinamike. Më pas, në fillim të shekullit XX-të, edhe klasikët e Sociologjisë, si Simmel dhe ata pragmatikë Dewey dhe Mead. Po ashtu edhe ekzistencialistët, si Heidegger-i dhe fenomenologët si, Merleau-Ponty. Ndërsa kah mesi i shekullit të XX-të, Elias dhe Bourdieu u bënë eksponentët e këtij modeli të të menduarit. Shih: Bowen, Heerikhuizen dhe Emirbayer, ‘Elias dhe Bourdieu’, në Simon Susen dhe Bryan S. Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu* (London: Anthem Press, 2011), f. 166.

sistemit ose aktorit, kolektivit ose individit”, Bourdieu e afirmonte *primatin e relacioneve*, pasi që për të “realiteti shoqëror [...] shtrihet vetëm në relacione” (1992: 15).³³

Mirëpo, ndryshe nga ç’ mund të pritej nga kontinentalët, Bourdieu nuk ofroi teori gjithëpërfshirëse as sisteme ideore me tendencë aplikimi universal duke shpërfillur peshën e konteksteve sociale, të cilat mund të jenë të huaja për aparaturën e tij konceptuale. Madje ai refuzonte edhe të lidhet me “izm-at”, “lëvizjet” ose “shkollat e mendimit” karakteristike të kohës (Robins, 1991: 2). Përkundrazi, ajo çfarë ofron Bourdieu ishte metoda, mënyra se si e kundronte shoqërinë, mënyra e parashtrimit të pyetjeve. Metoda dhe teoria për të janë të ndërvarura dhe tërësisht refleksive (Harker et. al., 1990: 195).

Bourdieu shkruante në një stil paranoik, në kuptimin që gjithmonë frikësohej se mund të keqlexohet dhe keqkuptohet, gjë të cilën e pranonte edhe vet. Ndonëse një mbështetje e fuqishme e tij, sipas Derrida-s, Bourdieu synonte shfronësimin e Filozofisë dhe zëvendësimin e saj me Sociologjinë. Kjo për arsye se, për dallim nga filozofët që pretendojnë se konceptet e tyre janë rezultat i transcendimit mendor dhe refleksiv të realitetit social, Bourdieu konsideronte se megjithatë ato janë të lokalizuara në botën sociale për vet faktin se edhe filozofët janë pjesë e së njëjtës botë. Ata janë agjentë, sikurse të gjithë agjentët tjerë shoqërorë në kuptimin që i banojnë hapësirat sociale ndërsa vizioni, që çdo agjent ka për hapësirën sociale, varet nga pozita e tij në atë hapësirë, interesat që lidhen me të dhe habitusin. E kjo do të thotë se vizioni i secilit agjent është i kushtëzuar nga shtrëngesa strukturore. Për këtë arsye Bourdieu e mohon çfarëdo mundësie për subjekt universal dhe transcendental (Bourdieu, 1990a: ff. 130).

Në teorizimin e relacionit të subjektit dhe objektit, Bourdieu i qëndron besnik shumicës së koncepteve të ndërtuara qysh me veprimtarinë e tij të hershme etnografike dhe antropologjike, si fusha, habitusi etj. Përmes këtyre koncepteve ai, na ofroi një mori njohurish për funksionimin e shoqërive paramoderne, sipas rastit të shoqërive Kabile. Ai

³³ Duhet cekur se kjo perspektivë relationaliste është rrahur edhe nga autorë të mëhershëm, si Piaget-i, Jakobson-i, Lévi-Strauss-i, Braudel-i e deri te Durkheim-i dhe Marx-i. Madje Marx-i shquhet me formulimin e tij: “Shoqëria nuk përbëhet nga individë; ajo e shpreh vetveten në lidhjet dhe relacionet, në të cilat individët e gjejnë veten e tyre” (po aty).

po ashtu vuri në pah një mori kontradiktash metodologjike të antropologëve si dhe materialeve etnografike. Kjo përbënë një paradoks teoriko-metodologjik të Bourdieu-s, ngase, përkundër rezistencës që të krijojë një teori universale, ai me po të njëjtat koncepte arrin, ose të paktën përpiqet, të shpjegojë dy lloje krejtësisht të ndryshme të shoqërisë: shoqëritë tradicionale, përkatësisht Kabilen e Algjerisë dhe shoqëritë moderne, përkatësisht atë franceze në veprën *Distinction*. Pra ashiqarshëm kemi të bëjmë me një aplikim hegjemonist të koncepteve.

Megjithatë, se Bourdieu nuk është ithtar i prodhimit të ndonjë teorie gjenerale për shoqërinë, tregon edhe fakti se për pikëpamjet e tij më shumë insistonte të flitej si “sistem i koncepteve relacionale” se sa për ndonjë “teori” (1997: 451). Qëllimi kryesor i ndërmarrjes sociologjike të Bourdieu-s duket se është një teori e përgjithshme e ekonomisë së praktikës, që tejkalon të gjitha format reduksioniste të saj, veçanërisht ekonomizmin (1992/1996: 183). Për të bota shoqërore është një fushë ku lufta për përvetësimin e të mirave materiale, qofshin ato ekonomike, kulturore etj. është njëkohësisht edhe luftë simbolike për përvetësimin e shenjave të caktuara, përmes të cilave sigurohet dallimi (distinction) shoqëror. Ky dallim është piramidal.

Kapitulli katërt

4 HABITUSI SI ART I ZBULIMIT

Në pikëpamjen e Bourdieu-s, individi në masë të madhe është i determinuar nga përvojat e tij jetësore. Në raport me historikun e tij jetësor, individi nuk mund të qëndrojë indiferent. Në fakt ai është vetë historia e tij ndërsa veprimet, qëndrimet, shija, botëkuptimet etj. janë derivate të saj, të cilat marrin trajtën e kategorive kognitive dhe skemave perceptuese, përmes të cilave individi e kupton dhe e përjeton botën, si shoqërore ashtu edhe atë natyrore. Kjo, me pak fjalë, paraqet konceptin më me peshë në pikëpamjet e Bourdieu-s, pra habitusin.

Si konstrukt analitik me rëndësi të jashtëzakonshme teorike te Bourdieu, habitusi mund të konsiderohet si përpjekja më autentike për shpjegimin e praktikës sociale përtej dualizmit të etabluar sociologjik individ – shoqëri, agjenci – strukturë, subjektivizëm – objektivizëm, psikologjizëm – fizikalizëm,³⁴ “alternativave diskursive, si strukturë dhe histori, riprodhim dhe ndryshim” (Bourdieu, 1990a: 46), por edhe kundërshtive tjera të përgjithshme, prej të cilave vuan mendimi social në përgjithësi, si: “statikë dhe dinamikë, nomotetik dhe idiografik, mikro dhe makro, strukturë dhe veprim, individ dhe shoqëri, sociologji dhe etnologji, hulumtim dhe teori, determinizëm dhe liri, vetëdije dhe pavetëdije, simbolike dhe materiale, kulturë dhe ekonomi, teleologji dhe shkakësi mekanike” (Brubaker, 1993: ff. 219) etj. Ky koncept përmban “zgjidhjen e paradoksit të

³⁴ Është interesant se për Bourdieu-n këto probleme të dualizmave dhe dikotomive shkencore, ndonëse false, megjithatë kanë funksione të pastra sociale dhe janë të mbështetura në probleme reale politike. Këto kundërshti riaktivizohen sa herë që lind nevoja politike për to. Për shembull, dualizmi individ – shoqëri ka marr trajta të tilla diskursive varësisht rivalitetit politik socializëm – liberalizëm. Madje, nëse njëri pozicion shkencor është më i dobët, mjafton të ketë pasur mbështetje politike për ta sforcuar shkencërisht atë. Kjo e arsyeton faktin se pse në periudhën e liberalizmit, ka pas rritje të përkrahjes së *Homo Economicus*-it, gjë që qartazi ka reflektuar mbështetjen e konjunkturave politike në realizimin e ndërmarrjeve shkencore. Shih Pierre Bourdieu dhe Roger Chartier, *The Sociologist and the Historian*, (Cambridge: Polity Press, 2015), f. 37-9.

kuptimit objektiv pa synim subjektiv” (Bourdieu, 1990b: 62). Është shmangie nga, siç shprehej Fowler, “Scylla e objektivizmit dhe Charybdis i subjektivizmit” (2011: 40). Përmes këtij koncepti, praktika sociale nuk kuptohet vetëm si produkt i zgjedhjes individuale e as si rezultat i tërësishëm i strukturave shoqërore impersonale. Në shpjegimin e parë, individi na shfaqet si subjekt i vetëmjaftueshëm kartezian,³⁵ ndërsa në të dytin vetëm si epifenomen i strukturës. Mirëpo, në të dyja rastet kemi të bëjmë me lajthitje konceptuale. Siç thoshte edhe Bourdieu, se nocionin e habitusit e kishte futur në përdorim nga nevoja për të identifikuar parime tjera që e prodhojnë praktikën, përveç kalkulimit racional nga njëra anë, ose normave eksplicite nga ana tjetër (1990a: 76). Kështu, përmes habitusit, sjellja shoqërore nuk ka nevojë të mendohet as si produkt i strategjisë së vetëdijshme e as i determinimit mekanik (po aty, 90). Me të shpërbëhet miti për subjektin e vetë-mjaftueshëm dituror (Bowen et. al., 2011: 147) dhe sfidohet “filozofia intelektualocentrike”, që nga subjekti krijon *homo oeconomicus*-in si agjent racional (Bourdieu dhe Wacquant, 1992: 120).

Prandaj, praktika sociale duhet të rimendohet. Fillimisht ajo duhet të analizohet, ashtu sikurse bënë edhe vetë Bourdieu, përtej konceptimeve esencializuese, përkatësisht narrativeve të mëdha të historisë, siç ishin Marksizmi, psikanaliza me paradigmen e Kompleksit të Edipit, Strukturalizmi i Lévi-Strauss-it me konceptin e “strukturave të thella”, “qenia autentike” e Heidegger-it etj. Në vend të kësaj, ai i referohet konteksteve sociokulturore, në të cilat ngjizet habitusi (Webb et. al., 2002: 15).

Habitus është fjalë me prejardhje latine, që i referohet një gjendjeje tipike dhe të rëndomtë të trupit. Bourdieu nuk i bëri ndonjë gjenealogji këtij nocioni e as nuk e riaktivizoi në trajtën e tij etimologjike (Bourdieu dhe Chartier, 2015: 52), por njëri nga kuptimet e habitusit megjithatë i mbetet besnik këtij kuptimi origjinar, që siç do të shohim më poshtë i referohet *hexis*-it. Këtë koncept aristotelian dhe tomist, pra habitusin, Bourdieu e rimendoj në tërësi (1990a: 10) duke i dhënë kuptime, të cilat ishin të pashprehshme në konceptet konvencionale të teorive sociale, përkatësisht sociologjike.

³⁵ Këtu futet edhe përpjekja e tij për t’u shkëputur nga tradita utilitariste dhe neoutilitariste, ku veprat e individit janë rezultat i kalkulimit racional të tij drejt dobisë dhe maksimizimit të kënaqësisë. Shih për më gjerësisht: Hans Joas and Wolfgang Knöbl, “Between Structuralism and Theory of Practice, The Cultural Sociology of Pierre Bourdieu”, në Susen dhe Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu* (London: Anthem Press, 2011).

Megjithatë, para se Bourdieu ta përvetësojë këtë koncept në përkthimin e *Gothic Architecture and Scholasticism* të Panofsky-t më 1967, si term më herët ishte përdorur edhe nga Hegel-i, Husserl-i, Weber-i, Durkheim-i dhe Mauss-i (po aty, 12). Një shtrirje më të gjerë dhe përdorim sistematik të këtij nocioni e gjejmë edhe tek Norbert Elias. Mirëpo, ndryshe nga ky i fundit, i cili përmes këtij nocioni mendohej t'i rrokë “transformimet e rrugëtimeve në historinë moderne evropiane” dhe ndryshe nga Husserl-i, i cili i përpiquej të shpjegonte “të kuptuarit në prapaskenë, të fshehur në çdo veprim”, tek Bourdieu ky koncept kishte kuptim shumë më shoqëror dhe dukshëm më të lidhur me trupin (Calhoun, 2002: 14).³⁶ Tek secili prej këtyre autorëve, përfshirë edhe të mëhershmit, si Aristotelin dhe Toma Akuinin, ka diçka tepër të rëndësishme për Bourdieu-n dhe ajo konsiston në faktin se “‘subjektet’ shoqërore nuk janë mendje të formuara aty-për-atyshëm” (Bourdieu and Chartier, 2015: 52). “Është e rëndësishme të kujtojmë”, thotë Bourdieu,

që agjentët kanë histori dhe janë produkt i historisë individuale dhe [...] po ashtu janë produkt i historisë kolektive dhe se kategoritë e tyre të menduarit, kategoritë e të kuptuarit, modelet e perceptimit, sistemet e vlerave e kështu me radhë, janë produkt i inkorporimit të strukturave sociale (po aty, 52)

Webb et. al. (2002: 36) sugjeronin se habitusi përbëhet nga vlerat dhe historia kulturore e agjentit. Këto vlera dhe kjo histori janë të pranishme përgjatë konteksteve të ndryshme shoqërore e kulturore, ndaj të cilave habitusi mundëson reagime alternative të agjentit varësisht përvojave të tij nga e kaluara dhe pritmërive të fushës nga e tashmja.

Siç u nënkuptua më lartë, deri te termi habitus, Bourdieu arrin duke kritikuar pikëpamjet subjektivistike dhe objektivistike për aktivitetin njerëzor dhe më pas përmes

³⁶ Për një trajtim krahasues ndërmjet Bourdieus dhe Elias, jo vetëm për habitusin, por edhe për dy konceptet tjera qendrore, fushën dhe pushtetin, shih: Bowen Paille, Bart van Heerikhuizen dhe Mustafa Emirbayer ‘Elias dhe Bourdieu’, në Simon Susen dhe Bryan S. Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu* (London: Anthem Press, 2011), f. 145-172; si dhe Roger Chartier, “Social Figuration and Habitus,” f. 71-94 në *Cultural History* (Ithaca: Cornell University Press, 1988). Përkritazi me fokusimin e Elias në transformimet në shkallë të gjerë, ndërsa atë të Bourdieus në ato me shkallë më të vogël, shih Calhoun, “Habitus, Field of Power and Capital: The Question of Historical Specificity” në *Critical Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1995).

rimendimit të praktikës shoqërore (po aty, 21). Ndonëse Bourdieu refuzonte shpjegimet deterministe dhe mekanistike megjithatë konsideronte se fokusimi në vetëdijen dhe qëllimet e paramenduara nuk janë të mjaftueshme për të shpjeguar atë që bëjnë njerëzit. Jeta sociale nuk mund të kuptohet si agregat i sjelljeve të individëve e as që praktika mund të kuptohet vetëm në bazë të vendimmarrjes individuale ose e determinuar nga struktura supra-individuale (Jenkins, 2006: 40). Për Bourdieu-n jeta sociale, pra vetë shoqëria, ekziston në dy mënyra: si botë objektive, në trajtë të strukturave shoqërore, të cilat marrin format konkrete institucionale me të gjitha mekanizmat e tyre rekrutues e veprues dhe si botë e individualizuar në mendjen njerëzore (Bourdieu and Chartier, 2015: 55).

Përmes këtij koncepti Bourdieu, njëherazi, adreson njërin prej problemeve kryesore në ndërmarrjen e tij sociologjike, e që është “gjeneza e strukturave mentale të individëve biologjikë”. Individët, përkatësisht agjentët socialë, janë të shpërndarë dhe gjithmonë ndodhen në hapësira të caktuara sociale, të cilat janë të strukturuar në parimet dikotomike shpirt/trup, interesshmëri/ painteresshmëri, art/të holla etj. Këto struktura të botës shoqërore kanë karakter objektiv pasi që janë të shpërndara në formë të praktikave të konsoliduara përgjatë tërë trupit shoqëror. Përmes habitusit këto struktura përbrendësohen dhe marrin formën e një sistemi preferencash, përkatësisht modelesh klasifikuese, me të cilat agjentët qeverisin sjelljet, veprimet, zgjedhjet dhe shijet e tyre. (po aty, 51, 54). Për Bourdieu-n:

[t]ë konstruktosh nocionin e habitusit si sistem i dispozitave të fituara, të cilat funksionojnë në nivel praktik si kategori të perceptimit dhe vlerësimit ose si parime klasifikuese dhe parime organizuese të veprimit, do të thotë të konstituosh agjentin shoqëror në rolin e tij të vërtetë si operues praktik i konstruktimit të objekteve (1990a: 13).

Andaj, habitusi është koncept përmes të cilit synohet përshkrimi i mënyrës se si kushtet objektive ose materiale të ekzistencës përbrendësohen në dispozitat subjektive. Ai përbën një tërësi praktike të pritmerive, qëndrimeve ndaj kohës, të cilat reflektojnë të ardhmen objektive të fushës së mundësive. Është mishërim i përbrendësuar i strukturave të jashtme shoqërore që individi i fiton përgjatë kursit të jetës. Është strukturë përmes së

cilës agjenti i prodhon mendimet dhe veprimet e tij, të cilat më pas i krijojnë strukturat sociale. Në interpretimin e Ghassan-it habitusi është mekanizëm i transformimit të pasivitetit në aktivitet krijues, i transformimit të dispozitave biologjike në shoqërore, që e bën të mundshëm harmonizimin social të trupit. Ka të bëjë me kapacitetin për të klasifikuar / pranuar (skema), për të lëvizur (hexis-i trupor – dija e trupit) dhe kapacitetin për të parashikuar (Ghassan, video file, 2013).

Për Bourdieu-n habitusi mund të mendohet edhe si “strukturë e internalizuar dhe e trupëzuar shoqërore” (1984: 468). Por për aq sa është i strukturuar nga bota sociale, habitusi edhe e strukturon atë. Bourdieu shprehet:

Si një sistem i skemave gjenerative objektivisht të përshtatur ndaj kushteve, në të cilat është konstituuar, habitusi prodhon të gjitha mendimet, perceptimet dhe veprimet në përputhje me po ato kushte. [...] Habitusi është kapacitet i pafundmë që krijon produkte – mendime, perceptime, shprehje, veprime – kufijtë e të cilave vendosen nga kushtet historike dhe shoqërore, që e kanë prodhuar vetë atë (1977: 95).³⁷

Kjo shpërfaq “artin e zbulimit” si potencë e brendshme e habitusit, që bënë të mundshme shumësinë e praktikave shoqërore. Me këtë potencë, po ashtu, përmes strukturave të përvojave të së kaluarës habitusi strukturon përvojat e së tashmes, të cilat nga ana e tyre konstitudojnë bazën për modifikimin e po atyre strukturave (Bourdieu, 1990b: 60). Janë dijet e trupëzuara, ato që i “shndërrojnë përvojat e së kaluarës në dispozita për lloje të caktuara të veprimit” (Calhoun, 2002: 14). Duke i atribuar këso force gjenerative habitusit, Bourdieu u mundua që agjentit t’i projektojë kapacitete inventive, improvizuese, krijuese, aktive etj., por që nuk kishin të bënin me ndonjë “subjekt transcendent të traditës idealiste”.³⁸ Megjithatë, ai e konsideronte të rëndësishme shfrytëzimin e kësaj ‘ane aktive’ të idealizmit, të cilën tradita materialiste

³⁷ Shih po ashtu edhe *The Logic of Practice*, f. 55.

³⁸ Ndonëse i pakufizuar për nga mundësitë, ky kapacitet gjenerativ megjithatë është i kufizuar për nga kushtet historike, në të cilat është krijuar dhe nga rrethanat objektive, në të cilat gjendet. Për të kuptuar këtë paradoks të ndërtuar brenda strukturës së habitusit, lipset tejkalimi i dikotomive klasike ndërmjet individit dhe shoqërisë, lirisë dhe determinizmit, kushtëzimit dhe kreativitetit etj. Shih *The Logic of Practice*, f. 55.

nga ana tjetër e kishte braktisur qëmoti. Për këtë Bourdieu shfrytëzoi epërsinë e arsyes praktike, për të cilën fliste Fichte (1990a: 12). Agjenti vepron sipas një modeli të arsyeshëm, i cili është strategjik, ndonëse jo sipas modelit të zgjedhjes racionale. Strategjia është version i agjencisë, ku veprimi nuk është tërësisht i vetëdijshëm ose racional, ndonëse operon përmes ndjenjës, që agjenti ka ndaj situatës. Strategjia është e udhëzuar nga habitusi. Mirëpo, parimi i përlllogaritjes së vetëdijshme dhe racionale është me rëndësi të veçantë, ngase aktivizohet në situatat e krizës së sinkronizimit të natyrshëm të habitusit me fushën (po aty, 108). Në këso raste, nevoja për kalkulim racional dhe rimendim të relacionit të çarë ndërmjet habitusit dhe fushës bëhet e pashmangshme.

Ndonëse llojshmëria e praktikave shoqërore të gjeneruara nga habitusi është e kufizuar (Bourdieu, 1990b: 55) sipas fushës, kontekstit, dhe situatave të ndryshme shoqërore, janë pikërisht këto hapësira, në raport me të cilat habitusi manifeston karakterin elastik të tij. Ai është sistem i mekanizmave të hapur, të cilët mund t'i nënshtrihen vazhdimisht përvojës dhe në të njëjtën kohë mund të transformohen prej saj. Varësisht prej fushës ku vepron habitusi i prodhon efektet përkatëse. Nëse fusha në të cilën vepron është e ndryshme prej fushës ku është konstituuar, ai prodhon efekte tjera (Bourdieu & Chartier, 2015: 62). Prandaj “habitusi nuk është *fatum*”. Veç kësaj, ai është “sistem virtualiteti”, i cili shpalos veten vetëm në raport me situatat konkrete (po aty, 57). Është pikërisht kjo dialektikë që dinamizon jo vetëm raportin e agjentit me fushën, por, siç do të shohim më vonë, edhe vetë fushën.

Po ashtu, sipas Bourdieu-s, habitusi është:

Sistem i dispozitave të qëndrueshme dhe të transferueshme, i strukturave të strukturuar të predispozuara të funksionojnë si struktura strukturuese, pra si parime që gjenerojnë dhe organizojnë praktikën dhe reprezentimet (1990b:53).

Tutje, argumentonte ai:

Motori – që nganjëherë quhet motivacioni – nuk qëndron as në qëllimet materiale e as simbolike të veprimit, siç do të imagjinonin disa naivë, e as në shtrëngesat e fushës, siç do të supozonin disa mendimtarë mekanistikë. Ai [motori, A.G.] qëndron në relacionin ndërmjet habitusit dhe fushës, që do të

thotë se habitusi kontribuon në determinimin e asaj që e determinon vet atë (1990a: 194-5).

Kjo ekonomi kaq e sforcuar gjuhësore, duke vënë në lojën tekstuale një mori konceptesh mjaft të njohura, shpërfaq një politikë tepër paradoksale të kuptimit dhe gjuhës. Dhe e tërë kjo ndërmarrje bëhet me qëllim që të shpërbëjë prirjet dualiste dhe reduksioniste të leximit, të cilat gjithmonë luhaten ndërmjet lirisë dhe determinizmit, inovacionit dhe kushtëzimit etj. Habitusi është koncepti i cili merr barrën semantike për të sintetizuar ekstremet teorike, dhe për të plotësuar mangësitë konceptuale, të koncepcioneve objektiviste dhe subjektiviste. Kështu, habitusi shpreh elasticitetin praktik, që i mungon objektivizmit dhe kushtëzimin strukturor, që i mungon subjektivizmit. Ndërsa, nga ana tjetër, heq determinizmin mekanik të objektivizmit dhe po ashtu vetë-mjaftueshmërinë racionale të subjektivizmit. Bourdieu vazhdon:

Habitusi – histori e trupëzuar, e internalizuar si natyrë e dytë dhe histori e harruar – është prani aktive e tërë të kaluarës, produkt i së cilës është. Si i tillë, i jep praktikës autonominë relative për sa i përket determinimit të jashtëm të së tashmes së aty-për-atyshme. Kjo autonomi është e të kaluarës, e miratuar dhe miratuese, e cila, duke funksionuar si kapital i akumuluar, prodhon histori në baza të historisë dhe siguron përhershshmërinë e ndryshimit, gjë që e bënë agjentin individual një botë brenda botës. *Habitusi* është spontanitet pa vetëdije ose vullnet, që i kundërvihet sa domosdoshmërisë mekanike të gjërave pa histori në teoritë mekanistike aq edhe lirisë refleksive të subjekteve “pa inercion” në teoritë racionaliste (1990b:56).

Ndonëse habitusi është strukturë e konstruktuar përgjatë historisë personale të agjentit, përkatësisht e përbërë nga përvojat shoqërore të tij, ai megjithatë përjetohet si natyrë e dytë. Prirjet e tij, ndonëse instruktive, përjetohe si ultimative, të pashmangshme etj. Mirëpo arbitrariteti është veçoria që e karakterizon këtë natyrë të dytë të agjentit. Dhe kjo do të thotë se megjithatë në të s’ka asgjë natyrore e as të pashmangshme. Habitusi, po ashtu, është mediumi ku zhvillohet loja, në trajtë të pranisë dialektike, ndërmjet historisë dhe të tashmes. E ardhmja, megjithëse gjendet në formë tharmi brenda historisë së habitusit, mbetet prapë jashtë aftësive parashikuese të agjentit. Habitusi konstituohet dhe

zhvillohet në raport me të ardhmen si një univers gjasash (*probability*) të projektuar nga e tashmja e strukturuar përmes kategorive të së mundshmes (*possibility*) dhe pamundshmes. Mirëpo se çfarë është e mundshme dhe çfarë jo, gjithmonë është relacion pushteti. Madje, sipas Bourdieu-s, edhe vetë relacioni me të mundshmen është relacion me pushtetin (po aty, 64).

Ndërsa, Ritzer habitusin e interpreton si

strukturë mentale dhe kognitive, përmes të cilës njerëzit ballafaqohen me botën shoqërore. Njerëzit janë të pajisur me skema të internalizuara, përmes të cilave e shohin, kuptojnë, çmojnë dhe vlerësojnë botën sociale. Pikërisht përmes këtyre skemave, njerëzit i prodhojnë praktikatat e tyre shoqërore dhe, po ashtu, i perceptojnë dhe i vlerësojnë ato. [...] Habitusi fitohet si rezultat i zotërimit afat-gjatë të pozitës brenda botës sociale (2011: 531).

Për Bourdieu-n dispozitat dhe skemat gjenerative, si esenca të habitusit, janë të mishëruara në qenien e vërtetë njerëzore (1990b).³⁹ Jenkins-i (2006: 45-6) argumentonte se ky mishërim për Bourdieu-n ka tri kuptime: së pari, në kuptimin trivial habitusi ekziston vetëm për atë sa është brenda në kokat e aktorëve (ato janë pjesë e trupit); së dyti, habitusi ekziston përmes dhe për shkak të praktikave të aktorëve dhe ndërveprimit të tyre me aktorët tjerë në ambientin e tyre; pra habitusi nuk është ndonjë koncept abstrakt ose idealist; nuk është manifestim i sjelljes por pjesë integrale e saj; së treti, “taksonomitë praktike” të cilat janë esenca e skemave gjenerative të habitusit, janë të rrënjësura në trup; mashkull/femër, para/prapa, lartë/poshtë, nxehtë/ftohtë etj. Kështu habitusi mund të mendohet si kolektiv i individuar nga individi biologjik. Për shkak se habitusi mund të jetë i njëjtë për një mori njerëzish mund të kundrohet si fenomen kolektiv. Në fakt, ai kuptohet edhe si unifikim i historive personale të njerëzve brenda një mjedisi shoqëror.

Format kulturalisht dhe shoqërisht të fituara të të menduarit, të vepruarit, të folurit, lëvizjeve⁴⁰, janë vetë habitusi. Duke qenë produkt i përbrendësimit të vlerave të kontekstit kulturor, ai njëkohësisht është reflektim i formimit moral, vleror, intelektual,

³⁹ Kapitulli “Belief and the body”, f. 66-79.

⁴⁰ Format e lëvizjes mbi të gjitha kanë të bëjnë me ‘hexis-in’, si: qëndrimet trupore, mënyrat e lëvizjes, shikimi, mimika etj.

politik etj. të individit. Në këtë kuptim habitusi reflekton edhe origjinën klasore dhe atë të fushës. Habitusi, pra, varet i tëri nga konteksti shoqëror, në të cilin ngjizet. Siç shprehet Bourdieu, “gjendje të ndryshme shoqërore prodhojnë habituse të ndryshme” (1984: 170). Siç argumentojnë Joas-i dhe Knöbl-i, nuk ekziston vetëm një habitus. Përkundrazi, sipas tyre, ekziston një mori formash të ndryshme të perceptimit, të të menduarit dhe veprimit, të cilat riprodhohen në mënyrë të vazhdueshme (2011: 13). Procesi i ngjizjes së habitusi është në fakt procesi i socializimit. Në këtë kuptim e vlerësonte edhe Robbinson-i, për të cilin “me ‘habitus’ Bourdieu kupton procesin e socializimit, përmes të cilit mënyrat mbizotëruese të të menduarit dhe përvojës inherente në botën shoqërore dhe fizike (që të dyja simbolikisht të konstruktura) përbrendësohen nga agjentët socialë” (1991: 84).

Në këtë proces të socializimit, përgjatë të cilit konstruktohet në vazhdimësi habitusi, përvojat e hershme fëmijërore, janë të rëndësishme primare ngase përmes tyre injektohen ato dispozita, të cilat e predispozojnë agjentin për veprime të caktuara në të ardhmen (Bourdieu, 2015/1981: 14). Përgjatë tërë jetës individi përvetëson modelet e sjelljes, shijet estetike, preferencat politike, kriteret e gjykimit, standardet e vlerësimit etj. Këto përbëjnë ato që Bourdieu i quan ‘skema interpretuese’, që në masë të madhe janë të pavetëdijshme ose funksionojnë në mënyrë të nënkuptueshme dhe që i tregojnë individit si funksionon bota, si t’i vlerësojë gjërat duke i ofruar njëkohësisht udhëzime për veprim (Seidman, 2013: 146). Habitusi është matriks i perceptimeve, vlerësimeve dhe veprimeve, përmes të cilit arrihet realizimi i një morie pafundësisht të larmishme detyrash duke iu falënderuar mundësisë së transferimit analog të atyre “skemave interpretuese” nga njëra situatë në tjetrën, nga njëra përvojë në tjetrën (1977: 82-3). Ai është, siç argumentonin Joas dhe Knöbl, aspekt i rrëfimit tonë jetësor dhe identitar (2011: 13).

Përmes strukturave të prodhuara nga e kaluara, habitusi i percepton, vlerëson dhe i modifikon strukturat e objektifikuara të së tashmes. Përmes përvojave të së kaluarës habitusi strukturon përvojat e reja (1990b: 60). Mirëpo edhe orientimi i tij ndaj përvojave të reja është selektiv duke u mbështetur në të kaluarën e konsoliduar dhe tashmë të

objektifikuar. Me perceptimin selektiv⁴¹ të tij, habitusi iu shmanget atyre përvojave që mund ta sfidojnë dhe destabilizojnë sigurinë historikisht të etabluar të tij. Ai për zgjedh ato situata dhe përvoja të mundshme, të cilat janë në funksion të forcimit të vetvetes dhe jo rrezikimit të saj. Kështu ai i parandalon, ose të paktën përpiqet t'i parandalojë, krizat dhe sfidat, të cilat rrezikojnë destabilizimin e dispozitave të etabluara të tij. Rrjedhimisht këto dispozita të konstituara në raport me kushtet objektive, së bashku me teknikat e ndryshme pedagogjike, gjenerojnë praktika që janë kompatible me po këto kushte dhe kërkesa objektive. Praktikrat e prodhuara në këto situata, e të cilat pra janë të qeverisura nga kushtet objektive të së kaluarës, ua mundësojnë adaptimin paraprak në kushtet objektive të së tashmes, sa herë që këto kushte mbesin identike, ose të ngjashme, me kushtet, në të cilat është konstituuar habitusi (1990b: ff. 61). Nuk është transformimi ai që synohet, por konfirmimi dhe përforcimi i vetvetes duke u orientuar drejt, siç shprehet Bourdieu, “një universi relativisht konstant të situatave, me qëllim të përforcimit të dispozitave të veta” (po aty, 61, 64). Këto tendenca konservatore të habitusit, që synojnë ruajtjen nga trazimi i historisë së objektifikuar në të, mirëmbajnë në raporte të ekuilibruara forcat shoqërore të fushës.

Habitusi është ‘strukturë e strukturuar dhe strukturuese’. Është ‘strukturë’, siç argumentonte Maton (2008: 51), sepse është i renditur sistematikisht dhe nuk është i çrregullt. Është ‘i strukturuar’ nga e kaluara dhe rrethanat e të së tashmes ndërsa është ‘strukturues’ ngase ndihmon në formësimin praktikave të së tashmes dhe të së ardhmes. Pikërisht për shkak se habitusi është i strukturuar dhe strukturues në pikëpamjet e Bourdieu-s, lë hapësirë për individët që me veprimet e tyre të qëllimshme të afektojnë strukturat e gjera shoqërore (Dornan, 2002: 305). Habitusi është i konstituuar në kursin e historisë individuale ndërkohë që strukturat objektive konstituohen në historinë kolektive. Historia individuale mishërohet në trup ndërsa ajo kolektive objektifikohet në institucione (Bourdieu, 1990b: 57). Habitusi reflekton historinë shoqërore të agentit. Përgjatë trajektores së saj, kjo histori trupëzohet në agentin dhe merr formë trupore. Në habitus pikëtakohen dhe depërtojnë brenda njëra tjetrës e kaluara, e tashmja dhe e ardhmja (Tucker, 1998). E ardhmja gjendet si mundësi në të tashmen pasi që ajo tashmë ka

⁴¹ Kjo të kujton ‘afinitetin selektiv’ të Weberit, i cili e përdori si koncept për të shpjeguar lidhshmërinë ndërmjet etosit protestant dhe shpirtit kapitalist.

ndodhur në ta kaluarën. Sjelljet e agjentit janë relativisht të pritshme dhe të parashikueshme nëpër situatat e ndryshme shoqërore, pasi që habitusi i tij transferohet në mënyrë analoge si prirje, si tendencë, si formë. Termi transfer (transpose) nënkupton aplikimin e skemave në një rang të gjerë, por jo tërësisht të parashikueshëm, të rasteve jashtë, ku ato janë mësuar fillimisht (Sewell, 1992: 17).

Ndonëse shprehimisht Bourdieu asnjëherë nuk e pranon se nocioni i habitusit e konsideron veprimin si të determinuar, gjithsesi çështja e hapësirës së manipulimit dhe manovrimit të lirë të agjentit në situata sociale mbetet e hapur. Habitusi, thotë Postone, “është pikëtakim dinamik i strukturës dhe veprimit, shoqërisë dhe individit” (Postone et. al., 1993: 4). Është sistem i konstruktuar i veçorive strukturuese, të cilat manifestohen në anët aktive të praktikës. Ai na e ofron botën shoqërore si të vetëkuptueshme, vetëshpjegueshme, vetësquaruese. Atë për të cilën do parashtronim pyetje, habitusi tashmë e ka stabilizuar si dije të natyrshme dhe, rrjedhimisht, joreflexive. Në këtë kuptim, habitusi shfaqet si një ndjenjë intuitive për lojën shoqërore, për aq sa këtë metaforë e marrim për të mirëqenë për jetën.

Habitusi e prodhon praktikën në vazhdimësi. Madje, sipas Swartz-it, deri vonë kur Bourdieu kishte filluar përpunimin konceptual të termit fushë, habitusi ishte gjeneruesi i praktikës, kuptohet në kombinim me realitetet makro-shoqërore. Këto realitete në veprimtarinë e hershme të Bourdieu-s i gjejmë në trajtat, si “ngjarje objektive”, “struktura objektive”, “sisteme të relacioneve”, “ngjarje”, “konjuktura” etj. dhe nuk janë të zhvilluara mjaftueshëm teorikisht deri me fillimin e përdorimit sistematik dhe teorikisht të përpunuara të konceptit të fushës. Prej fillimit të përdorimit të termit fushë, gradualisht vërejmë peshën strukturaliste në pikëpamjet e Bourdieu-s për një botë shoqërore të strukturuar mbi baza të polaritetit (Swartz, 1997: 141).

Në *Distinction* (1984: 101), Bourdieu ofron këtë formulë të veprimit, përkatësisht praktikës:

$$[(\text{habitusi}) (\text{kapitali})] + \text{fusha} = \text{praktika}.$$

Pra, habitusi si i vetëm nuk mund ta gjenerojë praktikën shoqërore. Ai zakonisht vjen si kombinim i caktuar me format e ndryshme të kapitalit, të cilat zakonisht korrespondojnë me fushën, në të cilën agjenti dëshiron të futet. Sigurisht se mund të ketë

raste kur kapitalet e akumuluarra në një fushë mund të mos jenë të vlefshme për një fushë. Por kjo është relative. Ngase mundësia për rilegjitim të kapitalit të një fushe, në një fushë tjetër, gjithmonë ekziston.

Mundësitë për sfidimin e habitusit janë dukshëm më të mëdha në shoqëritë heterogjene, pluraliste, mobile, dinamike etj. Individit sot jeton në zhvillime të tilla shoqërore, në të cilat procesi i zhvendosjes së tij nëpër pozita dhe mjedise të ndryshme shoqërore është më intensiv. Rrjedhimisht individit pashmangshmërisht është në një proces konstant reflektimi për habitusin, përkatësisht vetveten e tij. Habitusi është hapësira në të cilën janë të instaluar skemat, përmes të cilave agjentit i mundësohet perceptimi i botës dhe gjeturia praktike në të. Pra, ai nuk është vetëm kufizues, por edhe mundësues. Është një formë e “prangimit” social por që nuk është determinizëm social e as kushtëzim i tejtheksuar kulturor. Siç e cekëm edhe më lartë, habitusi në fakt është formimi kognitiv, moral, politik e kulturor i individit, formim ky i cili arrihet përgjatë procesit jetësor të socializimit. Po të mos ishte shumëkuptimësia e termit kulturë, term ky i cili mbetet tepër i papërcaktuar si për nga dallimi i niveleve të përdorimit të tij të përditshëm dhe shkollor, ashtu edhe për nga evoluimi semantik i tij, Bourdieu mbase edhe do e quante kulturë. Ky ishte edhe qëndrimi i tij në punimin e tij më të hershëm me titull “*Structuralism and Theory of Sociological Knowledge*” (1968: 706). Këtu ai bën të ditur se në planin shkollor, termi kulturë është i debatuar në atë trajtë epistemike ku agjencia është e lënë jashtë. Andaj, me nocionin e habitusit ai përpiqet të konceptualizojë atë që është lënë anash prej agjencisë në këtë fushë dhe përmes saj t’i jep agjentit hapësirën e nevojshme për manovrim, ose siç e quan Bourdieu “strategjizim”. Megjithatë, fakti që ai për habitusin flet si ‘strukturë e strukturuar dhe strukturuese’, koncepti i tij bart konotacione të theksuara të determinizmit. Kjo për shkak të historikut semantik të vetë nocionit të strukturës. Përkundër krejt kësaj, Bourdieu insiston në të kuptuarit e habitusit si hapësirë elastike. Sidomos sot në epokën e globalizimit teknologjik, ku individët ekspozohen përballë botëkuptimeve shumëfish dhe radikalisht të ndryshme përmes formave virtuale të komunikimit digjital, rrjedhimisht edhe habituset do të duhej të ishin më pak të fuqishme në përcaktimin e skemave tona perceptuese për botën.

4.1 Hexis-i trupor

Habitusi në njëfarë mënyre është ‘histori e kthyer në mish’, përkatësisht në trup. Mbase prej depërtimeve teorike më interesante të Bourdieu-s janë edhe ato që lidhen me trupin, si memorizim fizik i kulturës. Reflektimet sociologjike të Bourdieu-s për trupin artikulojnë në kundërshtim të pastër me të gjitha vizionet intelektualiste. Këto e mbitheksonin rolin e intelektit në proceset socializuese të individit duke e përjashtuar rëndësinë e trupit nga pjesëmarrja në lojërat shoqërore. Për Bourdieu-n, individët mësojnë më shumë përmes trupit se sa intelektit. Është formë e të mësuarit praktik dhe të pandërmjetësuar me format diskursive. Po ashtu, përveç normalizimit kulturor të individit përmes disiplinimit institucional, siç ngjanë në kritikën e Foucault, trupi është i ingranuar në raporte të larmishme pushteti me “rendin e rëndomtë të gjërave” (2000: 141), i cili ushtron trysinë e tij shoqërore mbi individin. Për rrjedhojë, i tërë rendi shoqëror mbishkruhet në trupin e tij. Rendi shoqëror natyralizohet përmes disiplinimit trupor duke marr formën e *doxa*-s.

Gjithashtu teorizimin për veçoritë e trupit njerëzor Bourdieu e nxjerrë përmes ritematizimit antropologjik nga studimet e hershme etnografike të Kabiles në Algjeri (1990b: ff. 70; 2015: 67-82). Dallimet biologjike ndërmjet femrës dhe mashkullit fitojnë trajtat e tyre kulturore përmes trupit. Në të janë të gdhendura jo vetëm trajtat kulturore por edhe kodet e komunikimit, veshjes, ngrënies, qëndrimit, ecjes etj. “Gjymnastika trupore”, deri edhe në hollësitë më të vogla, është manifestim i përmbajtjeve kulturore dhe domethënive sociale. Vetë fjalët për qëndrimet trupore dhe dallimet biologjike të tyre evokojnë sistemin vleror. Qëndrimi horizontal, tipik për burrin, përmban vlerat e vendosmërisë, qëndrueshmërisë, këmbëngulësisë etj. Qëndrimi i kërrusur, tipik për gruan, manifeston pozitën e saj të subordinuar në sistemin vleror të Kabiles. Të ngrënit si veprim biologjik po ashtu reflekton vlerat dhe finesat kulturore të sjelljes. Gjatë përtypjes burri nuk është i kufizuar në lëvizjen gojës, buzëve, nofullave etj. ndryshe prej gruas, prej së cilës kërkohet përmbajtje në lëvizje vetëm të buzëve. Me fjalë tjera, i tërë korpusi i veprimeve dhe qëndrimeve trupore reflekton pozitën në hierarkinë vlerore të sistemit. Virtyti i modestisë, përmbajtjes, turpit, si trajta vlerore tipike për feminitetin, e kërrusin trupin femëror duke e shty tatëpjetë, drejt tokës, ndërsa trupi mashkullor është i drejtë, i

orientuar nga lartë duke synuar dukshmëri sa më të theksuar, gjë që reflekton prirjet për epërsi, dominim, vlera këto të njohura si tipike për botën mashkullore në sistemin e Kabiles.⁴² Në këtë kuptim, për Bourdieu-n:

Hexis-i trupor është mitologji politike e realizuar, e *trupëzuar*, e kthyer në dispozitë të përhershme, mënyrë e qëndrueshme e të qëndruarit, të folurit, të ecurit dhe, rrjedhimisht, e të përjetuarit dhe të menduarit (1990b: 69).

Trupi nuk është memorizim i thjeshtë mekanik i lëvizjeve kulturalisht të kualifikuara, të cilat bartin domethënie të ndryshme simbolike dhe pesha të caktuara aksiologjike. Po ashtu, e tërë ajo çfarë mësohet kulturalisht, duke u rrënjësuar thellë në strukturat kognitive të agjentit, nuk arrihet përmes ndërmjetësimeve diskursive. Në shoqëritë e Kabiles socializimi ndodhë përgjatë një procesi difuz të të mësuarit, pa forma të institucionalizuara dhe të diferencuara të autoritetit pedagogjik, siç ngjanë me shoqëritë moderne. Siç argumentonte edhe Calhoun, pjesëtarët e komunitetit të Kabiles nuk përgatiteshin për “lojën shoqërore” përmes mësimave eksplicite por përmes përvojave praktike të jetës së përditshme (2002: 11). Prandaj dijet me peshë simbolike dhe kulturore, tepër të rëndësishme për praktikën sociale, në të cilat agjentit i imponohet të përfshihet, kalojnë në nivele praktike, pa u artikuluar në trajta diskursive. Të mësuarit përmes praktikës së gjallë mundëson zotërimin praktik, i cili nuk nënkupton domosdoshmërisht edhe zotërimin simbolik. Pra agjenti është tërësisht i aftë të prodhojë praktika të caktuara sociale, por jo edhe medoemos t’i artikulojë ato përmes trajtave simbolike dhe diskursive (1990b: 72-4). Dija e pasuar nga instancat e ndryshme shoqërore nuk është e thënë të jetë diskursive e as të shndërrohet në diçka të tillë. Ajo mund të jetë dije e nënkuptueshme, e trupëzuar drejtpërsëdrejti në veprim, të cilin agjentët mund edhe të mos jenë në gjendje ta konvertojnë në ‘vetëdije linguistike’ (Calhoun, 1995: 149).

⁴² Ndonëse depërtimet teorike të Bourdieus për trupin, përkatësisht mbishkrimet të dallimeve kulturore dhe vlerore në të, janë të fokusuara në shoqëritë e Kabiles, duket se ato nuk janë specifike e tyre, aq sa e vet modelit tradicional të shoqërive paramoderne. Në këtë kuptim, do të ishte më interes dhe madje tejet interesante të bëhej një studim antropologjik për trupin në kontekstet tradicionale të shoqërive shqiptare. Supozoj që në çfarëdo trajtimi krahasues ngjashmëritë mund të jenë më të mëdha se sa dallimet.

Megjithatë, për Bourdieu-n çdo shoqëri posedon mënyrat e veta, përmes të cilave mundësohet transmetimi dhe kultivimi i zotësive praktike te agjentët, e të cilat janë të domosdoshme për funksionimin e shoqërisë. Veçmas praktikës jetësore ku agjenti i ekspozohet veprimeve të larmishme në gjallërinë e tyre shoqërore, duke i imituar dhe përbrendësuar qoftë vetëdijshëm, qoftë pavetëdijshëm, shoqëritë kanë edhe format e posaçme, me të cilat edukojnë agjentët socialë. Shoqëritë moderne posedojnë format e centralizuara të edukimit. Ato përdorin kanalet e caktuara zyrtare në trajtën e autoritetit institucional për të përçuar dijet e duhura tek agjentët dhe për t'i injektuar tek ata zotësitë e nevojshme strategjizuese dhe simbolike. Calhoun vlerëson se transmetimi përmes “kanaleve të autoritetshme” i dijes në shoqëritë bashkëkohore të Perëndimit ka shkatërruar traditat joformale të bartjes së dijes sipas modelit të marrëdhënieve të drejtpërdrejta ndërpersonale. Për të, këto tradita destabilizohen dhe rolet e tyre minohen për shkak të diferencimit të fushave, rritjes së kontaktit me kultura të ndryshme dhe rritjes së lirisë së zgjedhjes individuale (po aty, 151).

Kjo ka edhe një implikim tjetër teorik, që lidhet me strukturën e habitusit. Fakti që shoqëria bashkëkohore është më dinamike duke e bërë më të lehtë kalimin nga fusha në fushë, presupozon posedimin e një doze të dijes teorike, pra jo vetëm zotërimit praktik, lidhur me pozitën në fushë të agjentit. Nevoja për t'u përshtatur dhe familjarizuar me rregullat e lojës së fushës së re, imponon njëfarë vetë-reflektimi konstant dhe shumë më të madh se në rastet kur agjenti nuk e ndërron fushën. Inercioni i praktikës, i cili e mbanë agjentin në fushë “si peshku në ujë”, destabilizohet në momentin kur kalohet në fushë të re. Kjo rezulton me tronditjen e vetëdijes së agjentit dhe, për rrjedhojë, imponon nevojën e refleksionit. Ndërrimet e fushave nga ana e agjentit, pra, pasojnë me reflektim më të madh për veten, përkatësisht habitusin e tij në raport me fushën. Transferimi analog i dispozitave të habitusit zakonisht ngjanë nëpër situata relativisht të ndryshme por brenda të së njëjtës fushë. Ky transferim bëhet më problematik me kalimin nga njëra fushë në tjetrën. Se deri në ç'masë është i mundshëm ky transferim, pa shkaktuar fraktura në strukturën e habitusit, mbetet çështje jo aq e tematizuar nga Bourdieu, por gjithsesi jo e mbyllur. Fakti që shoqëria bashkëkohore po bëhet gjithnjë e më dinamike, pafundësisht komplekse dhe skajshmërisht e diferencuar, rritë pashmangshmërisht nevojën më të madhe të reflektimit diskursiv nga ana e agjentit.

Siç argumentonin Bauman-i (1998) dhe Beck-u (1992) në studimet e tyre, shoqëria bashkëkohore karakterizohet me trazira të vazhdueshme dhe pasiguri të skajshme. Një gjë e tillë, natyrshëm, reflektohet edhe në strukturën gjithnjë e më të destabilizuar profesionale dhe zhvillimet tejet të lëngshme në karrierat individuale të individëve në kuadër të 'modernitetit likuid' të Bauman-it. Në një studim të 2004 nga McBrier and Wilson (2004) argumentohet se bota e punës po bëhet gjithnjë e më e paqëndrueshme si rezultat i ndryshimeve në ekonominë globale, teknologji dhe praktikat kulturore. Pra, e tërë kjo tregon për një dinamikë të theksuar ndryshimesh shoqërore dhe kjo sigurisht se reflektohet edhe në qëndrueshmërinë shoqërore të habitusit. Sa më i paqëndrueshëm habitusi, aq më reflektiv agjenti shoqëror, ngase ka nevojë që ta vlerësojë dhe akomodojë veten përbrenda fushës dhe strukturës së mundësive që ajo ofron. Në këtë kuptim, siç argumenton edhe Calhoun-i, dimensionet teorike të praktikës nuk është e thënë të jenë theksueshëm në kundërshtim me natyrën praktike të habitusit siç nganjëherë le të kuptohet nga Bourdieu (1995: 153).⁴³ Në njëfarë mënyre, agjenti shoqëror bëhet gjithnjë e më racional dhe përllogaritës, gjë që i fuqizon shpjegimet e teorisë së zgjedhjes racionale dhe teorisë ekonomike.

Për t'iu kthyer shembullit të Kabiles, të cilës vetë Bourdieu i referohet në vazhdimësi, aty shohim forma të larmishme të edukimit shoqëror, si lojërat dhe garat e ndryshme ku simulohen rolet e caktuara sociale, në të cilat agjentët inkorporojnë gradualisht skemat dhe dispozitat fundamentale dhe ku fitojnë zotësinë praktike (Bourdieu, 1990b: 75).⁴⁴ Në këtë mënyrë agjentët do të jenë mjaftueshëm të shkathtë në përfundimin e roleve me përgjegjësi të shtuara shoqërore.

Nëpërmjet procesit të socializimit imitohen veprime konkrete dhe jo modele abstrakte. Këto veprime, në rregullsinë e përsëritjeve të tyre tek i socializuari

⁴³ Në veprimtarinë e Bourdieus hasim në mungesë të tematizimit më të thellë përkritazi me veprimin shoqëror në shoqëritë e gjera dhe tepër komplekse bashkëkohore, ku agjentët karakterizohen me identitete komplekse dhe të shumëfishta, ku veprimi social është i ndërmjetësuar në forma tejet komplekse, duke përfshirë këtu si inovacionet e vazhdueshme teknologjike ashtu edhe kompleksitetet juridike e burokratike. Megjithatë, siç arsyeton Calhoun, ky është një drejtim i ri, në të cilin mund të orientohet ndërmarrja teorike e Bourdieus. Shih po ashtu Calhoun, *Critical Social Theory*, f. 155.

⁴⁴ Ndonëse Bourdieu i referohet shoqërisë së Kabiles, format e lojës janë të njohura edhe për shoqëritë bashkëkohore. Nëpër institucionet parashkollore, si kopshtet, çerdhet etj. lojërat përfshijnë edhe ndarjen shoqërore dhe seksuale të punës, ku fëmijët aktrojnë rolet e prindërve, infermierëve, policëve etj.

transformohen në dispozita, të cilat konstituojnë identitetin e mëvonshëm social të agjentit. As ky imitim nuk është mekanik. Ai ngjanë si praktikë e gjallë dhe e pandërmjetësuar me predikime të natyrës diskursive dhe simbolike. E tëra kalon nga praktika në praktikë. Hexis-i trupor, siç shprehet Bourdieu, i flet direkt funksioneve motorike të agjentit. Në këtë mënyrë trupi është instrument i të mësuarit aq sa edhe medium i praktikës.

Agjenti inkorporon dispozitat, me të cilat konstituon identitetin e tij social, përmes praktikës, e cila sistematikisht mbishkruan në trup të gjitha vijat kulturore, që më vonë do të shërbejnë si hartë e lëvizjeve trupore. Mirëpo ato nuk janë hartë, të cilës agjenti i referohet në mënyrë të vetëdijshme. Ato më shumë i ngjajnë shtigjeve të shkelura, nëpër të cilat ecja realizohet pavetëdijshëm. Është hartë në kuptimin që studiuesi mund t'i lexojë në to praktikat e ndryshme shoqërore, ndarjen seksuale dhe shoqërore të punës si dhe efektet politike të tyre. Trupi, shprehur me gjuhën e Foucault, është sa efekt aq edhe instrument i anatomisë politike të shoqërisë. Është modeli biologjik i kulturës dhe mediumi hapësinor i politikës. Në trup është e kodifikuara kultura – thotë Jenkins (2006: 117).⁴⁵ Trupi i agjentit është rezultat i ndërveprimit habitus – fushë. Varësisht nga kalimi i agjentit nga njëra fushë në tjetrën, ai inkorporon në trupin e tij vlerat dhe imperativat e fushës. Kjo ka për rezultat prodhimin e dispozitave trupore, përkatësisht hexis-in (Webb et. al., 2002: 54).

Hexis-i është manifestim i sfondit shoqëror dhe kulturor të agjentit si dhe përfshinë komponentën fizike ashtu edhe atë mentale. Prandaj, ai ka edhe natyrë të dyfishtë: individuale dhe shoqërore. Dispozitat e trupit janë produkt i kushteve klasore të socializimit primar, ani pse veprimin që ato e gjenerojnë nuk është shprehje direkte e tij. Ndërsa, veprimi është produkt i *kryqëzimit* të dispozitave klasore me dinamikat dhe strukturat e fushave përkatëse (Swartz, 1997: 141).

⁴⁵ Sa për ilustrim: kjo shpjegon më së miri se pse pedagogët, të paktën shumica e tyre, janë tepër të matur nëpër mjedise ku nuk kërkohet medoemos maturi e theksuar, si p.sh. vallëzimi nëpër dasma, ahengje të ndryshme etj. Ata, edhe nëse vallëzojnë, janë tepër të matur, ngase pritmëritë shoqërore për sjelljen e tyre janë të tilla. Dispozitat e tyre trupore dhe habitusi nuk përkojnë saktësisht me fushën andaj edhe dallohen lehtë.

Vetë biografia e Bourdieu-s ishte shembull se si dispozitat trupore ishin afektuar thellë nga shokët e gjeneratës, pasi që ai vinte nga një familje me origjinë fshatare. Mënyra se si afektohen këto dispozita tek agjentë socialë, mund të vërehen në studimet e tij për Algjerinë ku pahtësohen disa nga dallimet kryesore të dy modeleve të ndryshme të organizimit social: tradicional dhe modern. Në modelin tradicional aktori social mbetet përbrenda përvojës fshatare të kohës, të cilës i mungon periodizimi modern triadik në të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen. Në këtë model, e ardhmja nuk është fushë e hapur e mundësive, si në kapitalizmin modern, por pjesë e pashkëputshme e ritmit ciklik të jetës. Ndërsa kapitalizmi modern është një model më kompleks i organizimit social, ku para, hapësira dhe koha futen në një kombinim tepër të ndërlikuar sistemik. Në këtë sistem, koha është gjithmonë një mundësi. Si e tilla ajo mund të humbet. Por në parim ajo është botë e hapur e mundësive për agjentët socialë.

4.2 Doxa, illusio dhe dhuna simbolike

Përpos dy kategorive qendrore, habitusit dhe fushës, në lojën e tij konceptuale me qëllim të tërholimit teorik të relacionit të individit me shoqërinë, Bourdieu përdorte edhe disa nocione tjera, si *doxa* dhe *illusio*. Me këto nocione Bourdieu përpiquej të nxirrte në sipërfaqe mënyrën se si individi ingranohet në strukturat objektive të shoqërisë, duke i përjetuar si realitete të brendshme dhe tërësisht legjitime. Si terme, ngjasojnë me nocionin e Sartre-it për “besimin e keq” (*mauvaise foi*), ndonëse tek të dytë këto koncepte kanë kuptime të ndryshme. Tek Sartre-i “besimi i keq” është pamundësia e agjentit që të diktojë ose pranojë mundësitë alternative të veprimit në botë. Përmes këtij besimi, subjekti e kundron botën si të dhënë të pandryshueshme, të vetëkuptueshme. Kjo mënyrë e kundërimit i fsheh mundësitë e veprimit alternativ, inherente në vetë rendin ekzistues, të cilin subjekti e merr për të mirëqenë.

Doxa ka një mori kuptimesh, por në përdorimin teorik të Bourdieu-s e hasim si keqkuptim të arbitrareve shoqërore, e të cilat nga individët përbrendësohen në trajta jorefleksive dhe jodiskursive, përkatësisht në trajta të dijeve praktike, besimeve të vetëkuptueshme etj. Është një tërësi besimesh, konsideronte Bourdieu, që nuk kanë nevojë për sqarime diskursive e as të shndërrohen në dije eksplicite (2000: 16). Dhe këtu

termi keqkuptim, nuk e ka kuptimin e përditshëm të fjalës, por është njëri prej nocioneve tjera qendrore të Bourdieu-s, përmes të cilave deshifrohen mënyrat e riprodhimit shoqëror. Keqkuptimi është proces, në të cilin agjentët janë të përfshirë në mënyrë konstante në ballafaqimin e tyre me botën. Për dy arsye keqkuptimi është nocion më i përshtatshëm se nocioni marksist për ‘vetëdijen false’: përmes tij tregohet se realiteti është i kuptuar pjesërisht por nuk është i falsifikuar tërësisht dhe se fenomenet sociale janë shumë më komplekse dhe më të thella se sa marrëdhëniet e të nënshtruarve ndaj ideologjive, të cilët iu shërbejnë eprorëve të tyre (Calhoun, 1995: 192).

Sipas Deer-it, *doxa* i referohet dijes intuitive para-refleksive të formësuar nga përvoja (2010: 120). Përmes saj stabilizohet raporti ndërmjet strukturave objektive të botës shoqërore dhe strukturave mentale subjektive të agjentit. Ajo e mundëson riprodhimin e trajektoreve shoqërore pa u hetuar. Doxa është prodhim i raportit praktik ndërmjet habitusit dhe fushës dhe ka karakter para-verbal e para-refleksiv në raport me botën, kuptimi i të cilës merret për të mirëqenë, përkatësisht për të vetëkuptueshëm. Ky karakter i vetëkuptueshëm dhe jorefleksiv për botën rrjedhë nga ndjesia praktike, e cila për Bourdieu-n është “domosdoshmëri shoqërore e kthyer në natyrë, në skema motorike dhe automatizma truporë”. Kjo ngase “agjentët asnjëherë nuk dinë tërësisht për atë çfarë bëjnë [...] ajo çfarë bëjnë ka më shumë kuptim se që ata e dinë” (Bourdieu, 1990b: 69). Sipas Hodgkiss, “relacioni doksik strukturon botën e mendimit dhe botën reale në një unitet të vetë-dukshëm”, është përtej çfarëdo diskutimi si përkufizim për botën shoqërore dhe për rrjedhojë maskon karakterin arbitrar të vet rendit shoqëror (2001: 47). “Referencat doksike” janë dije, të cilat për nga natyra janë jodiskursive dhe jorefleksive dhe që, si të tilla, udhëzojnë veprimin njerëzor (2000: 115).

Doxa, si “perceptim i natyralizuar i strukturave ekzistuese shoqërore” (Dornan, 2002: 306), mundëson veprime të automatizuara trupore pa ndërmjetësim të refleksionit mendor. Arsyeja pse Bourdieu e përjashton qëllimin dhe refleksionin nga shumica e veprimeve të agjentit konsiston në, siç kemi thënë edhe gjetkë, refuzimin e tij ndaj intelektualizimit të praktikave shoqërore.

Nga ana tjetër, botën shoqërore të kuptuar si lojë, në të cilën agjenti është ontologjikisht i përfshirë në të, *illusio* e shfaq si legjitime dhe të vlefshme për t’u

angazhuar në të dhe për të. *Illusio* paraqet gjendjen e përfshirjes së agjentit në lojë dhe kapjen e tij nga ajo duke ia krijuar bindjen se “loja ia vlen të luhet” dhe se ajo është e rëndësishme për të. Është, siç shprehet Bourdieu, “relacion magjik me lojën, e cila është produkt i raportit të bashkëfajësisë ontologjike ndërmjet strukturave mentale dhe strukturave objektive të hapësirës shoqërore” (Bourdieu, 1998/1994: 77). Ndërsa angazhimi në fushë, përkatësisht lojën e saj, është jorefleksiv pasi që agjenti i merr për të mirëqena vlerat dhe interesat që qarkullojnë brenda saj. Rëndësia dhe, në fakt, origjina e këtyre vlerave dhe interesave është relacionale. Ato nuk kanë vlerë në vetvete. Mirëpo, duke mos pyetur fare për rëndësinë e tyre, agjenti vetvetiu nxitet që të angazhohet për to. Dinamikat e fushës gjenerojnë në mënyrë të vazhdueshme forma të ndryshme të vlerave dhe interesave, për të cilat agjenti mendon se ia vlen të përkushtohet për to. Kështu karakteri arbitrar i tyre maskohet duke ua krijuar bindjen agjentëve se kërkesat e tyre janë personale dhe jo strukturore të gjeneruara nga dinamikat relacionale të fushës. Ose siç shprehet Bourdieu: “lojërat, të cilat kanë rëndësi për ty, janë të rëndësishme dhe me interes për shkak se i janë imponuar dhe i janë prezantuar mendjes tënde, trupit tënd në formën e quajtur ‘ndjenjë e lojës’” (po aty).

Në kultivimin dhe mirëmbajtjen e *doxa*-s, përpos *illusio*-s rol të rëndësishëm luan edhe dhuna simbolike, e cila kuptohet si trajtë e butë e dhunës. Ajo realizohet përmes mekanizmave të ndryshëm kulturorë andaj edhe ushtrohet në mënyrë indirekte. Dhuna simbolike është qendrore në pikëpamjen e Bourdieu-s për pushtetin dhe shoqërinë. Ajo shfaqet atëherë kur shtrëngimi realizohet përmes miratimit të të dominuarit, i cili për vlerësimin e situatës ka në dispozicion vetëm “instrumentet e dijes” ose kategoritë e perceptimit, të cilat janë të formësuara nga dominuesit, përkatësisht ata që gëzojnë pushtetin. Si instrumente të dijes mund të jenë, p.sh. anketimet, matjet ekonomike, tekstet shkollore, pamfletet ose udhëzuesit e muzeve etj. Ndërsa kategoritë e perceptimit mund të jenë të tilla, si *dikotomitë false*: e larta kundër të ulëtës, spiritualja kundër vulgares etj. *taksonomitë profesionale*, në rastet kur infermierja i nënshtrohet në tërësi mjekut përkitazi me gjërat që duhet ditur për pacientin; *kategoritë e shijes*, si arti i lartë dhe arti i ultë; *kategoritë gjinore*, sipas të cilave meshkujt janë gjykuar si qenie që veprojnë, mendojnë etj. ndërkohë që femrat janë gjykuar sipas asaj se si duken, sa janë seksualisht tërheqëse, etj. Përmes këtyre kategorive dhe taksonomive mundësohet perceptimi,

vlerësimi dhe kuptimi i botës shoqërore. Lufta për të imponuar këto kategori është luftë për definimin e botës.

Sipas Bourdieu, bota shoqërore është hapësirë ku zhvillohet në mënyrë të vazhdueshme lufta për të definuar atë se çfarë është bota shoqërore (1992: 70). E meqë kjo luftë zhvillohet përmes simboleve, rrjedhimisht kemi të bëjmë me luftë simbolike, përkatësisht luftë për ndryshimin dhe përkufizimin e rendit simbolik. Sidoqoftë, për t'u arritur kjo, është e domosdoshme që fillimisht të kuptohet se kategoritë perceptuese dhe vlerësuese të agjentit janë të rrënjësura thellë në pozicionin prej të cilit ai vepron. Njohja e këtij fakti është parakushti i luftës simbolike.

Lufta individuale ose kolektive për klasifikim, e cila mëton të transformojë kategoritë e perceptimit dhe vlerësimin të botës shoqërore dhe, përmes kësaj, vetë botën shoqërore, në të vërtetë është dimension i harruar i luftës simbolike. Mirëpo me qëllim të vënies në pah të kufizimeve të autonomisë [së individit, agjentit etj., A.G.] duhet kuptuar që skemat klasifikuese, të cilat gjenden në bazën e marrëdhënieve praktike të agjentëve me rendin shoqëror dhe reprezentimet që i kanë për të, janë vetë produkt i atij rendi (Bourdieu, 1984: 483-4).

Klasat, formacionet dhe grupet e ndryshme shoqërore, qofshin formale ose joformale, janë të përfshira në luftën e vazhdueshme shoqërore për të imponuar kategori, klasifikime, skema dhe përkufizime të caktuara për botën shoqërore (po aty, 14). Kjo është dhuna simbolike, e cila ndihmon në riprodhimin e pushtetit të dominuesit dhe mirëmban pozitat ekzistuese në hierarkinë e klasave. Instrumentet dhe kategoritë i ndihmojnë dominuesve në legjitimim, ndërkohë që i gjykojnë të dominuarit si inferiorë sipas stilit të tyre jetësor etj.

Me fjalë tjera, dhuna simbolike fsheh arbitraritetin. Kultura është arbitrare, që do të thotë se ajo do të mund të ndërtohej edhe në ndonjë mënyrë tjetër. Mirëpo, pikërisht dhuna simbolike e fsheh atë arbitraritet. Ajo funksionon përmes maskimit të mënyrave të pushtetit ashtu që të bëhet i pranueshëm. Kështu pushteti simbolik shfaqet si i painteres dhe altruist. Dhuna simbolike e bën të duket natyror edhe 'habitusin'. Shija e "mirë" ekspozohet si cilësi e natyrshme përmes dhunës simbolike, ndërkohë që ajo është thjeshtë

një cilësi e fituar përmes të mësuarit social, përkatësisht një produkt i variacioneve historike të kapitalit simbolik. Privilegjet e një klase i bënë të duken të natyrshme.

Sipas Bourdieu-s, “pushteti i emërimit, përkatësisht emërimit të paemërtueshmes, asaj që është ende e pahetuar ose e ndrydhur, është pushtet i konsiderueshëm” (1990a: 149). E në këtë proces të emërimit të të paemërtuarës, prodhuesit kulturorë

kanë pushtet të veçantë, pushtetin simbolik të përshtatshëm për t’i shfaqur gjërat dhe për t’i bërë njerëzit të besojnë në to, t’i shpalosin në mënyrë eksplicite dhe të objektifikuar përvojat pak a shumë konfuze, të amullta, të pafomuluara e madje edhe të pafomulueshme të botës natyrore dhe botës shoqërore dhe, për rezultat, prurjen e tyre në ekzistencë (po aty, 146).

Megjithatë, nuk është vetëm dhuna simbolike e vetme që mirëmban dhe riprodhon relacionet e pushtetit. Sa më të objektivizuara këto relacione, sa më të impersonalizuara mekanizmat, të cilat i japin formë dhe i konstituojnë këto marrëdhënie, aq më të mëdha janë gjasat që këto relacione të riprodhohen pandalshëm (Bourdieu, 1977: 189). Dhe shoqëritë bashkëkohore këtë formë të riprodhimit sistemik e kanë arritur përmes nocionit të karrierës. Përpjekja për vetërealizim e individit, përkatësisht agjentit dhe motivi për avancim në karrierë është shtysa kryesore që vë në lëvizje tërë ingranazhet sistemike. Fragmentimi i pafund i strukturës profesionale dhe fushat e panumërta për vetërealizim të individit në shoqëritë bashkëkohore i kanë pasuruar mundësitë e karrierës dhe format e avancimit në të. Kjo e mundëson dhe stimulon mobilitetin vertikal të shoqërisë duke ruajtur njëkohësisht relacionet e objektivizuara të pushtetit, përbrenda të cilit agjentët lëvizin nën tryshinë e shtysës për avancim në karrierë duke harruar që kjo strukturë profesionale dhe pozitat sistemike, të cilat ata (agjentët) i synojnë, janë legjitimim i klasës sunduese.⁴⁶

⁴⁶ Kjo në fakt edhe mund të jetë shpjegim i dështimit të profecisë marksiste për ashpërsimin e marrëdhënieve të klasës proletare dhe asaj borgjeze. Ndryshe prej mënyrës si e kishte parashikuar Marx-i, nuk ndodhi tensionimi, por neutralizimi i konfliktit klasor. Përthithja e klasës punëtore në sistemin kapitalist ndodhi edhe për shkak se ajo u fragmentua. Sistemikisht asaj iu injektua nevoja për avancim në karrierë. Në vend të revolucionarizimit politik të sistemit, pjesëtarët e klasës punëtore synonin majat profesionale të tij. Kështu, duke futur një mori shtresash dhe kategorish të ndërmjetme

4.3 Lufta simbolike si luftë ‘botë-bërëse’

Sipas Bourdieu-s vet ndërtimi i pikëpamjeve tona për botën shkon krah për krah me ndërtimin e botës. Pra, lufta ndërmjet perspektivave epistemologjike është në të vërtetë luftë për bërjen dhe zhbërjen e botës. Nuk është fjala vetëm për pikëpamjet për botën sociale, por edhe për formësimin e botës sociale. “Fjalët e sociologut kontribuojnë në krijimin e botës sociale”, thoshte Bourdieu duke vazhduar tutje se “sociologët do të gjejnë në realitetin që e studiojnë produktet e sedimentuara të paraardhësve të tyre” (1990a: 54-5). Për shkak të forcës që gjërat t’i sjellë nga inekzistenca në ekzistencë, në realitetin social, duke i dhënë prani faktike dhe determinuese në jetën shoqërore të individit, emërtimin e gjërave Bourdieu e quan “pushtet simbolik”. Normativizmi dhe doza politike e perspektivave shkencore për shoqërinë, më fjalë tjera, qëndron i fshehur. Mjaftojmë të kujtojmë shembullin që e merr vet Bourdieu, atë të klasës. Nëse klasa ekziston në realitet, atëherë në masë të madhe është rezultat i efekteve teorike të punës shkencore të Marx-it (po aty, 49).

Duke e plotësuar këtë pikëpamje, është me rëndësi të përmendim kritikën që Bourdieu i bënte skolasticizmit, të cilin ai e quante “mëkat filozofik”, sipas të cilit “bota është bërë për filozofinë”. Kjo kritikë vë në pah rrezikun e gabimit të projektimit të “marrëdhënies akademike me objektin” në vetë objektin e studimit. Kjo, siç shprehej Marx-i kur kritikonte Hegel-in, i përzien “gjërat e logjikës me logjikën e gjërave” (2015/1981: 305). Gjithmonë ekziston hendeku ndërmjet praktikave dhe përvojave reale nga njëra anë si dhe abstraksioneve konceptuale të botës mendore nga ana tjetër. Për Bourdieu-n, universi social është aq i pasur në kompleksitetin e tij, sa që është i pareduktueshëm në konceptet, me të cilat shkencëtari operon me qëllim që ta kuptojë atë. “Shumanësia e jetës shoqërore i reziston aventurave të dijes” – shprehej Bourdieu (1990a: 21).

Bourdieu është perspektivist edhe në një pikëpamje tjetër: shkencat sociale janë vetëm njëra nga shumë ligjërimet tjera për shoqërinë, përmes të cilës shihet dhe bëhet

sistemike, revolta potenciale e punëtorëve u amortizua ndërsa diferencat u neutralizuan. Energjia e punëtorëve u orientua jo jashtë vetes drejt shkatërrimit të sistemit, por brenda vetes drejt avancimit të karrierës. Dhe është pikërisht kjo që siguron riprodhimin paqësor të sistemit. Dhe si duket pikërisht këtë kishte ndërmend edhe Bourdieu kur fliste për objektivizimin e marrëdhënieve të pushtetit.

bota shoqërore. Bota mund të vështrohet, por edhe të bëhet, edhe përmes perspektivave tjera, si ato të shkencave natyrore, perspektivave folklorike,⁴⁷ perspektivave religjioze etj. Këto, me fjala tjera, janë diskurse, ligjërime, këndvështrime mbi botën shoqërore. Kjo është konkurrencë, ose siç e quante Bourdieu, 'luftë simbolike'. Është diçka tjetër që intelektualët janë të verbuar me ideologjinë e tyre profesionale të universalitetit, neutralitetit dhe objektivitetit, siç argumentonte Swartz (1997: 274-5) në interpretimin e Bourdieu-s. Përkundrazi, për të, këto paraqesin armë për të dominuar në luftën për dominim intelektual dhe simbolik në jetën shoqërore.

Sociologjia dhe Antropologjia janë Ekonomia e qenies shoqërore. Në interpretimin e Ghassan Hage,⁴⁸ Bourdieu është anti-shekspirian. Qenia nuk ka të bëjë me "të jesh ose të mos jesh", por me atë se në ç' masë realizohesh si qenie, ngase qenia për të nuk është e distribuuar në mënyrë të barabartë. Kjo, gjithnjë sipas Hage, ndërlidhet me tri konceptet e tij kyçe të Antropologjisë: *investimi shoqëror*, *pranimi* dhe *efikasiteti praktik*. Këto njëkohësisht paraqesin edhe tri burimet e akumulimit të qenies. *Investimi shoqëror* çon drejt *illusio-s*, *pranimi* çon drejt kapitalit ndërsa *efikasiteti praktik* drejt habitusit. Koncepti i Bourdieu-s për jetën ishte anti-teleologjik. Për të jeta nuk ka ndonjë kuptim të brendshëm e as të paracaktuar ose të paradhënë nga instanca heteronome metafizike. Sipas Bourdieu-s - dhe këtu na rishfaqet tradita durkheimiane - shoqëria shpërndanë kuptimin e jetës ndërsa individi e përvetëson atë. Është *illusio*, përkatësisht iluzion, sepse individi e harron origjinën shoqërore të kuptimit të jetës dhe e shndërron këtë kuptim në esencë dhe qëllim të brendshëm të vet jetës, e cila përndryshe është kontigjente dhe aksidentale. Për Bourdieu-n, mplakja shoqërore e individit është atrofizim i tij në mundësitë për të shtuar investimet e tij për vetveten, ose në realizimet e *illusio-ve* të shumëfishta dhe të shumta që shoqëria i injekton tek individi.

⁴⁷ Edhe fjalët e urta popullore janë ligjërime i veçantë për shoqërinë. Përmes tyre bota shoqërore kuptohet dhe riprodhohet ndryshe në raport me ligjërimet shkencore. Mund ta kujtojmë Durkheim-in këtu, i cili venitjen e proverbave e shihte si indikacion të dobësisht të strukturave tradicionale të shoqërisë dhe ardhjen e zhvillimeve moderne, të cilat prodhojnë ndryshimet e njohura shoqërore në të gjitha sferat, përfshirë edhe fushat e dijes, ku autoriteti nuk është tradita, përkatësisht folklori, por shkenca.

⁴⁸ "Key Thinkers: Ghassan Hage (p2) on Pierre Bourdieu".

https://www.youtube.com/watch?v=AfBiw9F_oUw. [qasur më 10 Korrik 2017].

Ndryshe nga Marx-i dhe ngjashëm me Baudrillard-i, Bourdieu ishte i interesuar më shumë për strukturimin simbolik dhe kulturor të shoqërisë. Jetën shoqërore dhe kulturore Bourdieu e shihte si të pareduktueshme në terme ekonomike. Ngjashëm me Baudrillard-in i cili sipas Seidman-it (1998/1994: 229) ishte i përkushtuar në analizimin e produkteve të tregut si sistem shenjash, që organizojnë universin shoqëror duke i projektuar njerëzve dhe gjërave një lokacion dhe identitet social, edhe për Bourdieu-n pozita shoqërore e individëve në botën bashkëkohore determinohet nga format tjera të kapitalit joekonomik, si social, kulturor e simbolik dhe mënyra e operimit me to, gjëra këto, të cilat, do t'i trajtojmë në kapitullin vijues.

Kapitulli pestë

5 FUSHA SI STRUKTURË DINAMIKE

Bourdieu përpiquej të shpjegonte relacionin ndërmjet praktikave njerëzore dhe konteksteve, në të cilat shfaqen këto praktika. Këto kontekste, të cilat mund të jenë diskurse, institucione, vlera, norma dhe rregulla, Bourdieu i kundron si fusha, që prodhojnë dhe transformojnë qëndrimet dhe praktikat e ndryshme (Webb et. al., 2002: 21). Shoqëria është tërësi komplekse, e shumështrësuar dhe e kombinuar e këtyre fushave,⁴⁹ gjeneza e të cilave është interesi parësor i ndërmarrjes së tij sociologjike (Bourdieu, 2015: 68). Koncepti i fushës tek Bourdieu adreson, vetëm se në dimensione tjera, kompleksitetin dhe diferencimin shoqëror e institucional të shoqërisë moderne. Fusha, e kuptuar si konstrukt analitik për ta menduar shoqëroren, synon distancimin nga pozicionet strukturaliste, të cilat vuanin nga defekte serioze për sa i përket shpjegimit të ndryshimit social, sepse strukturat shoqërore kuptoheshin si statike. Përmes fushës, strukturave shoqërore Bourdieu iu jep karakter dinamik.

Fusha karakterizohet me luftën për legjitimitet (Bourdieu & Chartier, 2015: 72). Është hapësirë e shpërndarjes së kapitalit dhe e tregut konkurrues ku një mori agjentësh dhe formacionesh shoqërore⁵⁰ konkurrojnë ndërmjet vete. Konkurrenca zhvillohet për të gjitha ato të mira, të cilat kanë vlerë në hapësirën përkatëse, si: avancimin e interesave,

⁴⁹ Çështjen e diferencimit shoqëror e institucional në modernitet e trajtojnë edhe autorë tjerë, si psh. Niklas Luhmann në *The Differentiation of Society* (New York: Columbia University Press, 1982), Peter L. Berger në *The Sacred Canopy* (New York, Anchor Books, 1967). Për një shpjegim të shkurtë krahasues për Bourdieu-n dhe Luhman-in shih edhe Joas-in dhe Knöbl-in, "Between Structuralism and Theory of Practice, The Cultural Sociology of Pierre Bourdieu", në Susen dhe Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu* (London: Anthem Press, 2011), f. 22-23.

⁵⁰ Me këtë term i jam referuar çfarëdo trajte, qoftë ajo formale ose joformale, të mobilizimit dhe angazhimit kolektiv përbrenda fushës. Në fushën akademike, për shembull, lufta për pushtet zhvillohet jo vetëm nga agjentë individualë, por edhe përmes organizimeve grupore në trajta të instituteve, grupacioneve të ndara në vija profesionale ose sfera të interesit etj.

pikëpamjeve të caktuara, përfaqësimeve të ndryshme simbolike për botën e mbi të gjitha kapitalin, me të cilin identifikohet ajo fushë. Ndërsa tipike për kapitalin, është fakti që ai nuk është i shpërndarë njëtrajtshëm në fushë. Kjo shpërndarje asimetrike vjen si rezultat sa i konkurrencës aq edhe i pushtetit. E para vë në dukje dallimin në kapacitetet vetanake të agjentëve, ndërsa e dyta ka të bëjë me shfrytëzimin e këtij dallimi të kapaciteteve ndërmjet agjentëve, për të legjitimuar dominimin në fushë.

Meqenëse kapacitetet e agjentëve natyrshëm nuk janë të njëjta dhe varen nga individ i individ, futja në konkurrencë do të ngrit disa mbi disa të tjerë. Kjo paraqet pikënisjen e shpërndarjes asimetrike të kapitalit dhe legjitimimin e renditjes vertikale, përkatësisht hierarkike, të agjentëve brenda fushës. Kjo renditje hierarkike konstituon bazën objektive të pozitive, nëpër të cilat pozicionohen agjentët. Pozita të caktuara nënkuptojnë sasi të caktuar të kapitalit dhe anasjelltas: sasia e caktuar e kapitalit nënkupton edhe pozitën brenda fushës. Prandaj, gara zhvillohet edhe për pozitën brenda fushës. Përmes kësaj gare agjenti nuk mëton vetëm të vë në dukje kapitalin e grumbulluar të tij, por edhe t'i shtojë sasisë së kapitalit të tij kapitale tjera. Kjo ka kuptim të dyfishtë: së pari vetë pozita është kapital shtesë në vete dhe sa më e lartë në hierarkinë e fushës, ajo pozitë mund të përdoret si kapital për të akumuluar kapitale shtesë. Kjo ngase pozitën më të larta nënkuptojnë mundësi më të mëdha dhe më të lehta në grumbullim të kapitalit.

Marrëdhëniet objektive të fushës karakterizohen me marrëdhënie pushteti dhe dominimi, superordinimi dhe subordinimi, të cilat shoqërohen me forma të veçanta ligjërimesh. Ndërsa pushteti brenda fushës, siç thamë edhe më lartë, varet kryesisht nga akumulimi i atij lloji të kapitalit, i cili ka vlerë në atë fushë, ose me të cilën identifikohet ajo fushë.

E tërë dinamika, lufta, konkurrenca etj. brenda fushës zhvillohet sipas asaj që Bourdieu e quan 'logjikë specifike e fushës'. Fushat janë "relativisht autonome", dhe si të tilla operojnë sipas logjikës së tyre të brendshme, ndonëse nganjëherë logjika e brendshme e fushës mund të ndikohet nga forcat e jashtme. E sa më shumë që kjo ndodhë, aq më e kërcënuar është autonomia e fushës. Ngase, sipas Johnson, ajo çfarë e përcakton nivelin e autonomisë së fushës, është pikërisht mundësia që loja brenda saj t'i

rezistojë faktorëve të jashtëm (1993: 15)⁵¹ dhe të zhvillohet krejtësisht sipas logjikës së saj specifike. Kjo logjikë konsiston edhe në atë që Bourdieu nganjëherë e quan *nomos*, i cili përbën tërësinë e rregullave, normave, ligjeve etj. sipas të cilave zhvillohet dinamika e fushës. Për të *nomos*-i prodhon dijet legjitime të fushës. Në kontekstin e fushës së arteve, për t’iu referuar këtu shembullit të Bourdieu-s, “nomosi artistik” administron prodhimin e imazheve “përmes prodhimit të prodhuesve, të legjitimuar për të prodhuar” reprezentimet legjitime të botës, monopolin e të cilave e bartë shteti. Ngase është shteti instanca e vetme që ka monopolin e dhunës legjitime simbolike (1993: 250).

Për Webb et. al., fusha mund të përkufizohet si:

tërësi e institucioneve, normave, ritualeve, konvencioneve, kategorive, përcaktimeve, funksioneve dhe titujve, të cilat konstituojnë një hierarki objektive, prodhojnë dhe autorizojnë diskurse dhe aktivitete të veçanta (Webb et. al. x-xi).

Sipas Bourdieu-s, fusha është “rrjet, ose konfiguracion, i marrëdhënieve objektive ndërmjet pozitive” (1992: 97). Këto marrëdhënie ekzistojnë pavarësisht vetëdijes dhe vullnetit individual, ndërsa banuesit e këtyre pozitive, pra agentët, përkatësisht individët, janë të shtrënguar nga struktura e fushës dhe rregullat e lojës brenda saj. Këto pozita janë të ankoruara në kapital, për të cilin dhe përmes të cilit këta agentë veprojnë përbrenda fushës. Pesha e kapitalit, të cilin e posedon agjenti, reflektohet dhe përcakton edhe pozitën e tij brenda fushës. Kjo i motivon individët që të ngarendin pas akumulimit të kapitalit, me të cilin identifikohet fusha përkatëse, ngase vetëm në këtë mënyrë mund të arrihet avancimi i pozitive të tyre. Ata janë në një rivalitet konstant dhe konflikt të vazhdueshëm rreth përkufizimit të asaj se çka përbën kapital në një fushë si dhe mënyrave të shpërndarjes së tij.

⁵¹ Një rast interesant për studim nga perspektiva e Bourdieus do të ishte funksionimi i universiteteve dhe niveli i autonomisë së tyre akademike nga interferimet e fushës politike. Në hapësirën shqiptare, me gjithë dallimet, mendoj se ekzistojnë shumë të përbashkëta për sa i përket ndërhyrjeve politike në, të përdorim gjuhën e Bourdieus, “prodhimin e prodhuesve të legjitimuar për prodhimin e reprezentimeve simbolike”. Studimi do të mund të zgjerohej edhe në ndikimin e fushës së ekonomisë në fushën e arsimit të lartë universitar. Reprezentimet simbolike për botën në fushën akademike prodhohen nën tryshinë forcave të Kapitalizmit. Me pushtetin ekonomik, sistemi kapitalist posedon forcën e strukturimit shoqëror të fushës sipas logjikes ekonomike dhe jo asaj akademike.

Kështu fushat shndërrohen në hapësira dinamike të konfliktit dhe konkurrencës, në arena të luftës, ku kapitale të ndryshme, si ekonomik, kulturor, social dhe simbolik, shfrytëzohen sipas nevojës nga agjentët. Konkurrenca brenda fushës bëhet për kapitalin kryesor, me te cilën identifikohet ajo, por agjentët mund të përdorin edhe kapitale tjera në dispozicion. Kështu, për shembull, agjentët në fushën artistike, mund të përdorin kapitalin social dhe ekonomik për të krijuar monopol në raport me kapitalin kulturor.

Për Bourdieu-n historia e fushës është historia e luftës për monopolin e imponimit të kategorive legjitime të perceptimit dhe vlerësimit. Historia e fushës është e ndërtuar në vetë këtë luftë dhe është pikërisht kjo luftë ajo që fushën e shtrinë në kohë (Bourdieu, 1996/1992: 157). Fusha është historia e saj. Ajo çfarë ndodhë në të është e lidhur vetëm më historinë e saj (Bourdieu, 1993: 266). E tërë kjo konkurrencë, ky rivalitet, zhvillohet në trajtë të luftës për pushtet. Kjo luftë është e ekuilibruar dhe mirëmbahet në saje të forcave që synojnë riprodhimin e gjendjes së fushës, përkatësisht ruajtjes së *status-quo*së, nga njëra anë dhe atyre që synojnë transformimin e saj në anën tjetër. Forcat transformuese gjithmonë prekin kufijtë e fushës,⁵² të cilat vendosen nga ortodoksia e konsoliduar, përfaqësues të së cilës janë ata që gjenden në pozitë për të përcaktuar legjitimitetin e kufijve.

Në *Pascalian Meditation* atë çfarë ndodhë në fushë, lufta për pushtet, konkurrenca dhe rivaliteti etj. Bourdieu e quan lojë, lojë shoqërore. Dhe sipas tij, në këtë lojë agjentët angazhohen me mundësi dhe kapitale të pabarabarta. Lojtari i përfshirë në këtë lojë, konsideron Bourdieu, “posedon rezultatet negative ose pozitive të të gjithë atyre, që i kanë parapri atij, përkatësisht rezultatet e të gjithë paraardhësve të tij” (2000: 215). Ky akumulim progresiv, ose edhe regresiv, i kapitalit përgjatë gjeneratave nuk është i njëjtë për të gjithë lojtarët andaj edhe dikton habituse të caktuara tek ta dhe, për pasojë, reflektohet ndryshe në vëllimin e kapitalit dhe strategjitë e tyre vepruese në lojë.⁵³ Prandaj, Bourdieu vë në pah këtë kontradiktë duke thënë se “ata të cilët flasin për barazinë e gjasave harrojnë se loja shoqërore – loja ekonomike, por po ashtu edhe loja

⁵² Bëhet fjalë për fushat kulturore, si ajo e artit, letërsisë, shkencës etj.

⁵³ Kjo shpjegon sfidat me të cilat përballen migrantët ose grupet e ndryshme të paprivileguara në një shoqëri. Këto sfida shfaqen si disavantazhe të këtyre kategorive shoqërore në integrim dhe bërje të karrierës. Dhe, për të kapur problemin në këtë formë, asgjë më shumë nuk i ka ndihmuar Bourdieu se sa përvoja e tij.

kulturore (fusha religjioze, fusha juridike, fusha filozofike, etj.) nuk janë lojëra të ndershme (po aty). Kjo kritikë evokon kritikën marksiste për barazinë e gjasave, përkatësisht shpërputhjen ndërmjet barazisë formale dhe asaj faktike.

Kjo formë e luftës për kapital, e synimit për përmirësim të vazhdueshëm të pozitës, e dinamizon edhe vetë fushën dhe ky dinamizëm e mundëson edhe transformimin e saj. Mirëpo, jo çdo herë kjo rezulton me transformim. Ngase në masë të madhe agjentët i përshtatin pritmëritë e tyre në lidhje me kapitalin, të cilin mund ta arrijnë në bazë të kufizimeve “praktike” e të imponuara nga pozita e tyre brenda fushës, sfondit të tyre edukativ, lidhjeve sociale, pozitës klasore etj. (Webb et. al. 2002: 23). Siç shprehej edhe vetë Bourdieu se “shpresa subjektive e profitit synon t’i përshtatet mundësisë objektive të profitit” (2000: 216). Pikërisht ky strukturim komplementar i pritmërive subjektive me mundësitë objektive, e rregullon investimin e agjentëve në fushat përkatëse. Si rezultat i kësaj, pra faktit që individët investojnë në përputhje me pritmëritë subjektive që ata kultivojnë në raport me pozitën e tyre në fushë, nivelin e kapitalit të poseduar, origjinën shoqërore, bagazhin profesional etj., dhuna simbolike tenton të riprodhohet. Rrjedhimisht, në vend të transformimit të fushës, ngjanë riprodhimi.

Parakusht i funksionimit të fushës, janë interesat, si produkte historikisht të konstruara dhe shoqërisht të kushtëzuara, e të cilat nuk mund të deduktohen *a priori* nga instanca transcendentale e as nga ndonjë natyrë transhistorike (Bourdieu: 1990a: 88). Përpjekjet për të identifikuar konstanta universale antropologjike, të tilla si “prirja e natyrshme për këmbim” tek Smith-i, “prirja drejt maksimizimit të kënaqësisë dhe minimizimit të dhimbjes” tek utilitaristët etj. ahistorizojnë atë çfarë është historike dhe natyralizojnë atë çfarë është kulturore. Bourdieu nuk flet për ndonjë interes universal, inherent në qenien njerëzore, por për “interesa të konstituara shoqërisht dhe nga domosdoshmëria e fushës” (po aty, 110). Pra, Bourdieu refuzon perspektivat reduksioniste të karakterit ekonomik ose utilitarist. Agjentët i përdorin strategjitë e tyre për të realizuar atë lloj të interesave, për të cilat ia vlen të luhet loja në një fushë të

caktuar (Joas dhe Knöbl, 2011: 14).⁵⁴ Fushat gjenerojnë interesa përkatëse, të cilat e dinamizojnë jetën brenda saj. Ndërsa vetë fushat diferencohen dhe zgjerohen varësisht prej sasisë dhe llojit të interesave. “Ekzistojnë po aq interesa sa edhe fusha” – shprehet Bourdieu (1990a: 87).⁵⁵

Fusha nuk është produkt i veprimeve të qëllimshme dhe të paramenduara. Ajo është më shumë rezultat i rregullsive, të cilat nuk janë as eksplicite e as të kodifikuara. Kufijtë e fushës janë të papërkufizueshëm. Logjika e diferencimit, përkatësisht prirja e agjentëve për t’u dalluar nga rivalët e tyre përbrenda fushës, bën të mundshme shtyrjen e vazhdueshme të kufijve (Bourdieu dhe Wacquant, 1992: 99-101).⁵⁶ Rrjedhimisht, fushat nuk duhet të kuptohen si diçka statike. Siç sugjeronte edhe Ritzer, ato duhet të mendohen relacionalisht dhe jo strukturalisht (2011: 532). Veç kësaj, ato karakterizohen edhe me dinamizëm historik brenda tyre.⁵⁷ Pra, ato janë të përbëra jo thjesht nga institucione dhe rregulla, por nga ndërveprimi ndërmjet tyre në njërën anë dhe praktikave, në anën tjetër.

Fushat për Bourdieu-n nuk integrohen në ndonjë hapësirë më të gjerë sistemike dhe meta-fushore ku ato do të gjenin kuptimin final në një tërësi koherente në raport me njëra tjetrën. Për Bourdieu-n këto nivele shoqërore nuk ekzistojnë prandaj ai edhe refuzon tendencat funksionaliste në pikëpamjen e tij, të tilla si ato të Parsons-it. Fushat janë hapësira fleksibile për nga kufijtë dhe varen nga lloji i kapitalit, me të cilin operojnë agjentët socialë. Rrjedhimisht, siç argumentonte edhe Swartz-i, “është i pamundshëm ndërtimi i një sistemi universal klasifikues që i lidhë fushat njëra me tjetrën” (1997: 135). Këtu bën përjashtim *fusha e pushtetit*, të cilin nganjëherë Bourdieu e përdorë si meta-fushë, luftë për pushtet mbi fushat, si luftë transfushore (Bourdieu & Chartier, 2015: 66) përkatësisht si parim shpjegues të logjikës binarike, me të cilën operon pushteti nëpër të gjitha fushat. Siç shprehej edhe Swartz, fusha e pushtetit “funksionon si një “meta-fushë”, që operon si parim organizues i diferencimit dhe luftës nëpër të gjitha fushat”

⁵⁴ Në këtë pikë Bourdieu artikulon edhe kritikën e tij ndaj Marx-it, i cili luftën kryesore e sheh si luftë për të mira ekonomike. Në këtë kuptim Marx-i nuk dallonte shumë nga utilitaristët. Ndërkohë që tek Bourdieu, lufta për pushtet nuk është veç luftë për të mirat ekonomike, por edhe për interesa tjerë që lidhen, sa për shembull, me statusin social.

⁵⁵ “Ekzistojnë fusha të ndryshme, në të cilat shprehen dhe krijohen interesa ta ndryshme” (Po aty, f. 110).

⁵⁶ Megjithatë, për Bourdieu-n kufijtë e fushës janë të vendosur aty ku përfundojnë efektet e fushës.

⁵⁷ Të gjitha këto, por edhe shmangia që Bourdieu i bën përfshirjes së determinizmit në përkufizimin e tij për fushën, e dallon nga strukturalizmi klasik i Levi Strauss-it, ose marksistët strukturalistë.

(1997: 136). Po ashtu, ndryshe nga shoqëritë paramoderne ku zhvillimet ndodhnin përbrenda një hapësirë të vetme dhe të padiferencuar shoqërore, relacionin ndërmjet fushave përbrenda hapësirës së diferencuar shoqërore në shoqëritë moderne e mbanë shteti si e vetmja instancë metakapitale (Sallaz, dhe Zavisca, 2007: 24). Ndonëse në kontekstin e kritikave të Bourdieu-s në raport me neoliberalizmin, në interpretimin e Calhoun-it ngjanë dediferencimi strukturor i hapësirës shoqërore, me ç'rast rrezikohet humbja e autonomisë së fushave, për t'u vënë nën diktatin e logjikës së fushës ekonomike (3013: 29).

Përndryshe, për Bourdieu-n shoqëria e diferencuar nuk është tërësi e integruar e funksioneve sistemike, por një ansambël i sferave relativisht autonome, të cilat nuk mund të ndërfiten brenda një logjike të përgjithshme shoqërore (1992: 17). Siç sugjeronin edhe Bowen et. al. se fushat janë hapësira të kontestimit të vazhdueshëm historik, përkohësisht të objektifikuara në trajtë të pozitave hierarkike (2011: 150).

Duket se pikëpamja e Bourdieu-s përkitazi me përdorimin e kapitalit brenda fushës vlen për një konkurrencë ideale. Është e ashiqarshme që për të arritur pozitën e caktuar brenda fushës, agjentët përdorin kapitalet e ndryshme, të cilat ata i kanë në dispozicion, nga ai ekonomik e deri tek ai simbolik. Këto kapitale zakonisht janë tipike, dhe me të cilat identifikohet fusha. Mirëpo, përvojat jetësore tregojnë, dhe këtu Bourdieu duket se nuk shfaqë ndonjë interesim të veçantë, se për të arritur këto pozita, agjentët përdorin edhe kapitale atipike për fushën. Këtë do e quaja *përdorim atipik* të kapitalit. Ndërsa kur me një përdorim të tillë të kapitalit arrihet që suksesshëm të zotërohen pozita të caktuara brenda fushës, kemi të bëjmë me *kompromitim të fushës*.⁵⁸

⁵⁸ Përvojat nga jeta reale janë dëshmi empirike për një situatë të tillë të përdorimit atipik të kapitalit dhe kompromitimit të fushës. Sa për shembull mund të marrim Kosovën. Lufta e '99-ës rezultoi me një kapital të ri simbolik, atë të luftës. Posedues të këtij kapitali ishin luftëtarët, kontributdhënësit e ndryshëm, familjarët e martirëve dhe të dëshmorëve por edhe njerëz, të cilët thirreshin në vlerat e luftës për t'i krijuar vetes këtë kapital. Fenomen i njohur në Kosovën e pasluftës është përdorimi i këtij kapitali me qëllim të arritjes dhe zotërimit të pozitave të larta shtetërore, si: ambasador, diplomat, drejtor etj. por edhe pozita brenda fushës akademike, si rektor, dekan, profesor etj. Këto janë ilustrim i përdorimit atipik të këtij lloji të kapitalit, me qëllim të legjitimitimit të synimeve.

5.1 Loja si metaforë e fushës

Mbase një nga alegoritë më interesante në shpjegimet e Bourdieu-s për fushën, është krahasimi i tij me lojën. Sigurisht se me këtë ai nuk e mendonte argëtimin, por përkushtimin pasionant, me të cilin lojtarët angazhohen në lojë me tërë energjinë dhe qenien e tyre duke harruar që janë në lojë dhe duke u përthithur tërësisht nga rrjedhat e saj (Calhoun, 2002: 4). Nga metafora e lojës nuk shpëtojnë dot as institucionet shoqërore të ‘pa-interes’, siç pretendojnë akademikët. Nga jashtë është e dukshme që loja është një konstrukt shoqëror, me rregulla të vendosura tërësisht në mënyrë arbitrare dhe me organizim artificial. Megjithatë lojtarët janë të mishëruar tërësisht me rolin dhe pozitat e tyre në fushë për shkak se “harrojnë që është vetëm një lojë” (Bourdieu, 1990b: 67).⁵⁹ Sigurisht se jeta shoqërore nuk është lojë në kuptimin literal të fjalës. Për dallim nga loja, ku lojtarët futen me vetëdije, në jetën shoqërore agjenti lind në lojë. Madje lind në një lojë, të cilën ai nuk e ka filluar dhe rregullat e së cilës nuk i ka krijuar. Ai lind në fusha shoqërore, të cilat konstituohen, objektifikohen dhe pavarësohen si rezultat i proceseve të gjata dhe të ngadalshme historike. Inkorporimi subjektiv i kësaj historie të objektifikuar konstituon habitusin e agjentit dhe, rrjedhimisht, përvojën personale të tij. Kjo të kujton Marx-in, sipas të cilit njerëzit krijojnë historitë e tyre, por jo në rrethanat e krijuara nga ata, por nga ato të trashëguara nga gjeneratat pararendëse (1975: 248).

Sa më i hershëm ingranimi në lojë dhe sa më intensive pjesëmarrja në të, padija për arbitraritetin e saj rritet ndërsa vetëdija për të zvogëlohet. Në këtë kuptim, ndjenja për lojën është “formë e dijes para-refleksive dhe jo kognitive, e cila nuk mund të artikulohet në mënyrë eksplicite” (Adkins, 2003: 24). Është e njëjtë edhe me shembullin e gjuhës që Bourdieu (1990b: 67) e merr për të ilustruar këtë paradoks. Vetëdija për rregullat gjuhësore gjatë përdorimit të gjuhës amtare është tepër e ultë. Për rregullat morfologjike e sintaksore dhe hollësitë e zbatimit praktik të tyre bëhemi të vetëdijshëm vetëm kur fillojmë të mësojmë një gjuhë të huaj. Gjuha e huaj këtu na paraqitet si fushë e re, e

⁵⁹ Është spekulative të mendohet, por gjithsesi e rëndësishme të thuhet, se metafora e Bourdieus për fushën si lojë, i ngjanë në masë të madhe botëkuptimit Hindus për jetën si lojë. Sa më të thelluar në rolet, me të cilat njerëzit aktrojnë në lojën e Brahmanit, aq më shumë mishërohen me to deri në unitetin e pandashëm ndërmjet tyre dhe roleve. Ata përthithen nga rolet, të cilat i luajnë. Bëhen një me to. Prandaj edhe jeta bëhet kaq serioze, ndërkohë që në thelb është vetëm një lojë.

konstruktuar në mënyrë të veçantë, me rregulla specifike, korpus të dallueshëm leksikologjik dhe organizim tjetër lingvistik. Për tërë atë që dikush e merr për të vetëkuptueshme në gjuhën amtare fillon e bëhet refleksiv në gjuhën e huaj. Sa më shumë thellohem, aq më pak refleksiv bëhem. Sa më pak refleksiv, sa më të padijshëm për hollësitë dhe rregullat gramatikore aq më shumë “mendojmë në gjuhë” dhe jo me gjuhë. Pra jemi brenda saj.

Jeta shoqërore, përkatësisht fushat, i ngjasojnë pikërisht gjuhës amtare. Ingranimi në to është shumë i hershëm ndërsa si proces është i gjatë dhe arrihet përmes një morie ligjërimesh formësuese, teknikash disiplinuese, mjeteve korrektuese, rregullave sanksionuese, formave të ndryshme të shpërblimit etj., përmes të cilave synohet familjarizimi me presupozimet themelore të fushës deri sa të arrihet besimi i agentit në përmbajtjen dhe peshën simbolike të fushës. Besimi e mundëson përthithjen e agentit nga roli i tij si dhe shkrirjen e tij në fushë. Ai, po ashtu, e mundëson edhe aktrimin e natyrshëm. Andaj besimi nuk është akt, por gjendje e fituar ndërkohë përmes lojërave shoqërore në ekonominë e fushës. Duke i bërë presupozimet e fushës si tërësisht të pranueshme, të padiskutueshme, jorefleksive, të natyralizuara etj. besimi e mundëson vetë ekonominë e saj. Prandaj ai paraqet pjesën më të rëndësishme të përkatësisë në fushë dhe funksionimit në të. Përndryshe ky besim është e pamundshme të *jetohet* në kushte tjera të ekzistencës (po aty, 67-8).⁶⁰

Megjithatë, ajo çfarë e karakterizon jetën shoqërore sipas Bourdieu-s, është pikërisht kjo “ndjenjë e lojës”. Ajo i jep kuptim angazhimit subjektiv në një situatë,

⁶⁰ Mbetet interesant rasti i infiltruesve të spiunazhit. Ndonëse nuk posedojnë besimin e nevojshëm në ekonominë e një fushe të caktuar shoqërore, ia arrijnë që të simulojnë, të aktrojnë në mënyrë të sofistikuar veprimtarinë e tyre në harmoni me përmbajtjen simbolike të fushës, në të cilën janë të infiltruar. Mund të imagjinoni infiltrimin e agentëve policorë në grupe kriminale të drogës, mafitë e ndryshme por edhe fenomenin e njohur të infiltrimit institucional të BRSS në mesin e klerit musliman të Kosovës. Ndonëse të infiltruarit nuk kultivojnë të njëjtën përmbajtje simbolike e as të njëjtat interesa me pjesëtarët e fushës, në të cilin janë të infiltruar, ata megjithatë nuk dallohen nga ata. Megjithatë këta, siç do të shprehej Bourdieu, “as nuk e kuptojnë të vërtetën objektive të fushës e as përvojën subjektive të besimit” (po aty, f. 68). Kjo njëkohësisht paraqet edhe kritikën më të fuqishme kundrejt antropologëve dhe distancës pothuajse të patejkalueshme ndërmjet vëzhguesit të jashtëm dhe lojës së pjesëmarrësve në fushë. Ajo që për vëzhguesin e jashtëm mund të jetë qesharake, në raste të caktuara mund të jetë çështje për jetë a vdekje – thotë Bourdieu (po aty, f. 292).

kushtet e të cilës janë të paracaktuara në mënyrë objektive, pra, folur me gjuhën e Marx-it, nga rrethanat e të kaluarës.

5.2 Kapitali

E përbashkëta e leximeve të ndryshme të Bourdieu-s mund të rrumbullakohet në atë se jeta shoqërore është luftë e vazhdueshme për format e ndryshme të kapitalit, i cili njëkohësisht është edhe mobilizuesi i ndërveprimit homologjik ndërmjet habitusit dhe fushës. Kjo e shpalos karakterin e vërtetë të marrëdhënieve shoqërore si marrëdhënie të pushtetit. Kapitali nuk ka vlerë në vete. Ai është arbitrar dhe merr formë, kuptim dhe vlerë vetëm në saje të raporteve ndërsujektive. Njëjtë sikur vlerat, interesat etj. edhe kapitali ka origjinë, kuptim dhe peshë relacionale, të cilën e fiton përbrenda dinamikave të fushës. Karakteri ekskluzivisht relational i kapitalit, shpërfaqë “modalitetin fallik” të tij. Atij i rritet vlera dhe kuptimi në një dinamikë të tillë sociale, ku interesimi për gjënë e poseduar nga individit vjen e bëhet gjithnjë e më i madh nga tjerët kur shohin interesimin e njëri-tjetrit për të njëjtën gjë.⁶¹ Kjo nxjerrë në pah edhe një karakteristikë tjetër të rëndësishme të kapitalit, atë të shpërndarjes së pabarabartë të tij në shoqëri, përkatësisht fushë, varësisht se për çfarë lloji të kapitalit bëhet fjalë.

Bourdieu e zgjeron konceptin ekonomik të Marx-it për kapitalin me qëllim që të ofrojë një version më të nuancuar të klasës, që përfshinë edhe forma tjera të kapitalit (Joas & Knöbl, 2011: 15) pra jo vetëm atë ekonomik. Ngase, për Bourdieu-n, nuk mund të flitet për botën shoqërore, strukturën, organizimin dhe funksionimin e saj duke u bazuar vetëm mbi formën ekonomike të kapitalit duke i shpërfillur format tjera (1986: 46). Në këtë kuptim, siç vëren edhe Moore, në pikëpamjen e Bourdieu-s hasim në dy lloje të përgjithshme të kapitalit: atë ekonomik dhe atë simbolik. I pari karakterizohet me karakter më të theksuar instrumental, ku interesi në trajtë të profitit është krejtësisht transparent ndërsa i dyti shfaqet si i paitneres me ç’rast e fsheh natyrën e tij instrumentale (2010: 103).

⁶¹ Një shembull deri diku ilustrativ është edhe futja graduale kohëve të fundit në tregun monetar të kriptomonedhës ‘bitcoin’. Nga viti 2009, ku ishte lëshuar për herë të parë si monedhë virtuale, interesimi për të fillimisht ishte tepër i ultë. Kjo monedhë sot është duke e sfiduar seriozisht sistemin monetar dhe tregun financiar global për shkak të rritjes së përdorimit si mjet blerjeje.

Për shkak të peshës që gëzojnë format joekonomike të kapitalit dhe meqë forma ekonomike e tij është gjerësisht e njohur dhe relativisht e vetëkuptueshme, në vijim shkurtimisht do të përshkruajmë tri llojet tjera të kapitalit joekonomik, pra atë social, kulturor dhe simbolik. Këto lloje të kapitalit njëherazi janë qenësore për të kuptuarit e mënyrave se si operojnë fushat dhe se si shtresëzohet shoqëria në përgjithësi.

5.2.1 Kapitali social

Kapitali social ka të bëjë me rrjetin shoqëror, kontaktet si dhe me resurse të mbështetura në anëtarësinë në grupe. Veç kësaj, ai i referohet si sasisë ashtu edhe cilësisë së marrëdhënieve shoqërore si dhe rrjetit të ndikimit dhe përkrahjes. Si i tillë, konsiston në marrëdhënie të vlefshme dhe të përdorshme shoqërore ndërmjet njerëzve. Bourdieu e definon kapitalin social si resurs, të cilin individët dhe grupet e arrijnë “si rezultat të posedimit të një rrjeti të qëndrueshëm relativisht të institucionalizuar të marrëdhënieve të njohjeve dhe pranimeve të ndërsjella” (1986: 51).

Kapitali social, po ashtu, flet edhe për pozitën e agjentit social në hierarkinë shoqërore prej nga mund të përdorë resurset në disponim për të ushtruar ndikimin si rezultat i lidhjeve të qëndrueshme të tij sociale. Përmes mobilizimit të këtyre resurseve synohen përfitime si materiale ashtu edhe simbolike. Prandaj edhe kapitali social merr formë të këmbimeve materiale dhe simbolike. Ndërsa këmbimi, siç shprehej Bourdieu, “transformon gjërat e këmbyera në shenja të mirënjohjes” (pop aty). E rëndësishme për këtë kapital është se ai nuk është i dhënë e as vetëm i trashëguar. Është, siç shprehet, Bourdieu:

produkt i strategjive investuese, individuale ose kolektive, të vetëdijshme ose të pavetëdijshme, që kanë për qëllim themelimin ose riprodhimin e marrëdhënieve shoqërore, përkatësisht transformimin e marrëdhënieve kontigjente, si ato të fqinjësisë, të vendit të punës, ose edhe të fafëfisnisë, në marrëdhënie, të cilat janë edhe të domosdoshme edhe të zgjedhura, duke përfshirë si detyrimet e qëndrueshme subjektivisht të përjetueshme (ndjenjat e mirënjohjes, respektit, miqësisë etj.) ose institucionalisht të garantuara (të drejtat) (po aty).

Nga ky paragraf mund të kuptojmë që vëllimi dhe qëndrueshmëria e kapitalit social varet nga riprodhimi i marrëdhënieve shoqërore. Ato mund të jenë edhe të trashëguara, por si të tilla janë të paqëndrueshme, të pasigurta ngase kuptohen si të rastësishme. Për aq kohë sa agjenti përfshihet në riprodhimin e tyre, ato fitojnë qëndrueshmëri dhe mund të përdoren për të ushtruar ndikim të caktuar në shoqëri ose për të arritur qëllime të caktuar, tipike për fushën, për të cilën bëhet fjalë. Mirëpo riprodhimi kërkon “përpjekje të pareshtura të shoqërimit, një seri të vazhdueshme të këmbimeve, në të cilat mirënjohja afirmohet dhe riafirmohet pafundësisht” (po aty). E nga ana tjetër ky proces i shoqërimit kërkon edhe forma tjera të kapitalit, siç është ai ekonomik, me të cilin mund të futesh në serinë e këmbimeve materiale dhe simbolike. Po ashtu, mund të kërkojë edhe kapitalin simbolik, si për shembull atë të shijes, me të cilin agjenti këmben gjërat e duhura, tipike dhe legjitime për marrëdhëniet shoqërore, në të cilat ai është i përfshirë.

5.2.2 *Kapitali kulturor*

Kapitali kulturor përfshinë dijen, shkollimin, shkathtësitë, shijen etj. Si i tillë, ka të bëjë me dijet teknike në kuptimin e aftësisë së të vepruarit të duhur, të nevojshëm dhe të përshtatshëm nëpër situata të ndryshme shoqërore. Kryesisht fitohet në mënyrë të pavetëdijshme sepse akumulohet përmes procesit të socializimit. Edhe bartja e tij është më pak e dukshme se kapitali ekonomik. E për shkak të kësaj nuk është quajtur kapital për shkak se nuk është i prekshëm, i përdorshëm e as i konvertueshëm drejtpërdrejtë, siç ndodhë me kapitalin ekonomik. Prandaj edhe zakonisht janë përdorë terme tjera si “zotësi”, “dhunti”, “kompetent” etj.

Kapitali kulturor për Bourdieu-n ka funksion të dyfishtë: së pari, kontribuon në riprodhimin e strukturës klasore (prandaj edhe konsiderohet njëri nga burimet e pabarazisë shoqërore), si dhe së dyti kontribuon në legjitimimin e saj. Pikërisht tendenca imanente e këtij kapitali që të riprodhojë strukturën klasore të shoqërisë, bën që kjo të kuptohet si e natyrshme dhe e pandryshueshme. Forca riprodhuese e kapitalit kulturor, përkatësisht e atyre që posedojnë atë, konsiston në minimalisht dy nivele: kontrolli i resurseve ekonomike dhe informacioni i brendshëm, i cili e bën të lehtë gjeturinë brenda sistemit.

Kapitali kulturor manifestohet në tri forma (po aty, 47-51): 1) Forma e trupëzuar e kapitalit, që i referohet dispozitave të qëndrueshme të trupit dhe mendjes. Këtu kemi të bëjmë me dije, të cilat janë brenda agjentit social dhe të cilat janë fituar kryesisht gjatë edukimit formal, por edhe sipas orientimit të vet agjenti. Është “pasuria e jashtme e konvertuar në pjesë integrale të personit, në habitus”, mund të “merr tatëpjetën dhe [të] vdes me bartësin e tij [me kapacitetin e tij biologjik, memorizues etj.]. 2) Forma e objektifikuar i referohet objekteve materiale dhe të mirave kulturore. Kapitali në këtë formë paraqitet si “univers autonom, koherent [...], i cili i ka ligjet e veta, që tejkalon vullnetet individuale”. Si i tillë manifestohet përmes librave, pikturave, shkrimeve, pajisjeve të ndryshme, etj. dhe është i lidhur ngushtë me kapitalin e trupëzuar. Siç vë në pah edhe Bourdieu, dikush mund të ketë kapital të mjaftueshëm ekonomik për të poseduar pajisje të ndryshme, por përdorimi i tyre sipas mënyrës kulturalisht legjitime varet nga kapitali kulturor i agjentit. 3) Ndërsa forma e institucionalizuar i referohet mënyrave se si shoqëria e vlerëson, e matë, e njeh, e kualifikon, e formalizon etj. atë kapital. Kapitali kulturor në këtë formë merr trajtën e certifikimeve formale të kompetencës kulturore dhe manifestohet përmes diplomave, çmimeve, nderimeve etj. Kjo në fakt paraqet edhe legjitimimin më të fuqishëm të një kapitali të caktuar kulturor dhe manifestohet si indikator objektiv i pozicionit klasor dhe shoqëror në përgjithësi. Veç kësaj, tërheq edhe vijën dalluese ndërmjet autodidaktësisë dhe të mësuarit institucionalisht të drejtë dhe kulturalisht legjitim.

Sa më i madh kapitali kulturor, aq më e shquar prirja për t’u shkëputur nga të tjerët. Kjo më së miri mund të vërehet tek elitat, të cilat për shkak të kapitalit të gjerë kulturor, tentojnë një shkëputje të vazhdueshme nga kultura masive.

5.2.3 Kapitali simbolik

Kapitali simbolik i referohet sasisë së njohjeve që akumulimi i kapitalit i mundëson individit. Kapitali simbolik ka rëndësi të veçantë, ngase përmes tij bëhet i mundur edhe shprehja e caktuar e formave tjera të kapitalit. Në shoqërinë bashkëkohore, nuk është me rëndësi vetëm të kesh kapital ekonomik, por edhe mënyra se si e shpreh atë kapital. Duke qenë koncept i zgjeruar i *statusit* të Weber-it (1968: 927), ai nënkupton si me vlerë edhe prestigjin, statusin, respektin, nderimin dhe pranimin. Posedimi i këtyre

elementeve i mundëson institucionit ose agjentit një pozitë autoritative në fusha të caktuara. Ndryshe nga Marx-i që veprimet me synime joekonomike do t'i cilësonte si irracionale, për Bourdieu-n ato mund të jenë të orientuara në përfitime të një natyre krejtësisht tjetër, e që ai i quan “profite simbolike”. Dhe pozita, prestigji, nderimi etj. që e shoqërojnë kapitalin simbolik, e bëjnë këtë të fundit lehtësisht të konvertueshëm në kapital ekonomik. Prandaj, nuk ka asgjë irracionale në akumulimin e kapitalit simbolik (Joas dhe Knöbl, 2011: 16). Kapitali simbolik mundëson që natyra e konstruktuar e shoqërisë, të pranohet si e dhënë, si pjesë përbërëse e rendit të natyrshëm të gjërave.

Lufta shoqërore, përkatësisht ajo klasore, ka të bëjë me luftën për format e ndryshme të kapitalit ekonomik dhe simbolik. Të tre kapitalet, veçmas ai kulturor dhe simbolik, synojnë fshehjen e lidhjes së ngushtë me kapitalin ekonomik. Sa më e fshehur kjo lidhje dhe sa më e dukshme pavarësia e tyre nga kapitali ekonomik, aq më legjitim dhe më të fuqishëm duken. Aq më shumë e përforcojnë doxa-n dhe illusio-n e fushës. Ngase në natyrën e këtyre kapitaleve është që të shfaqen si të painteres. Kapitali nuk duhet të kuptohet si i pakohë, universal, metahistorik. Ai nuk ka vlerë në vete. Nuk posedon vlera ose attribute esenciale. Përkundrazi, kapitali ka kuptim vetëm brenda fushës dhe është tërësisht “efekt i luftës simbolike” (Bowen et. al., 151).

5.3 Ndërveprimi homologjik habitus – fushë dhe ndryshimi shoqëror

Më lartë pamë se si “ndjenja e lojës” për Bourdieu-n ilustron më së miri idenë e raportit ndërmjet habitusit dhe fushës përkatësisht, siç nganjëherë parapëlqen ta quajë ai, “historisë së inkorporuar dhe historisë së objektifikuar” (1990b: 66). Ky relacion është përdorë nga Bourdieu me qëllim të tejkalimit të kundërshtisë dikotomike subjekt – objekt, e cila ka prodhuar dikotomi tjera false, të cilat janë mishëruar në perceptimin tonë të zakonshëm për botën.

Më lartë theksuam se veprimi i habitusit në një fushë, e cila është e ndryshme prej hapësirave sociale, në të cilat ai është i konstituuar si strukturë, prodhon efekte të ndryshme. Këto efekte mund të kuptohen si gjeneza e ndryshimeve strukturore të rregullimeve politike të shoqërisë. Janë ndërprerjet dhe thyerjet e vazhdimësisë historike të fushave, të cilat bëhen më të vërejtshme vetëm në distanca më të mëdha kohore.

Ndonëse futbollit mesjetar i Francës veriore, *soule*, është aktivitet sportiv, ai megjithatë dallon prej futbollit bashkëkohor (Bourdieu dhe Chartier, 2015: 63), ani pse janë veprimtari nga e njëjta fushë, përkatësisht nënfushë. E njëjta ndodhë edhe me të gjitha fushat tjera, si ajo e artit, letërsisë etj.

Mënyra ortodokse e dominimit ka të bëjë me dominim të tërësishëm, sipas të cilit kategoritë e të kuptuarit të botës të sajuara nga dikush bëhen të vetëkuptueshme dhe të cilat nuk interogohen e as nuk vihen në dyshim nga askush. Praktikrat e çdoditshme shoqërore të agjentit, pahtësojnë kategoritë shoqërore të gjinisë, moshës, klasës, shijes etj. përmes të cilave ai është i socializuar. Ato në mënyrë të vazhdueshme komunikojnë pozitën e tij përbrenda strukturës shoqërore.

Sipas Knorr-Cetina-s, raporti i habitusit me fushën është raporti i dispozitave (të agjentit) dhe pozitive (institucionale) (2015: 29). Ky raport strukturon jo vetëm jetën e përditshme, por edhe të gjitha veprimtaritë e ndryshme, të cilat merren me prodhimin e dijes. Një shembull mjaft intrigues që vetë Bourdieu e merr, është ai i filozofit të shquar gjerman, Heidegger-i (1991: 105).

Ekziston një hapësirë shoqërore e pozitive objektive, të shpërndara në mënyrë relacionale. Kjo shpërndarje bëhet sipas vëllimit të kapitalit dhe përmbajtjes së tij. Ky kapital, siç vërejtëm edhe më lartë, mund të jetë ekonomik (pasuria, të hollat etj.), kulturor (kualifikimet arsimore, dija), social (lidhjet dhe rrjetet shoqërore), simbolik (prestigji, nderimet etj.) dhe posedohet nga agjentë të ndryshëm të pozicionuar në mënyra të ndryshme brenda hapësirës.

Fushat karakterizohen me situata relativisht të ngjashme shoqërore. Edhe nëse janë tepër të ndryshme, mjafton fakti që ato, përkundër dallimit, funksionojnë përmes të njëjtës logjikë, qeverisen dhe administrohen përmes të njëjtave rregulla, operacionalizohen përmes të njëjtit kapital, dinamizohen përmes të njëjtave interesa etj. Me habitusin e tyre të konstituuar historikisht dhe të lidhur ngushtë me fushën e caktuar, agjentët nuk ndihen të huaj për fushën andaj edhe ingranohen lehtë në dinamikat e fushës. “Habitusi bëhet efektiv dhe veprues kur ballafaqohet me kushtet e efektshmërisë së tij, përkatësisht kushteve identike ose analoge, produkt i të cilave është”, prandaj edhe

agjenti, në këso raste, ndihet si “peshku në ujë” (1990a: 90).⁶² E tërë ajo çfarë agjenti duhet të bëjë, thotë Bourdieu, është “t’i hap rrugë dispozitave, me qëllim të prodhimit të praktikave” (po aty, 109) të caktuara shoqërore.

Bourdieu argumentonte (1990a, 116)⁶³ se, së pari, habitusi aktivizohet dhe vetërealizohet vetëm në relacion me fushën. Ai, edhe nëse është i njëjti, prodhon praktika të ndryshme varësisht prej gjendjeve të fushës. Prandaj, nuk mund të flitet për ndryshim vetëm të habitusit, pa fol në të njëjtën kohë për ndryshimin e raportit të tij me fushën. Së dyti, habitusi është në një transformim konstant qoftë në drejtim të fuqizimit, qoftë në drejtim të ndryshimit. E para ndodhë kur pritmëritë e trupëzuara të agjentit janë në harmoni me shanset objektive ndërsa e dyta ndodhë kur kjo harmoni çekuilibrohet me ç’rast pritmëritë mund të rriten ose të zvogëlohen dhe për pasojë mund të ndodhin edhe kriza shoqërore. Së treti, habitusi mund të *kontrollohet* përmes zgjimit të vetëdijes dhe socioanalizave.

Habitusi nuk është fushë në miniaturë e as nuk e reflekton vetë fushën si të tillë ashtu sikur ngjanë tek Durkheim-i ku vetëdijet individuale janë reflektim në miniaturë i vetëdijes kolektive të shoqërisë. Në strukturën e tij habitusi bart elemente si të fushës nga njëra anë ashtu edhe mjedisit shoqëror dhe realitetit klasor ku është prodhuar (Joas dhe Knöbl, 2011: 24). Pra, fusha nuk është e tërë bota, të cilën e banon individi. Ajo, bota, është shumë më e gjerë dhe raporti me të i jep fizionominë e caktuar. “Habitusi banohet nga bota, të cilën e banon” – shprehet Bourdieu me gjuhën e tij shiazmike (2000: 142). Ndërsa në raport me fushën si histori e objektifikuar, habitusi qëndron si histori e

⁶² Megjithëse kjo përbënë njëfarë rregullsie në jetën shoqërore të agjentit, për Bourdieun Don Kishoti përbën një kundër-shembull. Ky protagonist futet në hapësira të tilla shoqërore, pra fusha, me të cilat habitusi i tij nuk ka të ndërtuar ndonjë relacion përgjatë historisë së tij shoqërore. Në këso raste, habitusit i duhet të operojë në rrethana krejtësisht tjera, prej të cilave ai është ndërtuar përgjatë trajektoreve të vet historike. Janë pikërisht rastet kur një agjent social me habitus nga fusha e artit i duhet të ingranohet në fushën e sportit, ose kur një agjent me habitus nga fusha akademike i duhet të mësohet të operojë në fushën politike. Pra, *Kishotizmi* është sindrom i përplasjes ndërmjet pritmërive objektive të realiteteve të reja dhe dispozitave subjektive të habitusit. Kjo të kujton përdorimin e “Donit të madh” si karakter nga ana e Marx-it.

⁶³ Për Bourdieu-n një nga veçoritë, ndonëse më të rralla, të habitusit është edhe ai i kontradiktës, tensionit dhe paqëndrueshmërisë. Janë pikërisht rastet e fëmijëve të cilësuar si “të paqëndrueshëm” nga profesionistë akademikë. Kjo tregon se zhvillimi i habitusit të këtyre fëmijëve karakterizohet nga paqëndrueshmëria e kushteve jetësore në familjet e tyre, përfshirë pasigurinë financiare, strehimin etj. Kjo ishte edhe arsyeja pse Bourdieu besonte në origjinën shoqërore të psikozave dhe neurozave.

inkorporuar (1981: 305). Andaj, linja e argumentimit të Bourdieu-s mbështetet në ndërveprimin në mes të dy historive: asaj të ‘objektifikuar’ në pozita, ligje, institucione etj. dhe asaj të ‘trupëzuar’, e cila konstituon habituset e agjentëve (Knorr-Cetina, 2015: 29). Më poshtë në formë tabelore përvijohet raporti homologjik i habitusit me fushën.

HABITUSI	FUSHA
Histori e inkorporuar	Histori e objektifikuar
Kuptimi subjektiv	Kuptimi objektiv
Personal	Shoqëror
Idiosinkratik	Sistematik

Me habitusin si teorizim i praktikës shoqërore, Bourdieu mund të mos ofrojë shumë shpjegim për ndryshimin shoqëror. Vetë Bourdieu, në njërën prej intervistave të tij televizive, qorton me një dozë cinizmi të folurit për ndryshimin shoqëror, se çdo gjë është në lëvizje, çdo gjë është në ndryshim etj. Përkundrazi, thekson ai, “ka stabilitet, inercion” (The Sokweh, 2013). Pra, tek Bourdieu nuk hasim në ndonjë teorizim e as shpjegim sistematik të ndryshimit shoqëror.

Megjithatë, në konceptimin e tij, situatat e shkarjes ndërmjet habitusit dhe strukturave objektive janë, ose mund të konsiderohen si, burim i ndryshimit shoqëror. Në veprimtarinë e hershme para *Distinction* (1984 [1979]), këtë raport shpërputhjeje Bourdieu e quante ‘Kishotizëm’. Me këtë koncept, duke aluduar në personazhin e famshëm të Servantes-it, Don Kishotin, Bourdieu ilustron ato gjendje shoqërore ku prirjet dhe dispozitat subjektive të agjentit, përkatësisht habitusit, nuk përkojnë me pritmëritë e strukturuar objektive të shoqërisë. Këto situata prodhojnë ato që më vonë i quante ‘habituse të çara’. Ndërsa në *Distinction* përdorte termin ‘hysteresis’, si gjendje e radikalizuar e anomisë. Këto raste krijojnë forca subversive në fushë. Si raste ilustruese, në *The Rules of Art* (1996: 300) ai merr shembujt në fushën e artit, konkretisht Baudelaire dhe Flaubert në letërsi dhe Manet në pikturë. Ndërsa në intervistën me Chartier (2015:

68) përmendë edhe Heidegger-in si “filozofi më filozofik”. Gjithsesi siç argumentonin Joas dhe Knöbl kjo mund të jetë shumë pak për një teori të ndryshimit shoqëror (2011: 25).

Edhe logjika e dinamikës së brendshme të fushës, veçanërisht kur kombinohet me faktorë të jashtëm, mund të prodhojë ndryshime shoqërore. Shpjegimet e Bourdieu-s për ndryshimet që ndodhen në sistemin arsimor në Francë janë një ilustrim i mirë (1990a: 43-6). Fillimisht, dinamika e fushës është dialektikë e të kaluarës me të tashmen. Gjendja e saj është gjithmonë “rezultat i luftës së mëhershme ndërmjet forcave për ndryshim, përkatësisht konservim, të saj si dhe kontradiktave, tensioneve dhe relacioneve të pushtetit” që ngjajnë në të tashmen (po aty, 42). Fusha e arsimit, që për Bourdieu-n është më tipikja në riprodhimin e vetvetes, përshkohet me një mori luftërash të brendshme, që nga trupi pedagogjik, fakultetet, lufta ndërmjet fakulteteve, pozitive të ndryshme akademike, niveleve të ndryshme të hierarkisë mësimore etj. Këto luftëra të brendshme arrijnë efekte shumë të mëdha të ndryshimit shoqëror kur kombinohen me faktorë të jashtëm, që në Francë ishte mbiprodhimi i të diplomuarve, që rezultoi edhe me devalvim të diplomave. Këto zhvillime në nivelin makro, mbiprodhimi i të diplomuarve, dhe luftërat e brendshme të fushës ndikuan në shpërfaqjen e kontradiktave në vetë sistemin arsimor dhe janë pikërisht këto kontradikta që çuan drejt ndryshimeve shoqërore.⁶⁴ Pjesërisht këto ishin edhe disa nga arsyet që çuan në rebelimet kolektive dhe protestat studentore të ‘68-ës.

Për të kuptuar më mirë karakterin dinamik të fushës dhe raportin homologjik të habitusit me të, në vijim do të shpjegojmë natyrën relacionale të realitetit shoqëror, ndryshe prej qasjeve objektiviste, që karakterizohen me ngurtësi në të kuptuarit e

⁶⁴ Për mendimin tim, pak a shumë kjo është duke ndodhur edhe në hapësirën shqiptare, përkatësisht albanosferë siç dikush po parapëlqen ta quajë. Shkollimi universitar, ndonëse nuk është obligim ligjor, është bërë thujse detyrim shoqëror i të njëjtit intensitet sikur shkollimi fillor dhe i mesëm. Ai ka filluar të konsiderohet si hallkë e domosdoshme e formimit profesional dhe intelektual. Në këtë kanë ndikuar një mori faktorësh, si sistemi i Bolonjës, organizimi i tregut të punës, hapja e universiteteve private, diskursi publik rreth arsimit etj., por që për shkak të natyrës së tematikës dhe hapësirë nuk mund të lëshohemi në shpjegime të hollësishme. Të gjitha këto kanë rritur trysinë shoqërore për diplomim universitar, gjë që ka prodhuar masivizim të tij në kurriz të cilësisë. Mbetet të shihet se çfarë rrjedhe të ndryshimit shoqëror do të marrin çarjet dhe kontradiktat strukturore dhe vlerore që kanë filluar të shpërfaqen në shoqëritë tona.

strukturës e po ashtu edhe prej qasjeve subjektiviste, që shpërfillin ndikimin e forcave impersonale në sjelljet e agjentit.

5.4 Realja si relacionale

Bourdieu e shihte me përbuzje “rikthimin e subjektit”, përkatësisht “*ringjalljen e individit*”, të cilin ai e konsideronte si të “kryqëzuar pamëshirshëm nga shkencat shoqërore”. Ky kryqëzim ndërlidhet me ligjërimin sociologjik për shoqërinë si të përbërë jo nga individët, por nga relacionet. Individët janë efekte të këtyre relacioneve. Ky ligjërim has në pengesa të ndryshme kur ballafaqohet me *common sense*, i cili është i ndërtuar tërësisht me dikotominë klasike individ/shoqëri. Pasi që *common sense* përbën themelin e përditshmërisë sociale dhe bazën e vlerësimeve dhe gjykimeve, pengesa drejt të kuptuarit të shoqërisë si tërësi komplekse e relacioneve të shumëfishta, në të cilat individët janë të kapur, bëhet shumë më e fuqishme. Kjo pasi që për *common sense* mohimi i individit është shokues dhe i pakuptimtë. Në këtë kuptim konceptcionit relational të shoqërisë, do t’i kundërvihet dikush me konstatimin se “Mozarti është shumë më i mirë se Frank Sinatra” (Bourdieu & Wacquant, 1992: 179). Ky konstatim, pra, shpreh në mënyrë implicite dikotominë individ/shoqëri dhe sforcon kështu ideologjinë e meritokracisë.

Një nga arsytet që shpjegon prirjen njerëzore, mbase edhe shkencore, që gjërat t’i kuptojë në formë të entiteteve dhe jo relacioneve është gjuha. Gjuha, siç thoshte Bourdieu, “i shpreh më lehtë sendet se sa relacionet, e po ashtu edhe gjendjet më mirë se sa proceset” (1990a: 189). Për shembull, kur flitet për pushtetin, flitet si për një substancë, pyetet se kush e ka atë, kush e mbanë atë? Të menduarit substancial gjen mbështetje dhe fuqizohet në vazhdimësi nga trajtat e përditshme të të folurit. Prandaj, siç vlerëson Bourdieu, më lehtë është të flasësh për faktet shoqërore si njerëz, si entitete, si gjëra se sa si relacione (po aty, 190). Kjo trajtë, gjithsesi e gabuar, e të menduarit është shndërruar në paradigmë që ka qeverisur me mendimin për një kohë të gjatë. E, madje, vazhdon të dominojë edhe sot. E gabuar për shkak se ka krijuar ndarje teorike, të cilat nuk ekzistojnë në realitet dhe, rrjedhimisht, nuk i përgjigjen atij. Ndarje që individin e konfronton me shoqërinë, subjektin me objektin etj.

Mirëpo e vërteta për Bourdieu-n është se agjenti asnjëherë nuk përballet me shoqërinë, si realitet i jashtëm. Përkundrazi, për të, kemi të bëjmë me dy gjendje të ndryshme të shoqërores. Njëra si histori e objektifikuar në gjëra, në formë të institucioneve dhe tjetra e inkarnuar në trupa në trajtë të habitusit. Siç shprehet edhe Bourdieu me stilin shiazmik të tij, “trupi është në botën shoqërore, por edhe bota shoqërore është në trup”. Në këtë kuptim ai me ngulm kërkon zëvendësimin e vizionit të zakonshëm për shoqërinë si “relacion naiv ndërmjet individit dhe shoqërisë” me një formë të re të të menduarit për relacionin të kuptuar si konstruktim i këtyre dy mënyrave të ekzistencës shoqërore. Pikërisht në këtë relacion duhet kërkuar edhe veprimin, përkatësisht agjencinë (po aty).

Si pasojë e mënyrës jorelacionale të të menduarit, që prodhoi ndarjen false ndërmjet subjektit dhe objektit, pistat e kërkimit shkencor janë vendosur në mënyrë të gabuar. Përmes tyre, si të thuash, kërkohet përgjigje në pyetjen aristoteliane përkitazi me “lëvizësin e parë palëvizshëm”. Mirëpo, për Bourdieu-n, shoqëritë funksionojnë si “hapësira gravitacionale” ku lëvizja mirëmbahet në saje aksionit dhe reaksionit, përkatësisht të tensionit të vazhdueshëm ndërmjet agjentëve, që i banojnë pozitat e caktuara brenda hapësirës shoqërore dhe që janë të përfshirë në lëvizje. Sipas Bourdieu-s, edhe i pushtetshmi që e mbanë pushtetin mbahet nga ai (po aty, 193). Andaj, në këtë kuptim, veprimet mund të ekzekutohen individualisht, por ato janë të gjeneruara strukturalisht. Origjina e tyre është shoqërore, strukturore, pra relacionale dhe jo individuale.

Sociologjia relacionale synon ta shpërbëjë dikotominë false, subjekt – objekt si dhe njëkohësisht t’i dekonstruktojë ideologjitë e mbështetura në të, siç janë ato të lidhura me individualizmin dhe meritokracinë. Tërë atë që shfaqet individuale Bourdieu e vë në kontekst të relacioneve historike, sociale dhe materiale përgjatë kohës. Kështu, dispozitat, preferencat, vlerësimet, orientimet etj. individuale janë reflektim mikrosocial i këtyre relacioneve të shumëfishta dhe se individët nuk ekzistojnë jashtë tyre, por janë pjesë e tyre dhe afektohen nga to.

Këtu është më interes të sjellim në vëmendje kritikën e Elias-it (1978), për të cilin individi nuk mund të mendohet i ndarë nga shoqëria. Me konceptin e tij për figuracionet,

si rrjete të ndërvarura, të cilat prodhohen dhe riprodhohen historikisht, Elias-i shquhej si eksponent i sociologjisë figuracionale. Individu gjendet gjithmonë i rrjetëzuar dhe përherë i varur nga raportet e shumëfishta shoqërore, aq sa është e pamundur të flitet për individ të shkëputur ose të ndarë nga shoqëria. Kjo ndarje është thjesht analitike. Pra, individ është abstraksion teorik dhe konstrukt sociologjik.

Në konceptimin e Bourdieu-s, realja është relacionale. Ajo çfarë ekziston në botën shoqërore janë relacionet – jo ndërveprimet ndërmjet agjentëve ose lidhjet ndërsubjektive ndërmjet individëve, por marrëdhëniet objektive, të cilat ekzistojnë pavarësisht vetëdijes dhe vullnetit individual (Bourdieu & Wacquant, 1992: 97). Kjo është arsyeja pse Bourdieu për pikëpamjet e tij insistonte të flitej si “sistem i koncepteve relacionale” (1997: 451).

Sociologjia e tij është relacionale. Konceptet e tij, si: habitusi, kapitali, fusha etj. janë të ndërlidhura dhe të ingranuara në sistemet e marrëdhënieve shoqërore dhe materiale. Ndërsa ndryshimet në marrëdhënie kanë efekte transformuese. Rrjedhimisht, gjërat nuk janë fikse. Përkundrazi ato ndryshojnë përgjatë kohës. Megjithatë, relacionet e pushtetit kanë një tendencë të riprodhimit të vetvetes, të cilat mbështeten përmes aspekteve jorefleksive dhe jokritike të habitusit si dhe keqkuptimit të pushtetit simbolik si prestigj. Veçanërisht kjo i ndodhë klasës punëtore, e cila i përvetëson strukturat e pushtetit si rend të natyrshëm në jetën e tyre të përditshme.

Pjesa e tretë

III. PËRTEJ DUALIZMIT ORTODOKS NË SOCIOLOGJI: PIKËPRERJET TEORIKE TË GIDDENS-IT DHE BOURDIEU-S

Teoritë e Giddens-it dhe të Bourdieu-s, pavarësisht premisave, metodologjisë dhe rezultateve, pa asnjë mëdyshje mund të cilësohen si teori kritike dhe emancipuese. Ndonëse jo rrallë herë janë tepër të sofistikuara e nganjëherë edhe të ndërlikuar në formulimet e mendimeve, është e qartë përpjekja e tyre për të ripunuar konceptet e vjetra të teorive shoqërore dhe filozofike me qëllim të pasurimit semantik të tyre. Manovrat dhe akrobacionet e shumta gjuhësore që i vërehet te të dy autorët shpërfaqin impenjimin e tyre për të thënë atë që është thellë e rrënjësor në praktikën shoqërore dhe si e tillë e sfidon kapacitetin gjuhësor, përkatësisht simbolik, për ta sjellë në trajta diskursive.

Veç kësaj, konceptet historikisht të zhvilluara në teoritë sociale, si struktura, strukturimi, agjencia, agjenti, individi, shoqëria, praktika, habitusi etj. kanë marr kuptime të tilla, të cilat, gjatë përdorimit në kontekste të caktuara, bartin rrezikun e komprometimit semantik të asaj çfarë këta autorë mëtojnë të thonë. Prandaj edhe hasim

në përsëritje konstante të mendimeve të autorëve përgjatë zhvillimit të mendimit në veprat e tyre. Me përsëritje duket se duan të shmangin keqkuptimin duke sforcuar atë që e thonë. Duke e përsëritur në forma alternative, mendimet e tyre vijnë duke u freskuar.

Autorët që ndikuan tek Giddens-i dhe Bourdieu ishin relativisht të njëjtë. Megjithatë, tek Giddens-i është e dukshme prania më e theksuar e ndikimit të shkollave subjektivistë, me theks të veçantë asaj etnometodologjike. Rrugëtimet teorike të këtyre dy autorëve mbesin relativisht të ndryshme. Madje edhe referimi i ndërsjellë nuk ekziston. Me përjashtim të Giddens-it, i cili megjithatë e citon Bourdieu-n njëherë në *Central Problems in Sociological Theories*, asnjë referim tjetër ndërmjet tyre nuk ekziston.

Tek Bourdieu nuk hasim ndonjë progres teorik ose faza, përkatësisht shtigje, të evoluimit teorik (Webb et. al. 2002: 2). Tek ai, siç vlerësonin Calhoun-i et al., qysh prej viteve të '50 hasim adresimin e një mori tematikash të rëndësishme empirike dhe teorike, duke filluar nga edukimi, puna, farefisnia, ndryshimet ekonomike, gjuha, filozofia, letërsia, fotografia, muzetë, universitetet, ligji, religjioni si dhe shkenca (1993). Ndërsa tek Giddens-i, përpos që veprimtaria është më e ngushtë, hasim njëfarë evoluimi sistematik të tematikave, të cilat i adreson nëpër faza të ndryshme. Interpretimi që Loyal (2003: 5-6) i bën veprimtarisë teorike të Giddens-it, e vë në dukje këtë fakt. Sipas tij, vitet e '60 karakterizohen me shkrimet e hershme, të fokusuara kryesisht në temën e vetëvrasjes, por që nuk paraqesin ndonjë interesim të veçantë teorik; më pas gjysma e parë e viteve të '70 veçohet me fokusimin në analizat e teorisë sociale të shek. XIX dhe peshës së saj ndërsa gjysma e dytë me teorinë e modernitetit; që nga viti 1994 e tutje Giddens-i është i fokusuar në politikën e Rrugës së tretë.

Ndryshe nga Giddens-i, Bourdieu në mënyrë të vazhdueshme theksonte se nuk ka për qëllim të ndërtojë ndonjë teori gjithëpërfshirëse ose ndonjë sistem sociologjik (Seidman, 2013: 144). Mënyra e të menduarit të Bourdieu-s përkitazi me Sociologjinë është e ngjashme me atë të Bhaskar-it. Siç argumentonte ky i fundit, nuk mund të ketë një sociologji të përgjithshme, por vetëm sociologji të “formave të veçanta shoqërore” historikisht të përkufizueshme (2005: 48). Rrjedhimisht, me konceptet e habitusit, kapitalit, fushës, dhunës simbolike, etj. për t'i përmendur këtu vetëm disa nga mjetet

kryesore analitike në sociologjinë e tij, ai u përpoq të kuptojë rastet konkrete empirike (Calhoun, 2002: 11).

Edhe fillesat e veprimtarisë sociologjike të të dy autorëve dallojnë. Deri në vitet e '80-ta veprimtaria e Giddens-it dominohet nga puna teorike, ndërsa Bourdieu u mor me një varg tematikash empirike, si stratifikimi, kultura, shija, fotografia, universiteti, shkolla etj. (Seidman, 2013: 145). Ndërkohë që tek Bourdieu hasim në një veprimtari të ngjeshur, ku ndërthuren referimi sistematik në të dhëna empirike, qofshin ato etnografike ose anketuese me ato teorike (Jenkins, 2006: 1-2) tek Giddens-i qasja është dukshëm më teorike, përkatësisht e orientuar dukshëm në nivel filozofik dhe abstrakt (Stones, 2005: 7).

Në vazhdim të kësaj pjese të disertacionit, do të bëjmë një analizë krahasuese të koncepteve dhe pikëpamjeve të Giddens-it dhe Bourdieu-s përkitazi me çështjen e agjencisë dhe strukturës. Më pas do të vazhdojmë me teorizimin e ndryshimit shoqëror si apori sociologjike dhe krejt në fund do të analizojmë në mënyrë krahasuese qasjet e të dy autorëve përkatës lidhur me statusin epistemik të Sociologjisë dhe rolit të saj në shoqërinë bashkëkohore.

Kapitulli gjashtë

6 ONTOLOGJIA E AGJENTIT DHE ONTOLOGJIA E RELACIONIT

Në kapitujt pararendës kemi përshkruar në hollësi pikëpamjet e Giddens-it dhe Bourdieu-s lidhur me raportin e individit me shoqërinë në formën e debatit agjenci – strukturë. Kemi analizuar ndarazi konceptet dhe kategoritë kyçe të teorive të tyre. Në këtë pjesë të punimit, këto koncepte dhe kategori do t'i kundrojmë nga një këndvështrim krahasues, me qëllim që t'i identifikojmë pikëprerjet teorike, përkatësisht momentet ku këta autorë takohen dhe ku ndahen.

Si Giddens-i ashtu edhe Bourdieu janë kundër traditës dualiste të ndarjes së botës në subjekt dhe objekt. Ata përpiqen për tejkalimin e dualizmit ortodoks në Sociologji, pra hendekun ndërmjet perspektivës objektivistë dhe asaj subjektivistë. Kjo, për ta, është dikotomi false pasi që si struktura shoqërore ashtu edhe veprimi shoqëror presupozojnë njëra-tjetrën (Tucker, 1998: 71). Ata argumentojnë se çfarëdo teorie shoqërore alternative duhet të sfidojë kundërshtitë ndërmjet shoqërisë dhe individit (po aty, 67). Njëkohësisht e kritikojnë, sidomos Bourdieu, si strukturalizmin mekanik ashtu edhe individualizmin teleologjik (1992: 10), në të cilat përmbledhet antinomia agjenci – strukturë.

Bourdieu-s i intereson veçanërisht procesi transitiv i kalimit nga format tradicionale të organizimit shoqëror në ato moderne. Por ndryshe nga Giddens-i, ai këtë proces e analizon në kontekste tjera jo-perëndimore. Algjeria është shembulli më ilustrues, ku modernizimi në fakt ishte shpërbërje e strukturave tradicionale, si atyre sociale ashtu edhe ekonomike. Në këtë proces, ishte e dukshme përplasja ndërmjet kolonizatorëve dhe të kolonizuarve. Te Giddens-i trajtimi i modernizimit është kryesisht i fokusuar në kontekstin perëndimor.

Me teorinë e habitusit, Bourdieu i mundëson agjencisë dhe strukturës të depërtojnë brenda njëra-tjetrës ndërsa Giddens-i me teorinë e strukturimit transcendon hendekun ndërmjet tyre. Si për Giddens-in (1981: 54) ashtu edhe për Bourdieu-n (1990b: 63), raporti ndërmjet agjencisë dhe strukturës është krejtësisht dialektik (Dornan, 2002: 305). Ato qëndrojnë në raporte të kushtëzimit të ndërsjellë. Veprimi me të cilin agjentët operojnë në botë, sado i qëllimshëm të jetë është i kushtëzuar nga bota, të cilën e prodhojnë veprimet e agjentëve. Në fakt, veprimet e agjentëve pararendës. Bota shoqërore është krijim i agjentëve aq sa edhe ata janë krijim i saj. Agjenti, ndonëse i rrethuar, nuk është i determinuar, nga mjedisi shoqëror. Me praktikën e tij, ai madje edhe i ndryshon strukturat shoqërore, që e rrethojnë. Ndërsa struktura si tërësi kushtesh dhe rregullash fiton qëndrueshmëri më të gjatë falë ndërveprimit ndërmjet individëve. Ajo riprodhohet përgjatë këtij ndërveprimit të shtrirë në kohë dhe hapësirë. Megjithatë në këtë pikë, Bourdieu është interpretuar në mënyra radikalisht të kundërta. Për Seidman-in, në konceptimin e Bourdieu-s “veprimi individual është intuitiv, strategjik dhe inventiv” (2013: 146). Nga ana tjetër, Jenkins-i, duke përdorur cilësimin e Dennis Wrong-ut për struktural funksionalizmin, thotë që pikërisht tek Bourdieu e hasim “konceptimin e individit të tejsocializuar” (Jenkins, 2006: 61). Gjithsesi, për Bourdieu-n, agjentët veprojnë përbrenda një konteksti shoqërisht të konstruktuar të mundësive, të cilat janë të skalitura thellë si në ta, përkatësisht trupat e tyre, ashtu edhe në botën shoqërore, në të cilën lëvizin (Calhoun, 1995: 144).

Në raport të veçantë teorik, të dy autorët qëndrojnë edhe me Lévi-Strauss-in, përkatësisht konceptin e tij të strukturës. Ndryshe nga, ta zëmë, Radcliffe-Brown-in, për të cilin struktura është tërësia e relacioneve shoqërore, në konceptimin e Lévi-Strauss-it, struktura nuk gëzon ndonjë status të veçantë ontologjik. Përkundrazi për të struktura ka karakter krejtësisht metodologjik dhe se nuk paraqet ndonjë fushë të veçantë të studimit. Është thjesht “një metodë që duhet aplikuar në çdo studim shoqëror”. Pra, shprehur me gjuhën e Lizardos, ky konceptim është “ontologjikisht neutral” dhe se struktura ka “vlerë krejtësisht pragmatike” si “mjet metodologjik” (2010: 658). Ajo nuk mund të shërbejë as si “medium” i veprimit e as nuk është “rezultat” i tij. Është rindërtim modelor i realitetit empirik me qëllim të reprezentimit konceptual të tij. Është mjet heuristik, pasi që si i tillë ndihmon në artikullim konceptual të përvojave dhe relacioneve shoqërore. Kjo është edhe

arsyeja pse Lizardo e quan *strukturalizëm metodologjik*, përkundër *strukturalizmit ontologjik* të Giddens-it. Por problemi me këtë përkufizim, ashtu sikurse vë në dukje edhe Sewell-i, është se si ka mundësi që struktura të ketë ekzistencë virtuale, ndërkohë që ajo përbëhet nga diçka që është në tërësi materiale, siç janë resurset? Resurset, si fabrikat, toka, armët etj. janë të natyrës materiale, ekzistojnë në kohë dhe hapësirë dhe nuk mund të quhen ‘virtuale (Sewell, 1992: 8). Veç kësaj, përpjekja për t’i atribuuar strukturës ekzistencë virtuale ndërsa sistemit ekzistencë reale, që gjen shtrirje në kohë dhe hapësirë, për Thompson-in dhe King-un ka prodhuar inkoherencë ontologjike (1989: 56-77; 2000: 417-433).

Nga ana tjetër, Bourdieu i mbetet besnik kuptimit metodologjik të strukturës në traditën e Lévi-Strauss-it. Ajo që vihet në dukje në rikonceptimin e tij të strukturës është theksi i tij në rëndësinë e dallimit ndërmjet ‘modelit strukturor’ i konstruktuar nga studiuesi dhe ‘modelit praktik’ i përdorur nga agjentët në ndërveprimin e çdoditshëm shoqëror. Modeli strukturor përdoret si “procedurë praktike për reprezentim shkencor” të materialit empirik (Lizardo, 2010: 666). Faktet e vëzhguara kanë nevojë për një model logjik, i cili do t’i jepte atyre kuptim dhe koherencë. Mirëpo duhet pasur kujdes, pra, që ky model nuk duhet të kuptohet si prodhues dhe organizues i praktikës shoqërore, por konstruktiv metodologjik i vëzhguesit për ta kuptuar atë.

6.1 Refleksiviteti

Refleksiviteti përbën njërin nga tiparet kryesore të veprimit shoqëror për Giddens-in. Sipas tij, agjenti reflekton mbi veprimet e veta, ndonëse kuptohet jo vazhdimisht, ngase ai pavetëdijshëm e kërkon sigurinë ontologjike, e të cilën ia garanton rutina. Mirëpo Giddens-i refleksivitetit, e po ashtu edhe rrjedhëve të paqëllimshme, i atribuon rol kyç në transformimet shoqërore. Rrjedhëjat e paqëllimshme prodhojnë një seri të re veprimesh, të cilat mund të shndërrohen në gjenerues të praktikave të reja shoqërore. Ndërsa refleksiviteti, tipar ky i lidhur ngushtë me modernitetin, karakterizohet me zgjerimin e mundësive të përdorimit të arsyes si dhe shpërbërjen e autoritetit të traditës. Përmes tij veprimet rimendohen në rrethana të reja ose në dritë të informatave të reja. Kjo i mundëson agjentit, që të bëhet i vetëdijshëm për rutinën e tij dhe kështu ajo që ishte e

rrënjësor në nivel të vetëdijes praktike ose, me gjuhën e Bourdieu-s, në nivel të doxa-s, ngritët në nivel të vetëdijes diskursive.

Modernizmi i cëtë akterët shoqërorë që pashmangshmërisht të reflektojnë racionalisht mbi veprimet e veta. Moderniteti nuk është vetëm dëshmi që kemi kaluar në një formë të tillë të rregullimit shoqëror e politik, të cilin nuk e hasim askund më herët në histori, por se edhe vet dinamikat shoqërore përbrenda këtij rregullimi karakterizohen me ndryshime konstante, të cilat, ndër tjerash, është e qartë që mund t'i atribuohen forcës së reflektivitetit të arsyes. Fakti që shoqëritë tradicionale, përkundër dallimeve që kanë, përbashkohen në veçorinë e të qenit relativisht stabile dhe të pandryshueshme, në të cilat riprodhimi strukturor është i fuqishëm dhe sfidon ndryshimet potenciale, tregon se reflektiviteti nuk ka ndonjë prani domethënëse shoqërore. Rrjedhimisht reflektiviteti del të jetë aksidencë historike dhe atribut i veprimit për agjentin modern, dhe jo si tipar antropologjik, i përbashkët për të gjithë akterët shoqërorë, pavarësisht se cilit sistem kulturor, ose periudhë historike, i takojnë. Në këtë pikë, përpjekja për të ofruar strukturimin si teori universale për ontologjinë sociale dështon. Megjithatë kjo duket se lidhet me orientimin politik liberal të Giddens-it, duke u munduar kështu që agjentit shoqëror, gjithsesi modern, t'i sigurojë autonominë racionale dhe përgjegjësinë intelektuale të veprimit. Fokusimi i tij në monitorimin reflektiv të veprimit nënvleftëson, sipas Dornan-in, argumentet e Weber-it lidhur me atë se jo të gjitha veprimet njerëzore mbështeten në dije racionale për të vepruar dhe ato të Marx-it përkitazi me atë se jo të gjithë pjesëtarët e një shoqërie kanë qasjen e njëjtë në dije (2002: 308), pra atë që Giddens-i e quan 'dije e përbashkët'.

Koordinimi racional dhe reflektiv i veprimit shoqëror të agjentit është shumë më i mundshëm në botën konceptuale të Giddens-it se sa në atë të Bourdieu-s (Tucker, 1998: 71). Sigurisht se kjo reflektohet edhe në pikëpamjet e tyre politike, veçanërisht në atë të Giddens-it. Universi konceptual i këtij të fundit është pasqyrim i botëkuptimit politik të tij, përkatësisht i asaj që Loyal-i e karakterizon si "socializëm libertarian" (2003: 25-6). Përkundër ndryshimit në çështjet teorike dhe substanciale, ky botëkuptim politik mbetet relativisht i qëndrueshëm. Ai gjen legjitimitetin në pikëpamjet e tij teoriko-metodologjike, në të cilat agjenti individual, në raport me strukturën shoqërore, mbetet reflektiv, i lirë dhe më qëllime të qarta.

Si do që të jetë, nuk ka dilemë që në modernitetet reflektiviteti është më intensiv dhe më i fuqishëm. Kjo është e arrirë historike duke iu falënderuar tri forcave kryesore: liberalizimit modern, globalizimit bashkëkohor dhe hapjes digjitale të botës. I pari, duke e promovuar lirinë, individit i krijon mundësi më të mëdha të reflektimit për praktikatat sociale, në të cilat ai është i angazhuar. Ai nuk e ndien peshën e presionit të shoqërisë, siç sociologjikisht dhe historikisht presupozohet të ketë qenë rasti me shoqëritë paramoderne. Për shkak të kësaj, ai ndihet më i lirë të bëjë diferencën shoqërore në kursin e veprimit të tij. Ndërsa misioni politik i sociologjisë, si në perspektivën e Giddens-it ashtu edhe të Bourdieu-s, është edhe zgjerimi i këtyre margjinave të lirisë, të cilat shoqëritë në mënyrë inhereente kanë për tendencë t'i natyralizojnë. Ndërsa globalizimi bashkëkohor, i cili megjithatë fillesat i ka tek këmbimet tregtare dhe zgjerimet e tregut gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë⁶⁵, ka rritur dukshëm mundësinë e kontakteve ndërmjet kulturave dhe rrjedhimisht qarkullimet ndërkulturore. Kjo e ka bërë të pamundshme çfarëdo homogjeniteti kulturor të shoqërive dhe ato sot e kanë të parashkruar të jetojnë në pluralitet dhe diversitet, për aq sa dëshirojnë të jenë liberale shoqërisht dhe jorepresive politikisht. Pluraliteti kulturor i detyron individët të jenë reflektiv për formimet e tyre morale dhe bagazhet e tyre kulturore. Së treti, ajo që e intensifikon këtë proces akulturues në nivel global, është forca teknologjike. Kjo e fundit e ka mundësuar hapjen digjitale të botës si asnjëherë më parë në histori. Si e tillë, pra, kjo hapje e botës është e paprecedan. Kultura nga më të ndryshmet detyrohen të bashkëjetojnë në hapësira tërësisht të decentruara virtuale. Individët, përkatësisht agjentët, detyrimisht reflektojnë për përvojat e tyre kulturore kur i ekspozohen diversitetit kulturor nëpër hapësirat virtuale, të cilat ata i frekuentojnë përmes pajisjeve të ndryshme teknologjike.

Pra, të tri këto forca: liberalizimi modern, globalizimi bashkëkohor dhe hapja digjitale e botës falë inovacioneve të pandalshme teknologjike, kanë krijuar parakushte

⁶⁵ Ndonëse disa historianë forcën e 'big bang'-ut të globalizimit e gjejnë tek datat 1492 dhe 1498. E para e lidhur ngushtë me avanturat e Christopher Columbus ndërsa e dyta me udhëtimet e Vasco De Games. Megjithatë, sipas autorëve Kevin H. O'Rourke dhe Jeffrey G. Williamson, është pikërisht shek. XIX, periudha e cila përmbushë kushtet për t'u konsideruar origjina historike globalizimit. Ato kushte janë: ndikimi i përgjithshëm i standardit të jetesës dhe i shpërndarjes së të ardhurave. E këto rezultuan me ndryshim të çmimeve vendore të të mirave dhe rialokim të gjerë të resurseve përbrenda ekonomive nacionale. Shih më gjerësisht punimin e tyre 'When did globalization begin?', NBER Working Paper Nr. 7632 Prill 2000 JEL Nr. F14, N7.

për një refleksivitet më të theksueshëm shoqëror dhe, rrjedhimisht, mundësi për destabilizim më të madh të rutinave shoqërore, falë të cilave shoqëritë tradicionalisht e kanë ruajtur vazhdimësinë dhe kanë mirëmbajtur stabilitetin e tyre. Këtu është për t'u përmendur edhe fakti se, për rimendimin e praktikave shoqërore dhe destabilizimin e rutinave shoqërore, rol të rëndësishëm kanë luajtur edhe shkencat shoqërore. Rezultatet e hulumtimeve të shumta në fushën e sociologjisë dhe antropologjisë, kanë vënë në pah karakterin historik dhe relativ të kulturave si dhe arbitraritetin shoqëror të tyre. Nën trysinë diskursive të këtyre shkencave dhe atyre të ngjashme me to, kulturave, sidomos atyre tradicionale, iu duhet të përballen me forcën denaturalizuese të shkencave shoqërore. Kjo prodhon dinamika të reja shoqërore dhe për rrjedhojë, edhe refleksiviteti në nivel kolektiv rritet.

Ndërkohë që tek Giddens-i edhe në veprimet rutinore intencionaliteti (qëllimshmëria) është procesual, tek Bourdieu në veprimet e automatizuara dhe të rutinizuara nuk ka kurrfarë qëllimshmërie. Prandaj, tek Bourdieu, refleksiviteti nuk nxë këtë vend dhe ai nuk i jep një peshë të madhe teorike, për sa i përket raportit të agjentit me jetën e çdoditshme, megjithëse ekziston gjithmonë si mundësi përbrenda habitusit të agjentit. Njëra nga arsyet konsiston në faktin se ai e refuzon intelektualizimin e praktikave shoqërore. Prandaj, ai nuk është pjesë e zakonshme e proceseve shoqërore. Kjo, ndër tjerash, mbase edhe e bën atë të cilësohet më shumë si teoricien i riprodhimit shoqëror. Tek Bourdieu refleksiviteti ka karakter dytësor në kuptimin që individi nuk mund të reflektojë në mungesë të përvojës. Ne mund të reflektojmë mbi përvojat tona vetëm pasi t'i kemi jetuar dhe përjetuar ato. Siç argumenton edhe Parker, "ajo që i paraprinë formulimit të rregullave, instruksioneve dhe asaj që mund të quhet teori, është praktika" (2009: 41). Kjo mënyrë e të menduarit refuzon çfarëdo arsye aprioristike, tejpërvojësore dhe transcendentale. Cogiton descartesiane Bourdieu e rrënjos thellë në praktikën dhe përvojën shoqërore. Praktikrat e caktuara shoqërore konstituojnë cogiton dhe jo anasjelltas. Para se gjithash ne jemi qenie praktike, vepruese përvojësore etj.

Për Mouzelis, në pikëpamjet e Bourdieu-s aspektet racionale, përllogaritëse dhe njerëzore mbesin jo aq të theksuara. Raporti i bartësit të habitusit, pra agjentit, me fushën, në të cilën vepron, është tërësisht raport normativ. Agjenti nuk ka hapësirë të reflektojë jashtë strukturës normative të fushës. Për Mouzelis, raportet brenda fushës nuk janë

vetëm normative, por edhe figuracionale. Këto të fundit karakterizohen me relacione ndërmjet agjentëve, të cilat i shmangen diktatit normativ të strukturës dhe pikërisht këtu është hapësira e lirisë, e reflektimi dhe e strategjizimit, të cilën nuk e hasim shumë të përpunuar të Bourdieu (Mouzelis, 2008: 139-40).

Për shkak se dispozitat e trupëzuara “i transformojnë domosdoshmëritë në strategji [dhe] shtrëngesat në preferenca” (Bourdieu, 1984: 190), kjo lejon një “determinizëm të fshehtë” për nga mënyra se si operon habitusi (Reay, 2004: 433). E jo vetëm kaq. A nuk ishte vetë ideja e kritikës së tij sociologjike ndaj institucioneve arsimore për të dëshmuar forcën riprodhuese të tyre (Bourdieu, 1996) dhe, për pasojë, natyrën konservatore të tyre (Bourdieu, 1976)? Këto mbase edhe mund të jenë arsyet pse Bourdieu njihet më shumë si sociolog i riprodhimit shoqëror se sa i transformimit shoqëror.⁶⁶ Megjithatë është e qartë se Bourdieu, përmes kritikës së tij, synon ekspozimin dhe demistifikimin e mekanizmave që mirëmbajnë dhe riprodhojnë pushtetin. Sintagmat për Sociologjinë si “art marcial”, si “xhudo simbolike”, e nganjëherë edhe si “shkencë subversive” (1990a: 45) tregojnë qartë këtë prirje. Megjithatë në masë të madhe veprimtaria e tij merret me riprodhimin shoqëror. Me gjithë mundësitë teorike për transformimin shoqëror, të cilat dalin nga nocioni i habitusit, korniza teorike e tij duket që nuk le hapësirë të mjaftueshme për teorizim të tij (Ahearn, 2001: 118).

6.2 E pavetëdijshmja dhe gjuha

E pavetëdijshmja është nocion që i përbashkon në shumë pika Giddens-in dhe Bourdieu-n. Ndonëse tek Bourdieu nuk e hasim shpeshherë fjalëpërfjalshëm si term, është e qartë se koncepti i tij i habitusit përmban një mori aspektesh të së pavetëdijshmes. Vet nocioni i habitusit, që etimologjikisht bartë edhe kuptimin e shprehisë, operon në masë të madhe në trajtë të pavetëdijshme “përtej depërtimit introspektiv ose kontrollit të vullnetshëm” (Bourdieu, 1984: 466). Ndërsa tek Giddens-i, përdoret literalisht termi

⁶⁶ Sipas Calhoun, pika më e dobët e teorisë së Bourdieus është ajo që lidhet me transformimin shoqëror. Në rastin më të mirë, sipas tij, teoria e Bourdieus është teori e riprodhimit shoqëror, gjë që shpërfaq praninë e depërtimeve strukturaliste në pikëpamjen e tij. Për më tepër shih Calhoun, *Critical Social Theory*, f. 142, dhe Swartz, *Culture and Power, The Sociology of Pierre Bourdieu*, f.289.

rutinë, si formë e tillë e praktikës, që e dominon jetën shoqërore të individit. Ndërsa kjo rutinë, tek Giddens-i operon në nivel të vetëdijes praktike dhe vetë të pavetëdijshmes.

Në këtë çështje rol të rëndësishëm luan edhe vetëdija praktike te Giddens-i, gjegjësisht koncepti homolog i saj tek Bourdieu, doxa. Në masë të madhe jeta shoqërore zhvillohet në nivel të vetëdijes praktike te Giddens-i, respektivisht në nivel të doxa-s tek Bourdieu. Vetëdija praktike është formë e dijes së nënkuptueshme dhe të vetëkuptueshme por të cilën agjenti nuk është në gjendje ta formulojë në mënyrë diskursive. Ndërsa doxa është ajo tërësi e besimeve shoqërore që nuk kanë nevojë për sqarime diskursive e as të shndërrohen në dije eksplicite. Që të dy nocionet i referohen pranimit dhe zotërimit praktik të situatave shoqërore. Përmes doxa-s, perceptimi i strukturave ekzistuese shoqërore natyralizohet (Dornan, 2002: 306), gjë që mundësohen veprime të automatizuara trupore pa ndërmjetësim të refleksionit mendor.

Bourdieu (1990b: 67) ashtu sikurse edhe Giddens-i (2015: 164) i referohen gjuhës për të ilustruar raportin që agjenti ka me botën shoqërore, në të cilën ai vepron. Ajo çfarë agjenti din nga gjuha, në masë të madhe është dije praktike, përkatësisht dije në nivel të vetëdijes praktike. Madje verbalizimi i saj diskursiv mund të jetë problematik për shumë kënd. Por janë gjuhëtarët ata, të cilët preokupim profesional e kanë qartësimin shkencor të strukturës dhe organizimit të gjuhës si dhe shkoqitjen e arsyeve për ekzistencën e rregullave dhe mënyrave të përdorimit të gjuhës, si në jetën e përditshme ashtu edhe në nivele tjera të përdorimit, si shkencor, artistik etj. Ajo që vihet në dukje nga ky krahasim është që raporti i gjuhëtarëve profesionistë me gjuhën, është i njëjtë me raportin e shkencëtarëve shoqërorë me agjentët e ingranuar në realitetin shoqëror. Të dyja palët për mision kanë demistifikimin e strukturave të nëntëshme gjuhësore, përkatësisht shoqërore, që qeverisin me jetën sociale.

Për Giddens-in ashtu sikurse edhe për Bourdieu-n, operimet gjuhësore, qoftë në nivelin konceptual të shkencave shoqërore, qoftë në nivelin e komunikimit të përditshëm shoqëror, nuk janë pasqyrime pasive të realitetit të jashtëm social. Duke vënë në pah ndikimin e Wittgenstein-it dhe Nitezsche-s në pikëpamjen e Bourdieu-s për gjuhën, Webb, et. al. argumentojnë se për ta “gjuha nuk është pasqyrë, ku reflektohet realiteti i

dhënë më parë, por si *praktikë* që e ‘bënë botën’, ose të paktën e determinon mënyrën se si e kuptojmë atë” (2002: 13).

Si tek Giddens-i ashtu edhe tek Bourdieu janë të pranishme premiset e gjuhësisë strukturaliste lidhur me *langue* dhe *parole*. *Langue* është tërësia e rregullave abstrakte, e cila mundëson prodhimin e saktë gjuhësor të fjalive, përkatësisht mundëson të folurit konkret, që Saussure-i e quan *parole*. Në kontekstin e Giddens-it, raporti i strukturës me veprimin i ngjanë raportit të *langue* me *parole*. Veprimi konkret i agjentit është derivat i strukturës si “ekzistencë virtuale”, përkatësisht rregullave dhe resurseve të saj, dhe si e tillë ajo manifestohet vetëm përgjatë aktualizimit të veprimit konkret. Pra, përmes kësaj alegorie strukturaliste, Giddens-i shpjegon funksionin mundësues të strukturës, ndryshe prej funksionit kufizues, në të cilin reduktohej karakteri i strukturës në traditën strukturaliste.

Nga ana tjetër, *parole* për Bourdieu-n është “habitusi gjuhësor”, si të folur konkret. Ndërsa *langue* merr trajtën e “tregut gjuhësor” (Jenkins, 1992: 100). Megjithatë, kjo për Bourdieu-n paraqet një dualizëm, i cili katërcipërisht qëndron mbi themele skolastike, përkatësisht mbi iluzionin e mundësisë së zhveshjes së pastër teorike të gjuhës prej përdorimeve praktike dhe kushtëzimeve shoqërore. Është e pamundshme, sipas Bourdieu-s, shpëputja e gjuhës si objekt teorik prej akteve të materializuara të ligjëritimit. Vet përdorimi i gjuhës, qoftë ai i rëndomtë ose shkencor, është tashmë akt i materializuar i ligjëritimit. Edhe përpjekja për ta shkoqitur në trajta të pastra teorike gjuhën, siç bëjnë gramaticienët, është në fakt angazhim praktik i saj. Prandaj edhe pozicioni i “spektatorit të paanshëm” është iluzion.

Tek të dy autorët, gjuha zhveshët nga petku i neutralitetit. Më shumë se ndërmjetësim simbolik politikisht neutral i realitetit dhe subjektit, është praktikë shoqërore. Është, thënë me gjuhën e Habermas-it, “medium i dominimit dhe pushtetit shoqëror”, që “shërben për të legjitimuar marrëdhëniet e forcës së organizuar” (cituar sipas McCarthy, 1985: 183) gjë që e fsheh karakterin ideologjik të saj. Është praktikë që prodhon dhe formëson realitete shoqërore e politike. Ajo nuk është vetëm “banim i genies” (Heidegger). Ajo është vet historia e saj. Është zhvillimi politik e historik i saj.

Doxa, përkatësisht dijet e vetë-kuptueshme dhe aksiomat kulturore, maskojnë pushtetin e fshehur në gjuhë.

6.3 Liria dhe praktika e agjentit social

Teorikisht duket se është e pamundshme të argumentojmë ekzistimin e lirisë, ndonëse atë e përjetojmë në praktikën e përditshme sociale. Pikërisht Kanti e bëri këtë: nga *Kritika e mendjes së pastër*, për të cilën liria ishte e pamundur, analizën e kaloi në *Kritikën e mendjes praktike*, ku liria gjeti hapësirën e saj. Sa më shumë që teorikisht thellohem në analizimin e dinamikave komplekse të jetës sociale, aq më shumë do t'i vërejmë shtrëngesat si ato të jashtme sociale ashtu edhe ato të brendshme biologjike dhe për pasojë liria e agjentit social del të jetë jo më shumë se një mjet heuristik, të cilit nuk i gjejmë dot korrespondim empirik. Përumbja teorike në hollësitë e dinamikës shoqërore, pashmangshëm na vë përballë determinimit të shumëfishtë dhe shumëvariablor të jetës së individit. Ne aty shohim vetëm sisteme, struktura, institucione, norma, relacione, shprehi, rutinë, kulturë etj. në të cilat individit është i përthithur tërësisht. Sigurisht se ai vepron, mirëpo duket se është e pamundshme që teorikisht të konceptualizohen hapësirat dhe instancat shoqërore ku veprimi i individit prodhon efekte të reja për strukturën shoqërore.

Në konceptimin e Bourdieu-s, hapësirën e lirisë së agjentit duhet kërkuar ndërmjet fushës, si histori e objektifikuar në trajta të ndryshme institucionale dhe habitusit, si histori e inkarnuar në trup në formë të dispozitave të qëndrueshme (1990a: 190). Dallimi, përkatësisht hapësira ndërmjet këtyre dy llojeve të shoqërores, mund të konsiderohet si hapësirë e lirisë së agjentit. Ndërsa arrijen e kësaj lirie, sociologjia përpiqet ta bëjë duke vënë në pah raportin tonë me forcat strukturore të shoqërisë. Qëllimi i kësaj është minimizimi i fuqisë së tyre manipulative. Sociologjia, thotë Bourdieu, “na mundëson dallimin ndërmjet hapësirave ku në të vërtetë gëzojmë një shkallë të lirisë dhe atyre që nuk i gëzojmë” (1992: 198-9). Po ashtu, për Giddens-in, sipas Steven Loyal-it, “detyrë primare e sociologut është zbulimi i kufizueshmërisë së depërtimit kognitiv të aktorit në riprodhimin social” (2003: 31). Sipas Giddens-it, “racionalizimi i veprimit është gjithmonë i kufizuar, në çdo lloj të kontekstit shoqëror;

ndërsa detyrat e shkencave shoqërore gjinden saktësisht në eksplorimin e natyrës dhe qëndrueshmërisë së këtyre kufijve” (1979: 250).

Nga ana tjetër, siç argumenton Calhoun-i, për Bourdieu-n teoria e praktikës mëton të pahtësojë praninë e kufizimeve të vetëdijes në përvojat e gjalla shoqërore, përfshirë këtu si keqkuptimin dhe moskuptimin, ashtu edhe dijet e përfshira në mënyrë jodiskursive në praktikë (1995: 145-6). Rrjedhimisht, “përdorimi i sociologjisë si instrument për transformim të botës sociale”, thotë Bourdieu, “do të ishte qartësi i kufijve të asaj çfarë mund të bëhet dhe tejkalimi i tyre për aq sa është e mundur qoftë edhe me një mundësi të vogël suksesi” (2015: 33).

Siç theksuam më lartë, Giddens-i lë hapësirë më të madhe për refleksivitet në teorinë e tij. Paralelisht me avancimin e modernitetit edhe mundësitë për refleksivitet rritet dhe rrjedhimisht edhe domeni i lirisë zgjerohet. Mirëpo, siç me të drejtë vërenin Bryant-i dhe Jary,⁶⁷ ka një kontradiktë të thellë ndërmjet konceptit të ‘juggernaut’-it, i cili, me kuptimin e marr nga mitologjia hinduse, i projekton modernitetit forcë të pandalshme nga njëra anë dhe nocionit të refleksivitetit, i cili agjentët individualë i portretizon si të djshëm dhe me qëllime të mirëdefinuara në anën tjetër (2001: 28-9). Një botë ikëse (runaway world), siç parapëlqen ta quajë Giddens-i modernitetin, zhvillimet e të cilit lë të kuptohen si të pakontrollueshme, nuk lë hapësirë për individë të lirë dhe racionalë, por viktimë, të cilat e kanë të pamundshme të ushtrojnë kapacitetet e tyre refleksive.

Praktika është qendrore për të dy autorët, pasi që ajo është e pranishme në riprodhimin e vazhdueshëm të shoqërisë (Tucker, 1998: 71). Ajo që shquhet në këto pikëpamje është se praktika nuk është e rastit. Ajo është e organizuar dhe e vazhdueshme me tendencë drejt rutinizimit. Pasi ta përvetësojë, agjenti nuk reflekton mbi të. Reagimi ndaj praktikës nuk është refleksiv por i shprehur. Shumë prej asaj çka dinë agjentët socialë në jetën e tyre të përditshme shoqërore - dhe sipas Giddens-it ata janë “tepër të ditur” - ka karakter praktik dhe jo teorik, ndërsa dija për procedurën, përkatësisht zotërimi i teknikave për të ‘bërit’ e veprimtarisë shoqërore, në fakt ka karakter metodologjik (1984: 22).

⁶⁷ Bryant dhe Jary (2001) ‘Anthony Giddens: a Global Social Theorist’, ff. 28-9.

Sipas Craig-ut,

[N]ë pikëpamjet e Bourdieu-s, qendrore mbetet zotërimi praktik i logjikës së jetës së përditshme nga njerëzit. Të shumtën e kohës, njerëzit dinë si të vazhdojnë me aktivitetet e tyre të përditshme, pa pasur nevojë ta formulojnë atë dije në mënyrë diskursive. Kjo dije praktike nuk i takon sferës së vetëdijes, por as asaj të pavetëdijes (1998: 162).

Nga vetë natyra, praktika ka tiparet strukturoese, të cilat gjenerojnë marrëdhënie të qëndrueshme dhe të rregullta shoqërore. Dija praktike buron nga përshtatshmëria e habitusit me fushën. Reagimet dhe përgjigjet e agjentit ndaj situatave të ndryshme sociale janë të inskriptuara në trajtat e mundësive dhe pamundësive brenda fushës. Kjo edhe e provokon ‘gabimin skolastik’ të studiuesit, i cili i projekton agjentit dijen diskursive në jetën e tij të përditshme (1990a: 112; 1992: 8). Rrjedhimisht, ndryshe nga Giddens-i, Bourdieu konsideronte se jo dija, por praktika e agjentëve në marrëdhëniet shoqërore, kanë efekte më të mëdha në determinimin e veprimeve të tyre. Praktika tek Bourdieu operon në nivele paraobjektive. Ajo paranjeh (precognizes) duke lexuar në të tashmen të ardhmen e mundshme, me të cilën fusha, në të cilën operon agjenti, është e ngarkuar.

Në vazhdim do të paraqesim në formë tabelore raportin teorik të koncepteve, me të cilat Bourdieu dhe Giddens-i ndërtojnë pikëpamjet e tyre për botën shoqërore.

		GIDDENS-i	BOURDIEU
		Agjenti	Relacioni
		Vetëdija praktike	Doxa, dhe illusio
<i>Ekivalentimi konceptual</i>		Dualiteti i strukturës	Habitusi si strukturë e strukturuar strukturoese
		Sistemi	Fusha
	<i>Statusi ontologjik</i>	Struktura	Habitusi

	Rregullat, resurset ⁶⁸ dhe ‘dija e përbashkët’	Dispozitat, skemat gjenerative dhe kapitali
	Ekzistojnë virtualisht	Virtuale dhe të trupëzuara (përpos kapitalit)
<i>Refleksiviteti</i>	Qenësor	I mundshëm
<i>Veprimi</i>	Kryesisht i vetëdijshëm	Kryesisht i pavetëdijshëm
<i>Agjenti</i>	Kryesisht reflektiv	Kryesisht jorefleksiv

Nuk ka dilemë, që kjo pasqyrë ekuivalentuese është e paraqitur në mënyrë krejtësisht skematike. Konceptet e secilit prej autorëve funksionojnë në mënyrë koherente përbrenda teorive të tyre, por mund të mos korrespondojnë plotësisht në kuptimin e funksioneve që kanë si dhe çështjeve dhe veprimeve, të cilat mëtojnë t’i përshkruajnë. Për shembull, rregullat tek Giddens-i nuk janë të njëjta me dispozitat e habitusit tek Bourdieu ashtu sikurse nuk janë të njëjta as resurset me kapitalin, pa çka se, përmes tyre, të dy autorët mëtojnë të shpjegojnë sjelljen e agjentit në jetën shoqërore. Sjelljet e agjentit në jetën shoqërore varen prej raportit që ai ka me strukturën, si të përbërë nga rregullat dhe resurset. Siç kemi theksuar, këto rregulla ndahen në dy lloje: me karakter konstitutiv dhe ato me karakter rregullativ. Të parat e ndërtojnë, përkufizojnë ose e krijojnë realitetin shoqëror, ndërsa të dytat e administrojnë, qeverisin dhe e organizojnë atë. Përveç kësaj, të dytat kanë karakter edhe sanksionues, përmes forcës sanksionuese të të cilave, ato e ruajnë realitetin shoqëror sipas përkufizimit të rregullave konstitutive. Ajo që i përplotëson resurset tek Giddens-i është ‘stoku i dijes’ (Schütz), përkatësisht ‘dija e përbashkët’ (mutual knowledge), siç e quan vetë ai. Në botën teorike të Giddens-it,

⁶⁸ Mbetet sfiduese për Giddens-in të arsyetojë inkoherencën teorike rreth asaj se si ka mundësi që resurset alokuese, që cilësohen me ekzistenë materiale, të jenë pjesë përbërëse e strukturës, e cila ka ekzistencë virtuale.

agjenti pavetëdijshtëm i referohet në mënyrë të vazhdueshme këtij stoku për të vepruar në situatat shoqërore. Kjo nuk do të thotë që agjenti nuk është refleksiv përgjatë kursit të veprimit por referimi i tij ndaj këtij stoku të dijes, ose siç i quante Berger-i, “struktura plauzibile”, është i pavetëdijshtëm. Në këtë “dije të përbashkët” janë të depozituara jo vetëm njohuritë e nevojshme kulturore, vlerore dhe normative por edhe vëllimi gjuhësor, e të cilat janë referencë konstante për agjentin.

Nga ana tjetër, siç e kemi përshkruar më lartë, habitusi përbëhet nga dispozitat dhe skemat gjenerative, përmes të cilave agjentit i shfaqet bota shoqërore. Ai përmban forcën klasifikuese, me kategoritë e të se cilës, bota merr formë dhe kuptim. Meqenëse habitusi ka edhe fuqi gjeneruese, përmes tij agjenti prodhon produkte të ndryshme, si mendime, perceptime, shprehje, veprime etj. Ky prodhim, kuptohet, është i kushtëzuar historikisht dhe shoqërisht. Pra, përmes habitusit agjenti i qaset botës. Hyn në të. Ndërsa raporti me të varet sa nga habitusi aq edhe nga kapitali, të cilin e posedon agjenti. Ndërveprimi i këtij të fundit në fushë, varet sa nga sasia aq edhe nga format e kapitalit, që i posedon, prej atij ekonomik, social, kulturor e simbolik e deri te ai gjuhësor. Me konceptin e habitusit, Bourdieu kryen punë aq sa Giddens-i mundohet të kryejë punë me një mori konceptesh tjera, si rutina, vetëdija praktike, siguria ontologjike etj. Duke i stabilizuar praktikat e rutinizuara shoqërore dhe duke i normalizuar dijet kulturore, habitusi garanton edhe sigurinë ontologjike – nocion kyç ky në konceptin e Giddens-it. Përputhshmëria e habitusit me fushën ia mundëson agjentit të funksionojë si ‘peshku në ujë’, metaforë kjo e Bourdieu-s, e cila me fjalë tjera paraqet rutinën tek Giddens-i.

Ka edhe një dallim fundamental për sa i përket raportit të këtyre dy formave të konceptualizimit nga këta autorë: për dallim nga Bourdieu, ku dispozitat dhe skemat gjenerative janë të trupëzuara, tek Giddens-i rregullat, resurset dhe ‘dija e përbashkët’ ekzistojnë impersonalisht dhe kanë “ekzistencë virtuale”. Megjithëse habitusin e quan si “sistem virtualiteti”, i cili shpalos veten vetëm në raport me situatat konkrete, gjë që të kujton në hollësi realitetin virtual te strukturës (2015: 57), Bourdieu nuk flet për ndonjë status të veçantë ontologjik të habitusit me dispozitat dhe skemat gjenerative të tij, e as për ndonjë ekzistencë impersonale të tyre. Ato, për të, janë thjesht të trupëzuara. Janë pjesë e trupit në kuptimin më të përgjithshëm të fjalës, në hexis. Aty ku kultura skalitet

përmes socializimit ndërsa fusha, me rregullat e lojës së saj, reflektohet në çdo pjesë të tij.

Natyra duale e strukturës në fakt i korrespondon karakterit dual të habitusit. Madje, siç argumentonte Fowler, prej studimit *Les Héritiers* (The Inheritors) më 1964 Bourdieu, njëjtë sikurse Giddens-i, kishte insistuar në *dualitetin* e strukturës (Fowler, 1997: 23). Te Giddens-i, struktura ka funksion të dyfishtë: pra ajo edhe kufizon por edhe mundëson veprimin e agjentit. Ky i fundit i referohet 'stokut të dijes' përmes skemave të interpretimit. Nga ana tjetër tek Bourdieu, habitusi në cilësinë e "strukturës së strukturuar strukturuese", është kufizues aq sa edhe mundësues. Ato janë të ndërtuara në mjedise dhe kushte të caktuara shoqërore, për t'u shndërruar vetë në mjedise të prodhimit të praktikave tjera shoqërore. Ato janë të strukturuar nga strukturat shoqërore dhe njëkohësisht janë strukturuese të atyre strukturave. Ato, pra si struktura ashtu edhe habitusi, janë medium dhe rezultat i praktikave shoqërore (Fuchs, 2003: 294-5). Në fakt, ajo që Fuchs e thotë për habitusin si dialektikë e shansës dhe domosdoshmërisë, lirisë dhe determinizmit, kreativitetit dhe kushtëzimit, vetëdijes dhe pavetëdijes, shoqërisë dhe individit (po aty, 393) mund të thuhet edhe për dualitetin e strukturës tek Giddens-i. Përmes 'dualitetit të strukturës' Giddens-i mëton të tregojë se aktivitetet shoqërore në mënyrë të vazhdueshme rikonstituojnë rrethanat, në të cilat ato janë krijuar më herët (2011: 204). Rikonstituimi megjithatë nuk është riprodhim. Është modifikim konstant, sado i vogël që është, i kushteve objektive të realitetit shoqëror. Ndërsa tek Bourdieu, habitusi është i prirë t'i riprodhojë kushtet, në të cilat është prodhuar. Ai arrin t'i riprodhojë saktësisht kushtet objektive vetëm në ato situata, rrethanat e të cilave janë identike me kushtet fillestare, në të cilat është prodhuar habitusi (1990b: 63). Prandaj, në këtë pikë, Giddens-i lë hapësirë më të madhe për kreativitet dhe inovacion (Dornan, 2002: 307).

Me konceptonet e tyre, Giddens-i dhe Bourdieu, synojnë një ontologji të re shoqërore. Mirëpo ndryshe nga i pari i cili me dualitetin strukturor agjentit i garanton një botë ontologjikisht të veçantë (Loyal, 2003: 183; King, 2010: 257-8), i dyti me habitusin ofron një koncepton relationalist për botën shoqërore, ku agjentët ontologjikisht janë pjesë e pashkëputshme e realitetit shoqëror. Pra, Giddens-i përpunon një ontologji të agjentit, ndërsa Bourdieu ontologji të relacionit. Në këtë kontekst edhe Tucker-i

argumentonte se, ndryshe nga Bourdieu, Giddens-i theksonte rëndësinë e kapacitetit reflektiv te agjentit në rrethanat e reja të modernitetit. Madje ai e konsideronte si tejet të rëndësishme nevojën për rindërtim të refleksivitetit përbrenda diskursit të teorisë sociale për shkak të rreziqeve që vijnë nga kritika e humanizmit dhe decentrimi strukturalist i subjektit (1979: 47), përkatësisht dehumanizimi strukturalist i tij. Madje, siç argumentonte edhe Layder-i, në përpjekjet e tij për t'iu shmangur determinizmit të teorive konvencionale të strukturës, duket se Giddens-i e mbithekson lirinë e agjentit nga kushtëzimet dhe rrethanat shoqërore (2006: 177-8).

Kapitulli shtatë

7 TEORIZIMI I NDRYSHIMIT SHOQËROR SI APORI SOCIOLOGJIKE

Sfidat që i shoqërojnë ndërmarrjet sociologjike në drejtim të konceptualizimit të realitetit shoqëror, më së miri mund të shprehen në këtë citat të Bourdieu-s:

që të jesh në gjendje të shohësh dhe të përshkruash botën ashtu siç është, duhet të jesh gati të përballësh me gjëra, të cilat janë të ndërlikuara, të ngatërruara, të ndotura, të pasigurta, e të cilat veprojnë në kundërshtim me idenë e zakonshme të rigozitetit intelektual (Bourdieu, et. al., 1991: 259).

Realiteti shoqëror është aq kompleks sa që i ikë çdo tentative për ta rrokur teorikisht atë. Më syrin e rëndomtë shohim individë dhe veprime të tyre. Mirëpo se deri në ç'masë këto veprime janë produkt i forcave sistemike dhe deri në ç'masë agjentët karakterizohen me spontanitet, liri, vullnet individual është një sfidë, e cila vazhdon të mbetet e pazgjidhshme në traditën sociologjike. Në fakt, nëse sociologjia dhe disiplinat tjera shoqërore dhe humanistike mëtojnë të ruajnë statusin epistemik të shkencës, dhe kjo është mënyra e vetme për t'iu shmangur sigurive dogmatike, të cilat çojnë në fanatizëm scientist, arrogancë shkencore dhe totalitarizëm të mundshëm politik, atëherë ky problem, pra problemi i lirisë individuale dhe determinimit shoqëror, do të vazhdojë të ekzistojë.

Jeta shoqërore është shumë më tepër se sa një tërësi veprimesh të agjentëve të rëndomtë, por, nga ana tjetër, nuk është as e determinuar krejtësisht nga forca impersonale të shoqërisë. Veprimet njerëzore dhe strukturat shoqërore janë në një marrëdhënie të veçantë dialektike. Prodhimi dhe riprodhimi i strukturës shoqërore mundësohet nga përsëritja e vazhdueshme e veprimeve të agjentëve individualë. Por kjo përsëritje nuk është mekanike, ose të paktën jo krejtësisht mekanike. Ajo çfarë e bënë

mekanike nuk është pamundësia e agjentit që të reflektojë për këtë gjendje shoqërore, por rutina e përditshmërisë, e cila, duke i mundësuar sigurinë ontologjike (Giddens-i), ia bënë të panevojshme të mendojë për kushtet shoqërore, të cilat e mundësojnë veprimin. Pra, mekanike jo në kuptimin e determinimit, ku aktorët shoqërorë do të dukeshin si kukulla teatri, por në kuptimin e një rrjedhe të tillë shoqërore ku aktorët nuk e ndiejnë të nevojshme problematizimin konstant të situatave, në të cilat gjinden. Prandaj, aktorët veprojnë intencionalisht dhe janë qenie të vullnetshme dhe refleksive.

Megjithatë, çështja vjen e ndërlikohet kur qëllimet e agjentit, vullneti i tij dhe kapaciteti reflektiv kuptohen si norma dhe vlera të injektuara nga shoqëria përmes mekanizmave të ndryshëm shoqërorë, institucionalë etj. Pra, ashtu qysh pretendonte shkolla e Funkcionalizmit dhe e Strukturalizmit. Qëllimet mund të jenë individuale, por ato kanë kuptim vetëm në kontekste specifike kulturore. Kjo do të thotë që ato në thelb kanë origjinë shoqërore. E duke qenë të tilla ato i konstruktojnë jo vetëm qëllimet, por edhe veprimet e agjentit. E njëjta mund të thuhet edhe për vullnetin edhe për refleksivitetin. Tjetër mënyrë të reflektimit për vetveten ka njeriu modern, e tjetër ai tradicional. Agjenti, pra, synon atë që është legjitime për t'u synuar dhe që përputhet me konvencionet morale dhe referencat vlerore të një shoqërie.

Nuk e teprojmë nëse formulimin e Bourdieu-s për raportin e agjentit me fushën, e ekstrapolojmë më gjerësisht në raportin e individit me shoqërinë. “Shpresa subjektive e profitit synon t’i përshtatet mundësisë objektive të profitit” – shprehur Bourdieu (2000: 216). Synimi për karrierë profesionale në, ta zëmë, fushën e sociologjisë, për një pjesëtar të ndonjë tribuje afrikane do të ishte sa i pamundshëm aq edhe i pakuptimtë. Agjentët nuk mund të aspirojnë jashtë universit vleror të shoqërisë e as nuk mund të mendojnë jashtë strukturës normative të saj. Ata mbështeten në normat ekzistuese të shoqërisë si rrugë legjitime drejt arritjes së qëllimeve të tyre, të cilat po ashtu janë përvetësime individuale të vlerave të shoqërisë (tradita struktural-funksionaliste), ose përvetësime të interesave sistemike (tradita kritike e teorisë së konfliktit).

Përpjekja për të konceptualizuar në mënyrë abstrakte bartësit e ndryshimit duket se është e destinuar të dështojë. Është si të thuash t’i gjesh zgjidhje teorike tërë problemeve të derisotme historike dhe sociologjike, përkatësisht dilemave të vjetra

filozofike që lidhen me lirinë dhe determinizmin. Siç parodizonte edhe Huxley, “asgjë nuk ndryshon e megjithatë çdo gjë është tërësisht ndryshe”. Ndryshimet shoqërore mund të mos i vërejmë në jetën e përditshme. Tërë atë çfarë shohim është riprodhimi i të njëjtës. Mirëpo, përpos riprodhimit ngjanë edhe ndryshimi shoqëror. Jeta shoqërore, sidomos kur shikohet retroaktivisht, ofron dëshmi të mjaftueshme për ndryshime të ndodhura. Dhe këto ndryshime ndodhin si në mikro-nivel ashtu edhe në makro-nivel. Kalimet historike nga njëri sistem në tjetrin janë dëshmi tjetër e pamohueshme empirike. Krizat e ndryshme sistemike, revolucionet etj. po ashtu janë fakte kokëforta empirike.

Ajo çfarë kuptohet si veprim i vullnetshëm nga një këndvështrim, mund të analizohet si efekt i kushtëzuar relacionalisht nga këndvështrimi tjetër. Një veprim, në një kontekst mund të duket si i vullnetshëm, i qëllimshëm, i lirë etj. mirëpo, po që se futemi në analiza kontekstuale, si psikologjike ashtu edhe rrethanore, mund të vërejmë që në fakt ka mundur të jetë veprim krejtësisht i kushtëzuar nga relacionet kontekstuale.

Ajo çfarë mund të bëjmë është përqendrimi i analizës shoqërore në një kontekst, periudhë të caktuar shoqërore, dhe të përpiqemi të gjejmë veprimin fillestar dhe raportin e tij me strukturat ekzistuese të shoqërisë, e që si të tilla e kanë mundësuar një ndryshim të caktuar shoqëror. Këtu po aludoj në studimin klasik të Weber-it për ndikimin e praktikave të para me motivacion fetar të besimtarëve protestantë dhe mënyrën se si këto praktika, në thelb pra fetare, reflektohen në prodhimin e një sistemi ekonomik, atë kapitalist. Përpjekja për të hartuar një metateori të veprimit, që do të ishte e aplikueshme në të gjitha situatat shoqërore, duket që do të mbetet një apori sociologjike. Përpjekjet për të kuptuar gjenezën e një ndryshimi shoqëror, qoftë ai edhe i përmasave të mëdha, siç është Moderniteti, duhet orientuar kah përdorimi metodologjik e jo substancial i agjencisë dhe i strukturës. Këto duhet përdorur si ndryshore, të cilat marrin forma të ndryshme varësisht prej konteksteve shoqërore.

Agjencia dhe struktura nuk janë të ndara ontologjikisht. Ato përshkohen nga njëra-tjetra. Ndërmjet tyre nuk ka prerje, por vazhdimësi, ngase realiteti funksionon si tërësi e pashkëputshme e rrjedhave dhe tërësi e gjallë e ngjarjeve, në të cilat agjenti ndodhet. Si agjencia, ashtu edhe struktura, duhet të kuptohen si mjete heuristike, për të kapur rregullsitë e ndërveprimeve shoqërore, të cilat ripërsëriten në kohë dhe hapësirë.

Fakti që kjo ripërsëritje asnjëherë nuk është tërësisht e njëjtë, nocionin e strukturës e bënë problematik, ngase ajo është sinonim i statikës, rigjeditetit, Ajo, struktura, nuk ekziston empirikisht, por vetëm konceptualisht. Kohëve të fundit, përpjekjet për të ndërtuar një teori të veprimit, duke marrë përmasa të metatonisë, e kanë shkëputur sociologjinë nga terreni shoqëror për t'u bërë shkencë vetë-referuese dhe pa ndikim shoqëror.

Për Bourdieu-n, gjenezën e veprimit, aty prej ku ai buron, nuk duhet kërkuar as tek subjekti e as tek objekti, as tek vetëdija, as tek gjërat e jashtme. Atë duhet kërkuar tek relacioni ndërmjet dy niveleve dhe gjendjeve shoqërore, përkatësisht historive të tyre: historisë shoqërore të objektifikuar në trajtat e materializuara institucionale dhe historisë shoqërore të inkarnuar në trupin e agentit (Bourdieu, 1990a: 190).⁶⁹ Ndërsa Giddens-i, ndonëse e pranon premisën filozofike të Ernst Bloch-ut *Homo temper tiro*, për të veprimi nuk duhet parë si i shkëputur nga e kaluara. Përkundrazi duhet kuptuar “si vazhdimësi me të kaluarën, e cila ofron mjetet për inicimin e tij” (1979: 70). Në këtë kontekst Giddens-i shkëputet nga dikotomia e sinkronikes dhe diakronikes, ndërsa ndryshimin social e sheh si potencialitet të pranishëm pikërisht në procesin e riprodhimit social, prej nga e emërton edhe si teori të strukturimit.

Megjithatë, se cili është momenti ku transformimi fillon e merr kthesë nga riprodhimi shoqëror, si prirje inherente e shoqërisë, duket se është problem teorik i pazgjidhshëm. Pra, është apori sociologjike, e cila teorikisht është problem të kapet. Ngase bartësit e ndryshimit janë gjithmonë lokalë, kontekstualë, të pagjeneralizueshëm, specifikë, konceptualisht të turbulltë, multivariablorë dhe shumëshkakorë por asnjëherë të definueshëm nomotetikisht përpos në kontekste lokale empirikisht të përshkueshme.

Fuchs merr pozicion anti-esencialist duke i vlerësuar agjencinë dhe strukturën, jo si entitete të ndara në botën shoqërore, por si “ndryshore përgjatë një kontinuumi”. Ai po ashtu argumenton me terme kuantitative: sa më i madh numri i individëve në një marrëdhënie, aq më e vogël agjencia dhe më e theksuar struktura dhe anasjelltas, sa më i vogël numri i individëve në një marrëdhënie, agjencia është më e theksuar ndërsa struktura më e dobët (2001: 40). Megjithatë, ajo që duket se i ikë Fuchs është se fakti që në një marrëdhënie intime përfshihen më pak individë, nuk e bën strukturën shoqërore të

⁶⁹ Ose siç shprehej gjetkë: “Habitusi, [...] shoqëri e shkruar në trup, në individin biologjik”. Po aty, f. 63.

pa rëndësishme. Përkundrazi, sjelljet dhe veprimet e atyre që përfshihen në një marrëdhënie të tillë janë tashmë të konstruara me habituset, të cilat ata i bartin kah do që shkojnë. Sidoqoftë, argumenti anti-esencialist i tij, duke i kundruar agjencinë dhe strukturën si ndryshore dhe jo si entitete të veçanta, ndihmon në qartësimin teorik të këtij problemi.

Realiteti empirik ofron shembuj të pafund se individi dhe shoqëria janë në një raport të pashkëputur dialektik. Ato konstituohen në vazhdimësi nga njëra-tjetra dhe rrjedhimisht nuk mund të veçohen si entitete të pavarura. Individ kulturalisht të dallueshëm është e pamundshme të gjejmë në realitetin empirik. Ai është kategori biologjike, ndërsa shoqërisht është kategori politike e modernitetit, përkatësisht liberalizimit.

Individët lindin përbrenda strukturave para ekzistuese shoqërore edhe mënyra se si ata reflektojnë për mjedisin e tyre kulturor është e formësuar nga ato. Në këtë kuptim, si refleksiviteti ashtu edhe agjencia e individit, janë të formësuara, përkatësisht të konstruara, sipas parakushteve kulturore, të cilat ai nuk i zgjedh. Strukturat e kuptimit, të shoqëruara përmes strukturave të pushtetit, prodhojnë ambientet e përshtatshme si për veprim ashtu edhe për modalitetet e justifikimit të tij si dhe të kritikës ndaj tij. Edhe arsyeja përmes të cilës agjenti reflekton në mënyrë kritike është e kushtëzuar nga faktorët shoqërorë dhe kulturorë. Arsyeja individuale, në masë të madhe është arsye shoqërore. Është arsye historikisht e konstruktuar, por që pretendon aplikim universal. Pikërisht në këtë kontekst dhe për këtë shkak Bourdieu kërkon interogim të vazhdueshëm të arsyes, e cila pretendon universalitet. Është interogim i arsyes përmes arsyes. Këtë interogim të vetvetes arsyeja e realizon gjithmonë mbi pozicione të reja historike, të cilat janë të kushtëzuara nga rrethanat socio-politike e kulturore.

Vet synimi për të verbalizuar konceptualisht aktivitetin e çdoditshëm njerëzor është mjaft problematik (Calhoun, 1995: 59). S'ka dilemë se perspektivat fenomenologjike, etnometodologjike dhe ajo e ndërveprimit simbolik, kanë ofruar një aparaturë të pasur konceptuale. Ato, madje, janë treguar të vyeshme për deshifrimin e shumë prej çështjeve që lidhen me jetën shoqërore. Mirëpo vuajnë, ashtu sikurse e kemi bërë të ditur qysh në fillim të këtij studimi, nga shpërfillja e ndikimit strukturor në

modelimin e sjelljes shoqërore. E po ashtu, edhe perspektivat funksionaliste, strukturaliste por edhe teoritë e konfliktit në përgjithësi, kanë dhënë kontribute të jashtëzakonshme në pasurimin konceptual të sociologjisë për të kapur sjelljen njerëzore në kontekst të kushtëzimeve të shumëfishta strukturore dhe sistemike. Por edhe këto interpretime, siç tashmë është bërë e qartë, kanë qenë ta pandjeshme ndaj vullnetit, lirisë, spontanitetit etj. tipare këto të vëzhgueshme në jetën shoqërore të agjentit.

Duket se përpjekja për të konceptualizuar aktivitetin njerëzor në trajta të dekontekstualizuara teorike dhe universalisht të vlefshme, mbase edhe mund të konsiderohet si relik i projektit iluminist e modernist. Ky projekt, i cili fundamentohet në dualizmin e ashpër të Subjektit njohës dhe Objektit të njohshëm, pretendon forcën universale kognitive për të krijuar universin konceptual, në të cilin pasqyrohet universi empirik i jetës së përditshme. Mirëpo, vërshimet postmoderne kanë prodhuar një mori pasojash, duke filluar me dekonstruktimin paradigmatic të modernes, destabilizimin semantik të koncepteve të saj e deri te shpërbërja e çfarëdo sigurie epistemike, mbi të cilën janë ndërtuar ngrehinat shkencore për shoqërinë.

Metadiskursi dhe metagjuha janë të pamundshme. E tëra çfarë mund të prodhojë përpjekja për të ndërtuar një metadiskurs neutral që vlerëson diskursin shkencor të mjekësisë Perëndimore me atë tradicional të Kinës, sa për të ilustruar me shembull, është një formë tjetër e kombinuar e diskursit. E njëjta ngjanë edhe me studimin, shpjegimin dhe interpretimin antropologjik e sociologjik të kulturave të ndryshme indigjene. Vet komunikimi me to, përkthimi i gjuhës së tyre dhe praktikave të ndryshme shoqërore është ndryshim i tyre (po aty, 83-4). Me fjalë tjera, abstraksionet konceptuale janë të pamundshme. Përpjekja për t'iu shmangur konceptit është kalim në koncept të ri. Ky është një gabim skolastik dhe intelektualist, por duket se është i pashmangshëm. Kjo na sjellë te problemi i kufizimit gjuhësor për ta shndërruar në koncept agjencinë dhe strukturën shoqërore, përkatësisht raportin ndërmjet tyre.

Me ose pa dashje, diskurset e shkencave shoqërore, bëhen pjesë e luftës simbolike ngase me gjuhën e tyre ato nuk është se veç e përshkruajnë dhe e pasqyrojnë konceptualisht realitetin shoqëror, por edhe e afektojnë atë. Në këtë kuptim, pra, Bourdieu konsideron se “konstruktimi shkencor nuk mund t'i kapë parimet e logjikës

praktike pa e ndryshuar natyrën e atyre parimeve” (1997: 117). Kur praktika shoqërore adaptohet konceptualisht për studim objektiv, ajo nuk është më praktikë por reprezentim, ndonëse edhe studimi shkencor është praktikë në vete. Por si e tillë, ajo e transformon pashmangshëm realitetin social duke e përpunuar konceptualisht sipas diskursit të saj. Realiteti social, ku mbizotëron logjika praktike, përkthehet konceptualisht në diskursin shkencor të antropologut, sociologut etj. Dhe pikërisht në këtë përkthim, ndodhë jo vetëm konstituimi i objektit studimor, por edhe ndërhyrja diskursive në rendin simbolik të realitetit social.

Fakti që gjithmonë ka një distancë ndërmjet ‘modelit të realitetit’, metodologjikisht të konstruktuar dhe realitetit shoqëror si të tillë, të jashtëm, objektiv dhe të pavarur nga subjekti, i jep jehonë dualizmit epistemologjik kantian. Në kritikën e tij të arsyes së pastër, Kanti insistonte në dallimin ndërmjet ‘botës noumenale’, përkatësisht ‘bota në vete’ dhe ‘botës fenomenale’, përkatësisht bota e cila na shfaqet e ndërmjetësuar përmes kategorive të shqisave dhe atyre të arsyes. Ky ndërmjetësim në fakt është edhe prodhim subjektiv i një bote, e cila qëndron paralelisht me botën, e cila na provokon shqisat tona, pra ‘noumeni’. Dhe për Kant-in, gjithsesi agnostik në këtë pikë, asnjëherë nuk mund të dimë më siguri nëse bota e prodhuar përmes shqisave dhe arsyes së subjektivit është identike me botën objektive, të cilën këto kategori mëtojnë ta kapin. Kuptohet, me disa dallime, në të njëjtin raport me botën shoqërore qëndron edhe studiuesi shoqëror. Dallimi është se modelet e dizajnuara metodologjike të studiuesit shoqëror edhe atëherë kur nuk arrijnë të reprezentojnë besnikërisht realitetin shoqëror, ato e afektojnë atë në mënyra të ndryshme. Kjo e demaskon studiuesin si agjent, ndonëse nga një pozitë tjetër, përbrenda shoqërisë. Mirëpo ai është i veshur me petkun e shkencëtarit gjakftohtë, profesionistit objektiv aksiologjikisht neutral dhe politikisht të përmbajtur. Ajo çfarë ai thotë për shoqërinë kuptohet si faktshprehës dhe jo faktbërës. Sa herë që mund të mendojmë se e kemi kapur realitetin shoqëror, ose ‘botën në vete’ sipas Kant-it, ne tashmë e kemi ndryshuar atë. Gjithsesi ky nuk është dallim i vogël.⁷⁰

⁷⁰ Kjo të sjellë ndërmend edhe aporinë e Zenonit, filozofit antik eleas, për lëvizjen. Për të, lëvizja është e pamundshme dhe iluzion. Ngase për të arritur në pikën B nga pika A, duhet të kalosh gjysmën e rrugës. Ndërsa për të kaluar këtë gjysmë të rrugës, duhet kaluar edhe gjysma e saj. E për të kaluar gjysmën e dytë, duhet kaluar edhe gjysma tjetër dhe kështu deri në pafundësi. Rrjedhimisht çdo gjë del të jetë

Prandaj, në çdo përpjekje teorike për të rrokur botën konceptualisht, ne përfundojmë duke e ndryshuar atë praktikisht. Ngase mjetet gjuhësore të konstruara për ta njohur botën shoqërore, shndërrohen në mjete politike që e transformojnë atë. Për ta rrokur konceptualisht realitetin shoqëror, studiuesit i duhet ta ndalë rrjedhën shoqërore, ashtu që ta ketë të plotë pamjen e saj. Mirëpo, vetë përpjekjet për t'i rrokur konceptualisht proceset shoqërore, janë pjesë e pandashme e atyre rrjedhave. Madje, qysh tashmë i vërejtëm implikimet teorike të kritikës së Bourdieu-s, sipas së cilës gjuha shkencore nuk është neutrale në raport me objektin e saj studimor, shoqërinë, por ndërhyrje e drejtpërdrejtë diskursive në rrjedhat e saj. Se shkencëtarët socialë e kanë të pamundur të mbajnë neutralitetin vleror përballë realitetit, dhe se ata gjithmonë ndërhyjnë, qoftë edhe pavetëdijshëm, në realitetin, të cilin synojnë ta shpjegojnë, e argumentonte bukur edhe Alasuutari. Për të, shkencëtarët socialë afektojnë realitetin njerëzor pasi që “qëndrimet për atë realitet janë gjithmonë edhe ndërhyrje në trajtat e rutinizuara të veprimit dhe mendimit si dhe në vetë format, mbi të cilat reflektohet” (2004: 8). Me gjuhën e Heraklitit, kozmologjia e të cilit fundamentohej në parimin *panta rei*, kjo e bën shoqërinë një lum të rrjedhshëm, në të cilin nuk mund të futet askush dy herë. I njëjti paradoks i ngjanë edhe studiuesit. Kur ai mendon se ka arritur ta kapë konceptualisht rrjedhën, vetë kapja është ndërhyrje në rrjedhë dhe për pasojë ai tashmë gjendet në një rrjedhë tjetër, e cila bëhet edhe më e komplikuar, ngase brenda saj bartë edhe ndërhyrjet e mëhershme diskursive të agjentëve pararendës.

Ky relativizim diskursiv i raportit të studiuesit me objektin e tij studimor, pra shoqërinë, asocon në parimin e papërcaktueshmërisë të Heisenbergut në Fizikë. Ky parim vë në pah se matja e njëkohshme e vendndodhjes dhe shpejtësisë së grimcës është e pamundshme për shkak se vetë akti i matjes ndërhyjnë si në shpejtësinë ashtu edhe në drejtimin e saj. Kjo ndodhë për shkak se në botën subatomike fotoni, i nevojshëm për të ditur vendndodhjen, godet elektronin duke i ndërruar si drejtimin ashtu edhe shpejtësinë. Nga kjo del se nuk mund të ketë vëzhgues neutral dhe tërësisht objektiv të natyrës fizike, ngase ai është pjesë e saj, aq sa ajo është pjesë e tij. E duke qenë pjesë e tij, vëzhguesi

statike. Epistemikisht asnjëherë nuk mund të arrijmë deri tek realiteti i synuar shoqëror, ngase asnjëherë nuk mund të flasim me siguri të plotë që kategoritë dhe nocionet me të cilat operojmë përfaqësojnë atë çfarë agjentët shoqërorë ndjejnë në jetën e tyre të përditshme.

pashmangshëm bëhet pjesë e ndryshoreve, të cilat e prodhojnë fenomenin. Pra, objekti është i pamundshëm pa subjektin, sepse ky i fundit është pjesë e natyrshme e të parit. Rrjedhimisht, objektivizimi i plotë i objektit nënkupton edhe objektivizimin e plotë të subjektit, gjë që teorikisht dhe praktikisht mbetet e pamundshme.

Në analogji me këtë, pasqyrimi konceptual i shoqërisë nga subjekti është ndërhyrje konceptuale në vetë rrjedhën, strukturën dhe funksionimin shoqëror, që në masë të madhe janë të fundamentuara në gjuhë, të organizuara si diskurse dhe të materializuara në institucione. Jeta shoqërore, ndër tjerash, është akumulim i pandalshëm i ndërhyrjeve të shumta gjuhësore dhe diskursive nga agjentët shoqërorë. E në botën moderne këto ndërhyrje vijnë para se gjithash nga studiuesit dhe shkencëtarët socialë, të cilët veçohen me primatin, në mos monopolin, e prodhimit simbolik. Kjo është arsyeja pse Bourdieu kërkonte sociologji të sociologjisë, objektivizim të objektivizimit në kuptimin e rimendimit të vazhdueshëm të pozitave epistemike të agjentit në cilësinë e shkencëtarit, pozita këto nga të cilat ai e kundron botën, por që si të tillë janë brenda saj dhe janë historikisht dhe shoqërisht të konstruara.

Një aspekt tjetër konsiston pikërisht tek gjuha dhe karakteri i saj i kufizuar për të shprehur diçka të tillë tejet komplekse. Vetë termet me të cilat operohet për të adresuar këtë çështje, kanë historikun e tyre semantik. Ky historik sfidon çfarëdo përpjekje për të përkufizuar agjencinë dhe strukturën në trajta teorike, universalisht të vlefshme. A nuk është vetë nocioni i strukturës dhe historiku i saj semantik shembulli me ilustrativ në traditën sociologjike? Është prej nocioneve më të përdorura dhe njëkohësisht më të paqarta. Përdoret për të treguar rregullsinë e marrëdhënieve shoqërore në aspektin metodologjik, aq sa përdoret edhe për të theksuar natyrën deterministe të shoqërisë. Nga ana tjetër Giddens-i përpiqet t'i theksojë dimensionet jodeterministe të saj përmes 'dualitetit strukturor' e po ashtu edhe Bourdieu përmes habitusit si 'strukturë e strukturuar strukturuese'. Është pikërisht natyra polisemike e gjuhës dhe historiku i bujshëm semantik i nocioneve, që i rezistojnë çfarëdo përpjekje për të krijuar një teori gjenerale për këtë problem (meta)teorik.

Nga ajo çfarë kemi parë nga trajtimi i mësipërm në kapitullin e pestë, është se struktura në pikëpamjet e Giddens-it karakterizohet me dualitet dhe jo dualizëm. Kjo do

të thotë se struktura ka funksion dual. Ajo nuk është vetëm kufizuese, por edhe mundësuese e veprimit. Në fakt ajo duke kufizuar e mundëson, i jep formë dhe kuptim veprimit shoqëror. Të njëjtin funksion të dyfishtë e kishte edhe habitusi tek Bourdieu. E kuptuar si një strukturë e ngjizur në përvojat personale dhe kolektive të individit, ajo është edhe strukturuese, edhe e strukturuar. Si i tillë, habitusi e mundëson ingranimin shoqëror të individit në atë mënyrë që i bën të përshtatshme synimet subjektive me mundësitë objektive. Kjo, fundja, edhe e mundëson stabilitetin social. Mirëpo, të thuash që struktura dhe habitusi janë kufizuese dhe mundësuese, nuk është zgjidhje teorike e problemit. Ngase pyetja që shtrohet është se në ç'masë ato janë kufizuese dhe në ç'masë janë mundësuese. Dhe kjo gjithmonë mbetet për t'u argumentuar dhe evidentuar në nivel të relacioneve empirike. Prandaj, për të përdorur këtu formulimin e Mouzelis, tejkalimi i këtij dualizmi sociologjik nga Giddens-i dhe Bourdieu është “dekorativ dhe retorik”. Ngase për të nuk është ne pyetje tejkalimi, por përbashkimi i qasjeve subjektiviste dhe objektiviste në raport me një fenomen (2005: 153). Kjo edhe është arsyeja pse agjencia dhe struktura, siç theksuam më lartë, duhet të kundroheshin si ndryshore metodologjike dhe jo entitete ose esenca ontologjike. Sa mund të konsiderohet një veprim si agjenci, pra si forcë që kontribuon në transformimin e rendit shoqëror, mbetet vetëm empirikisht e vëzhgueshme dhe e diskutueshme, por jo edhe teorikisht e konceptualizueshme në trajtë të nocioneve universale ose metateorike. Prandaj, siç theksuam më lartë, ato mund të kuptohen si mjete heuristike për të kapur momentet e prerjeve, çarjeve, shkopjeve strukturore, të cilat supozohet se kanë ardhur si rezultat i veprimeve të caktuara.

Edhe nëse Loyal dhe Barnes (2001: 523-4) kanë të drejtë në konstatimin se debati agjenci / strukturë është i parëndësishëm për preokupimet sociologjike, e po ashtu edhe nëse Mennell (2010) ka të drejtë në pretendimin se debati për agjencinë dhe strukturën është qark i pafund dhe si të tillë duhet t'i shmangemi (2010), interesimi për të do të vazhdojë. Përkundër faktit që si debat është zhvilluar në nivele abstrakte dhe metateorike, pasurimi konceptual dhe teorik i shkencave sociale është i padiskutueshëm. Rrjedhimisht edhe mënyrat, përmes të cilave sociologët dhe shkencëtarët shoqërorë në përgjithësi e kuptojnë dhe interpretojnë botën shoqërore, janë më të pasura dhe më kritike. Mirëpo, siç e përmendëm edhe në fillim të këtij disertacioni, në thelb ky debat mbetet problem i kahmotshëm filozofik vetëm se i transfiguruar në trajtë sociologjike. Është fantazma

metafizike e lirisë dhe determinizmit që Sociologjisë do të vazhdojë t'i qëndrojë mbi kokë.

Kapitulli tetë

8 RIMENDIMI I STATUSIT EPISTEMIK TË SOCIOLOGJISË

Sociologjia kishte lindur si përpjekje për të zbuluar ligjet shoqërore. Epistemikisht ishte ndërtuar sipas modelit të shkencave ekzakte. Njëjtë sikurse këto të fundit që mëtojnë të konstituojnë një metodologji që e depërton natyrën dhe një gjuhë që e pasqyron konceptualisht atë, edhe sociologjia u përpoq që me metodat e saj të depërtojë në botën shoqërore dhe të konstitujë një gjuhë teknikisht të sofistikuar, në të cilën do të pasqyrohej ajo. Kjo mënyrë e të rezonuarit sociologjik ishte derivat i vetë projektit iluminist, përkatësisht modern për botën. Për herë të parë, në kuadër të këtij projekti, subjektin e gjejmë të ndarë nga objekti. Subjekti fiton pavarësinë kognitive në raport me objektin, botën si të tillë. Bota bëhet e jashtme, e huaj dhe subjektit s'i mbetet tjetër, përpos që të gjejë rrugën e duhur, pra metodën, për të arritur deri tek ajo. Modernizimi, pra, presupozon njëfarë dualizmi të brendandërtuar në idenë e njeriut. Subjekti njohës dhe objektiviteti i njohshëm. Fillon qartë me Descartes-in, përkatësisht sigurinë e tij për dyshimin si mendim dhe e gjen apoteozën teorike me Kant-in, respektivisht subjektin transcendental të shkëputur nga noumen-i, pra bota në vetvete. Subjekti posedon strukturat e veta kognitive a priori, të cilat i garantojnë sigurinë epistemike në raport botën. Ne mund të kemi njohuri false aq sa edhe të vërteta për botën, por e rëndësishme mbetet që ka një mënyrë, përmes të cilës mund të gjykojë ndërmjet tyre.

Paralelisht me dijen e saktë që subjekti pretendonte se është duke e zhvilluar për botën, nën ndikimin e motos baconiane (Francis Bacon) se “dija është pushtet”, ajo fillon t'i nënshtrohet një logjike të re, asaj të kontrollit. Subjekti jo vetëm që bëhet sovran në kuptimin epistemik, por edhe në kuptimin ontik. Pavarësisht epistemike në kontekstin historik, pra të çlirimit nga format irracionale të dijes, si miti, feja, intuïta, ëndrrat,

legjenda etj. i shoqërohet pavarësia ontike, çlirimi nga natyra. Me këtë përmbillet procesi i konstituimit të subjektit dhe vendosja e një raporti të ri të tij me objektin, atë monologjik, manipulativ dhe instrumental. Për rrjedhojë, bota vendoset nën kontrollin e subjektit dhe sjellja me të, siç shprehen Adorno dhe Horkheimer, është sjellje prej “diktatori”, ku “ekzistenca në vetvete e gjërave shndërrohet në ekzistencë për njeriun” (2009: 45, 46).

Kjo është një zhvendosje paradigmatiske, me të cilën fillon konstituimi edhe i pozitivizmit si botëkuptim i ri për botën. Kësaj nuk ka mundur t’i shmanget as Sociologjia, sidomos në fazat e hershme të saj. Ndonëse në mënyrë të vazhdueshme me raportin subjekt - objekt është menduar raporti i njeriut me natyrën, kjo zhvendosje paradigmatiske shtrihet edhe në raportin njëri – njëri, përkatësisht njëri – shoqëri. Kështu Sociologjia mëton të marrë rolin e një shkence, përmes të cilës mund të realizohet parashikimi i saktë i ngjarjeve aq sa edhe kontrolli i efektshëm i tyre. Objekti, në raport me të cilin ndërtohet raport monologjik dhe instrumental, ku subjekti e manipulon atë, nuk është veç natyra, por edhe njeriu dhe shoqëria. Për të parin u zhvillua psikologjia ndërsa për të dytën, sociologjia dhe në përgjithësi shkencat shoqërore. Sa për ilustrim, mjafton të kujtojmë botëkuptimin orientalist, i cili ka prodhuar dije të shumta për Orientin, mirëpo përpos që ato kanë qenë reprezentim eurocentrik i tij, në thelb kanë shërbyer për të dominuar politikisht atë. Ndriçimin e këtij raporti monologjik dhe instrumental të subjektit (Evropës) me objektin (Lindjen) më së miri e ka bërë Edward Said, me veprën e tij monumentale, tashmë klasike, *Orientalizmi*. Në këtë kontekst Evropa merr rolin e subjektit njohës, i cili i atribuon vetes epërsinë e pakontestueshme epistemike të fundamentuar mbi *racio*-n, ndërsa Lindja shndërrohet në objekt të njohshëm dhe, për rrjedhojë, të kontrollueshëm.

Sociologjia ka lindë në rrethana specifike të shekullit të XVIII dhe XIX. Lindjes së saj i kanë parapri tre faktorë. *Iluminizmi*, si lëvizje kulturore e intelektualëve të shekullit XVIII në Evropë dhe kolonitë amerikane. Qëllimi i tij ishte reformimi i shoqërisë përmes përdorimit të arsyes (dhe jo traditës, besimit, mitit, shpalljes, religjionit etj.) dhe avancimit të dijes përmes shkencës. Ajo promovonte shkencën dhe këmbimet intelektuale duke kundërshtuar besëtytninë, intolerancën dhe abuzimet shtetërore dhe ato të kishës. *Revolucioni industrial* (1750-1850) ku ndryshimet në bujqësi, prodhim, minim,

transportim dhe teknologji patën një efekt të thellë në kushtet shoqërore, ekonomike dhe kulturore të kohës. Filloi në Mbretërinë e Bashkuar, e më pas në Evropën perëndimore, Amerikën veriore dhe Japoni dhe aty-këtu në pjesën tjetër të botës. *Revolucioni politik* (1789-1799) i cili kolapsoi monarkinë absolute që udhëhoqi Francën për shekuj me radhë. Të gjitha privilegjet feudale, aristokratike dhe religjioze u zhdukën nga goditjet e grupeve politike radikale të krahut të majte, masave në rrugë, dhe fshatarëve nëpër rrethina. Idetë e vjetra përkitazi me traditën dhe hierarkinë – për monarkinë, aristokracinë dhe autoritetin religjioz - papritmas u përmbytën nga parimet e barazisë, qytetarisë dhe të drejtave të barabarta të Iluminizmit.

Në raport me Iluminizmin, siç argumentonte edhe Zeitlin, sociologjia u zhvillua si reaksion (1996: 10). Por kjo mjaftoi që edhe me ndikimin e kohës që kishin shkencat natyrore në mënyrën e studimit të botës, të parapërgatitej infrastruktura epistemike e Sociologjisë. Ndërsa dy rrethanat tjera ishin materiale të bollshme empirike për të provokuar ndërmarrje studimore. Pasojat e shumta në mënyrën e jetesës, që i prodhoi revolucioni industrial si dhe trazirat e shumta shoqërore e politike, që i prodhoi revolucioni politik i Francës ishin probleme, të cilat kërkonin zgjidhje. Mendimi i këtyre ngjarjeve dhe problemeve nga një perspektivë e qëndrueshme shkencore u bë imperativ i kohës. Sidomos revolucioni borgjez ishte tepër i rëndësishëm në këtë kontekst. Siç theksonte edhe Jacob Moreno, një sociolog amerikan, se “revolucioni francez e shpenzoi energjinë e vet praktike për çlirimin e borgjezisë, kurse energjinë e vet teorike për themelimin e Sociologjisë” (cituar sipas Agani, 1990: 106).

Këtu vijmë te një moment interesant. Siç dihet, shkencat natyrore ishin i vetmi model i imitimit për çfarëdo shkence të shoqërisë. Kjo jo vetëm për shkak se njeriut modern i ofronin sigurinë epistemike në raport me natyrën, por edhe se i garantonin kontrollim të efektshëm të saj. Në mënyrë analoge, dhe kjo është poenta kryesore e kësaj pjese të argumentimit, shoqëria shndërrohet në objekt, për të cilin duhet gjetur format e duhura të njohjes së saj, me qëllim të shmangies në të ardhmen të pasojave të ngjashme me ato të revolucionit borgjez. Pra, e ardhmja duhet mbajtur nën kontroll. Kjo formë konzervatore e të kuptuarit të Sociologjisë gjente formulimin e saj në moton e njohur comteiane “me rend drejt progresit”. Ndërsa përkryerjen e vet pozitiviste e gjen në kapitalizmin e avancuar bashkëkohor ku Sociologjia shndërrohet në, siç thoshte Zoltan

Tar, “pjesë integrale të shoqërive ekzistuese, në vend se të jetë mjet i kritikës dhe tharm i ripërtëritjes” (cituar sipas Ritzer, 2011: 284). Bëhet pjesë e opozitës së shpërbërë ose, siç parapëlqente ta quante Marcuse shoqërinë e tëvonës kapitaliste, ‘shoqërisë pa opozitë’ (Marcuse, 2006: 17). Kështu sociologjisë i përvertohet roli, nga mjet i emancipimit social në instrument të kontrollit politik.⁷¹

8.1 Comte si eksponent i projektit të perënduar pozitivist të sociologjisë

Tek Sociologjia Comte shihte dy përmbushje historike: së pari, me të përfundonte evoluimi i gjatë historik i shkencave, duke përfutur kështu krijimin e sistemit të tërësishëm konceptual, i cili nevojitet për kuptim, shpjegim dhe mbajtjen nën kontroll të realitetit; dhe së dyti, shndërrimin e shkencës në “religjion të ri”, si zëvendësim i autoriteteve të vjetra të traditës.

Procesi i konstituimit shkencor kishte një histori të dyfishtë. Fillimisht vetë botëkuptimi shkencor, ndonëse i vetmi i saktë për Comte-in, ai megjithatë nuk ishte i vetmi legjitim historikisht. Ngase para tij ishin botëkuptimet tjera, të cilat përmbushnin qëllime nga kozmologjia e deri tek politika. Botëkuptimi shkencor kalon nga trajta abstrakte deri te ato më konkretet. Nga matematika e astronomia, si më abstraktet, duke u konkretizuar gjithnjë e më shumë përmes fizikës, kimisë dhe biologjisë, Sociologjia bëhet shkenca më konkrete dhe njëherazi më e rëndësishme në hierarkinë historike dhe strukturore të shkencave. Aspekti tjetër i kësaj historie është ai teleologjik. Pozitivizmi, si t’thuash, është qëllimi i brendshëm i historisë njerëzore. Kjo është arsyeja e vetme që shpjegon kalimin e çdo shkence nëpër rrugën tre etapore: nga forma teologjike, përmes asaj metafizike e deri te ajo pozitiviste. Shkencat medoemos duhet të kalojnë nëpër këto faza nëse dëshirojnë të arrijnë pjekurinë epistemike. Sa për ilustrim, emërtimet e yjësive qiellore, që sot vazhdojnë të bartin emra gjallesash të ndryshme, qëndrojnë si relikte historike për të na kujtuar origjinën teologjike të astronomisë.

⁷¹ Marcuse, Herbert (2006) *Njeriu njëdimensional*, Tiranë: Plejad, Pjesa ‘Hulumtimi i administrimit total’, në kuadër të kapitullit ‘Bllokimi i universit të ligjërit’, veçanërisht f.132-7.

Përmes identifikimit të metodave të observimit, eksperimentimit, krahasimit dhe studimit historik, Comte konsideronte se tashmë i kishte vendosur themelet e palëkundshme metodologjike të shkencës së Sociologjisë. Me Comte-in, dija çlirohet përfundimisht nga kufizimet metafizike dhe teologjike. Ndërsa duke e vendosur atë në fazën e fundit të procesit historik të konstituimit të shkencave, mendonte t'i jepte legjitimitetin e duhur epistemik. Nëse Fizikës iu deshtë të vinte Newton-i, Kimisë Lavuazier-i e Biologjisë Bichat-i, Sociologjisë iu deshtë të vinte Comte. Njëjtë sikur me Hegel-in, i cili pretendonte se historia e filozofisë gjen finalizimin konceptual me të ndërsa historia e njerëzimit gjen pasqyrimin e plot filozofik të saj me sistemin triadik të tij, edhe Comte-i mendonte se evoluimi shkencor i mendjes finalizohet me të. Po ashtu, ngjashëm me Hegel-in, pretendonte të ndërtojë një sistem, ku i tërë zhvillimi i mëparshëm logjik dhe historik i specieve përthekohet brenda tij. Ndërsa ai është i vetëvetëdijshëm se historia e shkencës, që nga fazat e hershme të saj primordiale me të gjitha format e mundshme mitologjike dhe metafizike, e gjen finalizimin e saj me të duke e marr formën e saktë, atë pozitivistë. Kjo formë pozitivistë e dijes, e shkencës, është e vetmja që e posedon sigurinë e duhur epistemike, që i jep legjitimitetin e nevojshëm për të shërbyer si autoritet kognitiv për ta interpretuar botën ashtu sikurse edhe politik për ta rregulluar atë.

Këtë ambicie për të ndërtuar një sistem gjigand ku realiteti pasqyrohet konceptualisht në të, Comte e legjitimonte me formimin intelektual të tij. Ai veçohet me edukimin politeknik dhe njihej si ekspert në Matematikë, por njihte shumë mirë edhe Fizikën, Biologjinë dhe Kiminë. Sikurse Aristoteli në antikë dhe Hegel-i në kohët moderne, Comte u mundua që të gjitha disiplinat shkencore të kohës t'i unifikojë, sintetizojë dhe organizojë përbrenda një strukturë të vetme intelektuale. Unifikimi dhe organizimi logjik i të gjitha shkencave, nënkupton organizimin dhe unifikimin e tërë dijes njerëzore. Krijimi i një sistemi të tillë total, që mëton ta shndërrojë realitetin historik në koncept dhe tërësi logjike koherente dhe kompakte, ishte qëllimi primar i Comte-it.

Ajo çfarë shquhet në këto pikëpamjet të tij, ishte pikërisht mesianizmi. Për të shkenca, përkatësisht pozitivizmi, ishte “religjioni i ri i njerëzimit” dhe vetë ai ishte prifti i saj ndërsa shoqëria ishte “Qenia më e lartë”, të cilës i predikonte dashurinë universale dhe harmoninë përmes rendit industrial. Tek sociologjia ai e projekton forcën shpëtuese

për shoqëritë njerëzore. Dhe njerëzimin në përgjithësi. Sidomos i frymëzuar nga ngjarjet e revolucionit francez, ai Sociologjinë e konsideronte si instrument të parandalimit të ngjarjeve revolucionare dhe çdo forme tjetër të dhunës njerëzore në të ardhmen si dhe rikthimin e shoqërisë së kohës së tij në rendin dhe rahatinë, të cilat tashmë i kishte humbur.

Mënyra comteane e të bërit sociologji në thelb mbetet politikisht konzervatore ndërsa epistemikisht ahistorike. Ajo nuk është e vetëdijshme për kushtëzimet historike, të cilat pavërejtshëm i mbivendosen vazhdimisht dhe nuk mund t'i transcendojë asnjëherë plotësisht. Rrjedhimisht, ajo lajthitet duke e universalizuar partikularitetin e saj historik dhe duke e absolutizuar pozicionin e saj epistemik, i cili pashmangshmërisht mbetet relativ. Në traditën comteane sociologjia ruan raportin, si epistemik ashtu edhe instrumental, që shkencat natyrore kishin me objektin e tyre të studimit, përkatësisht natyrën. Ajo vazhdon të kultivojë qasjen pozitiviste në raport me shoqërinë. Në aspektin instrumental, natyra zëvendësohet me shoqërinë. Ashtu sikurse synohet kontrollimi i natyrës përmes shkencave natyrore, e njëjta synohet edhe për shoqërinë nga Sociologjia. Prandaj Sociologjinë në fillim Comte e quante Fizikë sociale.

Historia njerëzore mund ta përsëritë vetveten por asnjëherë në trajtë të ligjeve fizike. Me *Shoqëria e hapur dhe armiqtë e saj* dhe *Mjehrimi i historicizmit*, Karl Popper tashmë kishte dekonstruktuar pretendimet historiciste për historinë duke kritikuar ashpër si traditën hegeliane, ashtu edhe atë marksiste. Ndërsa me pikëpamjet e tij epistemologjike, veçanërisht falsifikacionizmin, Popper kishte lënduar rëndë edhe përpjekjet për themelime të palëkundshme të dijes njerëzore, duke e promovuar hapjen, korrektimin, modifikimin etj. Nga ana tjetër, Rorty njihet si dekonstruktues i ashpër i teorisë së reprezentimit. Në *Philosophy and the Mirror of Nature* ai i bën një vështrim filozofisë perëndimore nga shek. XVII deri në shek. XIX. Ideja e cila shfaqet në këtë periudhë, dhe të cilën Rorty e kritikon, është njeriu si njohës i përfshirë në procesin e reprezentimit të botës. Ndërsa gjatë shekullit të XX, një numër filozofësh si Ludwig Wittgenstein-i, Martin Heidegger-i dhe John Dewey filluan të kontestonin gjithnjë e më tepër këtë orientim filozofik. Këta nuk pajtoheshin me pikëpamjen, sipas së cilës “nacioni i dijes si reprezentuese e saktë, bërë e mundur përmes proceseve të veçanta mentale dhe

inteligjibile përmes një teorie gjenerale të reprezentimit”. Andaj, si e tillë, duhet të braktiset (Rorty, 1979: 6).

8.2 Bourdieu: sociologjia si ‘xhudo simbolike’

Ndërmarrja teorike e Bourdieu-s nuk është thjesht teorike, por as vetëm empirike. Vepra *Craft of Sociology* është përpjekje për të tejkaluar dy gabime të pranishme në sociologji: gabimin teorist dhe atë pozitivist. Ekspozitët e gabimit të parë, pra teorist, në Gjermani janë pjesëtarët e shkollës së Frankfurtit ndërsa në Francë Lucien Goldmann-in. Të orientuar drejt teorizimit të pastër ata flisnin për rrezikun pozitivist. Nga ana tjetër, gabimi pozitivist identifikohet me Lazarsfeld-in. Në këtë kuptim, Bourdieu u përpoq të ndërtojë një sociologji në kundërshtim me këto dy tendenca dhe ajo do të ishte një sociologji empirike teorikisht e bazuar, që ka qëllime kritike, por që mund të mbështetet empirikisht (Bourdieu et. al., 1991: 247-8). Dimensioi empirik i ndërmarrjes së tij sociologjike shërben, siç vlerëson Calhoun, si instrument për të depërtuar brenda vetëdijes së rëndomtë me qëllim të shpërfaqjes së të vërtetave, të cilat mbesin të fshehura brenda botës shoqërore, që mund të mos jetë aq atraktive për vëmendjen filozofike (2002: 7). Madje, sipas Brubaker-it (1993: 27), të lexohet si teorike veprimtaria e Bourdieu-s është gabim ngase qëllimi kryesor për të nuk ishte të interpretojë botën, por ta ndryshojë atë; që përmes ndryshimit të parimeve të vizionit sociologjik për botën shoqërore të ndryshojë vetë botën; se tekstet e Bourdieu-s janë instrumente strategjike që mëtojnë të ndryshojnë mënyrën tonë të të menduarit dhe të shikuarit; se konceptet e përdorura nuk janë për të artikuluar qëndrime për botën shoqërore por për ndryshim të saj dhe se qëllimi themelor i tyre është transformimi i vizionit tonë sociologjik. Rrjedhimisht, për Brubaker-in, sociologët janë “konvertues”, “prozelitues” ndërsa misioni i tyre është injektimi i mjeteve të të menduarit, përkatësisht koncepteve, propozicioneve, teorive etj., me qëllim të rrokjes sociologjike të botës.

Gjenealogjia niçeane i mundësoi Bourdieu-s të kuptonte rrezikun që i kanoset Sociologjisë në ndërmarrjen e saj shkencore. Në kuptimin niçean gjenealogjia presupozon origjinën shoqërore të të gjitha formave të diskursit, traditave të ndryshme shoqërore, vlerave të stabilizuara kulturore etj. Ato kanë historinë e tyre dhe përmes

politikave arrijnë të shndërrohen në dije të vetëkuptueshme, në raport me të cilat studiuesi shoqëror mund të mos jetë kritik dhe për pasojë t'i riprodhojë ato (Webb et. al., 2002: 53). Rrjedhimisht riprodhohet edhe dominimi. Kështu që, në vend që të shpjegojë botën sociale, ajo rrezikon që të riprodhojë atë vetëm se në një formë tjetër që është e njohur vetëm për të, ose siç do të shprehej Bourdieu, për fushën e saj. Kjo botë e riprodhuar nga agjentët, qofshin të rëndomtë, qofshin ekspertë, paraqet botën e parakonstruktuar dhe pararefektive. Ashtu sikurse edhe Giddens-i, Bourdieu konsideronte që shkencëtarët socialë ndeshen me një botë tashmë të para-interpretuar, ose siç argumenton vetë ai: “*E parakonstruktura është çdokund*. Sociologu literalisht është i rrethuar me të, ashtu sikurse çdo kush tjetër” (Bourdieu & Wacquant, 1992: 235). “Mendjet tona, gjuha jonë”, thotë Bourdieu, “janë të stërbushura me objekte të parakonstruktura”, andaj nevoja për t’u shkëputur nga ky univers i parakonstruktuar social dhe nga të gjitha paranacionet, teoritë spontane, objektet e para-menduara etj., është imperativ epistemologjik i Sociologjisë (Bourdieu, 1996: 249). Kjo botë, në fakt është bota pararefleksive e vizioneve intuitive dhe diskurseve hibride, të përbëra nga reprezentimet para-shkencore (Bourdieu, 1988: 17). Ose siç shprehej në *Language and Symbolic Power*:

Shkencat shoqërore merren me realitete të para-emërtuara, të para-klasifikuara... shkencat shoqërore duhet të marrin si objekt studimi veprimet shoqërore të *emërtimit* dhe riteve të instituitimit, përmes të cilave ato arrihen. Por në një nivel më të thellë, ato duhet të ekzaminojnë rolin e fjalëve në konstruktimin e realitetit social dhe kontributin që lufta për klasifikim, dimension ky i tërë luftës klasore, e ofron në konstituimin e klasës – klasës së definuar sipas termeve të moshës, seksit, pozitës sociale, por gjithashtu edhe klaneve, fiseve, grupeve etnike dhe kombeve (1991a: 105).

Bourdieu padyshim se është njëri nga mendimtarët më të shquar që kanë qenë të preokupuar me drejtësinë shoqërore, përkatësisht padrejtësinë kulturalisht të natyralizuar shoqërore dhe demistifikimin sociologjik të mekanizmave që mirëmbajnë atë. Denatyralizimi i rendit shoqëror është proces i demistifikimit të pushtetit. E kjo mund të arrihet përmes revolucionit simbolik, i cili, për Bourdieu-n, presupozon revolucionin politik. I pari është parakusht i të dytit ngase tejkalon format diskursive të botës,

transformimin e të cilës e synon. Nuk mund të synohet ndryshimi i botës me diskurset simbolike, me të cilat është e ndërtuar dhe legjitimuar po ajo botë (Bourdieu, 1996: 37). Njerëzit janë të sunduar veçanërisht përmes mekanizmave simbolikë të dominimit. Përmes këtyre mekanizmave, mirëmbahet bota e parakonstruktuar shoqërore, e cila për agjentin bëhet e pamendueshme, për shkak se merret për të mirëqenë. Pikërisht kjo edhe e minon lirinë e individit. Siç shprehet edhe vet Bourdieu:

Ne kemi lindur në të pamenduarën dhe kemi shumë pak gjasa të bëhemi subjekte. Unë i kritikoj ata njerëz që gjithnjë bëjnë thirrje drejt lirisë, subjektit, personit etj. për të mbyllur agjentët socialë në iluzionin e lirisë, i cili është njëri nga mënyrat, përmes të cilave ushtrohet determinizmi (2015: 20).

Ndërsa, përmes sociologjisë mund të “depërtojmë deri të kategoritë e pamenduara të mendimit, që e kufizojnë të mendueshmen dhe që paracaktjnë atë që në të vërtetë mendohet” (1990a: 178). Në këtë kuptim, sociologjia është shkencë refleksive, ngase synon të ngritë vetëdijen për, siç shprehet Swartz, “thjerrëzat klasore, përmes të cilave vështrohet bota shoqërore” (1997: 272).

Pikërisht për shkak të kësaj, siç argumentonte edhe Fowler-i, Bourdieu interesohej për ato forma të diskursit, të cilat shpërthejnë duke e denatyrizuar shoqëroren për t’i konsideruar si të shmangshme të gjitha rregullimet bashkëkohore të jetës së përditshme, të cilat individit i servohen si esenciale dhe të pashmangshme (2011: 49). Me fjalë tjera, Bourdieu preokupohet me shpërbërjen e diskurseve esencialiste për shoqërinë të mbështetura në natyrë. “Natyra dhe natyrorja gjithmonë kanë qenë instrumentet më të mira të sociodiceve”, shprehej ai (1990a: 115). Prandaj misioni sociologjik i emancipimit kalon përmes denatyrizimit të rendeve simbolike.

Në këtë kuptim Bourdieu dallon nga tradita marksiste ortodokse, e cila i kërkonte protagonistët dhe bartësit e ndryshimit social jashtë botës akademike, për t’i mobilizuar ata dhe për t’i kthyer, përmes filozofisë, nga subjekt-në-vete në subjekt-për-vete. Filozofia, e në kontekstin e Bourdieu-s edhe sociologjia, pra, nuk janë arma intelektuale, të cilën duhet përvetësuar proletariati dhe përmes së cilës ata duhet shndërruar nga një forcë e shpërndarë shoqërore në një forcë të koncentruar politike. Ato janë armë për dekonstruktimin e kategorive klasifikuese të botës duke e pahtësuar origjinën shoqërore,

trajektoren historike dhe karakterin arbitrar të tyre. Përmes tyre duhet transformuar pikërisht kategoritë, përmes të cilave është e konstruktuar bota. Dhe në këtë transformim, Bourdieu i përfshinë edhe “klasifikuesit supremë”, pra ‘homo academicus’-ët (1988: xi) në përpjekjet e tij për të “sociologjizuar një mori fushash akademike, përfshirë edhe filozofinë” (Kivinen, 2006: 315).⁷²

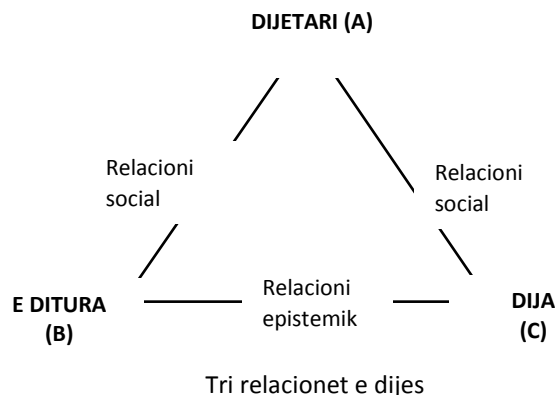
Për Bourdieu-n Sociologjia duhet ta ketë për objekt studimi luftën ndaj monopolit përkitazi me reprezentimet legjitime të botës shoqërore. Përmes demistifikimit kritik, ajo ndihmon të shtypurit që të shkapen nga kapja e klasifikimeve legjitime dhe ta transformojnë vizionin e tyre për botën duke e liruar veten nga kufijtë e përbrendësuar, pra nga kategoritë e perceptimit të botës shoqërore (1990a: 180). Me qëllim të çlirimit të shtypurve nga kapjet e ndryshme diskursive të reprezentimit dhe klasifikimit simbolik, Sociologjia, po ashtu, mëton të shpalosë strukturat e nëntëshme të realiteteve të shumëfishta të botës shoqërore si dhe mekanizmat, përmes të cilave mundësohet riprodhimi ose edhe transformimi i saj (Bourdieu dhe Wacquant, 1992: 7). Kjo nuk mund të arrihet pa i denatyrizuar sistemet simbolike mbizotëruese, të cilat i administrojnë marrëdhëniet shoqërore, e të cilat për agjentët shoqërorë, përkatësisht individët, janë forma objektive, në të cilat ata e gjejnë veten të përthithur pa vullnetin e tyre. Për t’u arritur kjo lipset vetëdijesimi i agjentëve për origjinën shoqërore të këtyre sistemeve, të cilat janë produkte sociale të trashëguara nga gjeneratat e mëhershme. Sa më të përputhshme strukturat shoqërore me strukturat mentale të agjentëve, aq më pak i diskutueshëm bëhet rendi ekzistues i gjërave dhe aq më pak të mendueshme bëhen raportet e pushtetit.

Sociologjia, me fjalë tjera është vazhdim i filozofisë me mjete tjera (Bourdieu dhe Chartier, 2015: 23). Si rezistencë filozofike, ajo merr në pyetje, vë në mëdyshje dhe e problematizon atë që është e vetëkuptueshme, përkatësisht tërë atë që është e

⁷² Autorët bëjnë një dallim interesant ndërmjet “filozofizimit të sociologjisë”, që nisët nga premisa se dijet për realitetin duhet të mbështeten në angazhime të caktuara ontologjike, prej “sociologjizimit të filozofisë”, që nënkupton cilësimin e çdo veprimtarie hulumtuese, pra edhe filozofisë, si vetëm një nga veprimtaritë shoqërore, të lidhura ngushtë me kontekstin shoqëror, kohën dhe vendin. Në këtë kontekst, epistemologjia kritike e Bourdieu-s do të mund të cilësohej edhe si sociologjizim i sociologjisë, ngase çdo ndërmarrje sociologjike është e kushtëzuar kontekstualisht. Kuptohet, këtu nuk bën përjashtim asnjë dije. Për më gjerësisht shih punimin e sipërcukur.

parakonstruktuar. Kjo praktikë e presupozon atë që Bourdieu e quan “refleksivitet epistemik”, i cili si proces “konsiston në objektifikimin e vetë konceptualizimit dhe procesit të objektifikimit shkencor” (Deer, 2010: 200). Në vetë praktikat shkencore të konceptualizimit të fenomeneve shoqërore, praktika këto që pashmangshmërisht afektohen nga format pararefleksive dhe parakonstruktive të dijes, sociologjia e ndërton raportin e saj epistemik me objektin e saj studimor. Këtë raport epistemik me objektin e saj të studimit, sociologjia e objektifikon në mënyrë të vazhdueshme, për shkak se si i tillë është i kushtëzuar nga relacionet e shumëfishta dhe të komplikuara kontekstuale.⁷³

Sociologu Karl Maton identifikon tri relacione të dijes në çështjen e ndërmjetësimit epistemik të sociologut me objektin studimor. Për të, këto relacione janë të ndërlidhura, mirëpo analitikisht të ndara. Po ashtu, kontributi kryesor i Bourdieu-s sipas tij është në theksimin e relacionit objektifikues të dijes, i cili bëhet objekti i analizës (Maton, 2003: 57). Vizuelisht këto relacione mund të paraqiten si në vijim:



(Burimi: Karl Maton (2003) 'Reflexivity, Relationism, & Research. Pierre Bourdieu and the Epistemic Conditions of Social Scientific Knowledge', *Space and Culture*, 6(2):52-65.

Në çdo tentativë të tij objektifikuese dhe objektivizuese të objektit të tij studimor, sociologu është i vetëdijshëm që është pjesë e atij objektivizimi prandaj edhe

⁷³ Kjo të kujton kritikën e John Dewey-it përkitazi me kushtëzimin kulturor të dijeve. Shih Dewey, John (1982 [1920]) “Reconstruction in philosophy and essays”, në J. A. Boydston (ed.) *In The middle works of John Dewey*, vëll. 12, Carbondale: Southern Illinois University Press.

objektifikimi i plotë është i paarrtshëm, ngase pozicionet epistemike janë të rrënjosura thellë në kontekstet shoqërore. “Objektifikimi është i dënuar të mbetet i pjesshëm” – shprehet Bourdieu, “për aq sa e injoron ose refuzon të sheh këndvështrimin, në të cilin është i rrënjosur” dhe determinantet shoqërore, të cilat e përcaktojnë mendimin sociologjik (1990a: 184). Ngase sociologu është “agjent historik, historikisht i lokalizuar dhe subjekt shoqëror, shoqërisht i determinuar” (po aty, 186). Siguria praktike e sociologut, e cila “mund të infiltrohet në diskursin shkencor përmes presupozimeve të inskriptuara në gjuhë ose parandërtimeve të brendaqenësishme (inherent pre-constructions) në rutinën e diskursit të çdoditshëm shoqëror (po aty, 189), mund të vë në lajthitje sigurinë epistemike të tij. Shpërbërja e kësaj sigurie praktike, e cila buron nga praktikat gjuhësore të përditshmërisë shoqërore, është parakusht që të shkohet më tutje në forcimin e, siç shprehet Wacquant, “sigurisë epistemologjike të sociologjisë” (1992: 6). Për këtë arsye është imperativ sa shkencor aq edhe politik i sociologjisë që në mënyrë konstante të objektifikojë dhe objektivizojë të objektivizuarën. Është shkencor ngase synon të vërtetën dhe është politik ngase synon të sfidojë status quonë. Prandaj edhe Bourdieu përpiquej për një Sociologji të sociologjisë.

Në këtë kontekst, medoemos duhet të risjellim në vëmendje pikëpamjet e Millsit për Sociologjinë, si strategji, përmes së cilës njerëzit mund t'i shmangen shndërrimit në "viktima" të forcave sociale. Përmes 'imagjinatës sociologjike', siç parapëlqente ta quante, ai mendohej që Sociologjisë t'i jepte misionin politik të çlirimit të vetvetes nga forcat impersonale të shoqërisë në trajtën e burokracisë, tregut, industrisë etj. Njeriu nuk është në gjendje të hetojë ndikimin e këtyre forcave, ngase është i zënë përbrenda “orbitës personale” të jetës së përditshme duke injoruar, njëkohësisht, atë që ndërlihet dhe që ndodhë më gjerë në shoqëri. Ai, madje, shpërbëhet deri në desubjektivizim dhe tretet si qenie individuale. Veç kësaj, duke u përfshirë në sistemet burokratike impersonale, individi depolitizohet sistematikisht. I depolitizuar dhe i desubjektivizuar si qenie, ai humb vetëdijen për kushtëzimet shoqërore, të cilat i natyralizon. Nga ana tjetër, mënyra se si është e strukturuar shoqëria bashkëkohore për të, krijon probleme të vazhdueshme sistemike, të cilat “njeriu i masës” i përbrendëson si “telashe personale”. Ndërsa është pikërisht “detyra politike e shkencëtarit social”, për Mills-in, “që t'i përkthejë telashtet personale në çështje publike”, ngase njeriu në shoqëritë moderne të

masës nuk është në gjendje të kuptojë ndërveprimin e ndërlikuar të problemeve të veta me ato të strukturës së përgjithshme shoqërore (1959: 187-8). Këto të fundit kanë të bëjnë me “çështjet që tejkalojnë mjedisin lokal të individit”. Për rrjedhojë, dështimet personale, të cilat në fakt janë strukturore, individit ia atribuon vetvetes. Mirëpo, siç argumentonte Mills-i, problemi nuk është individual por sistematik. Ai merrte shembullin se si nëse në një vend me 50 milionë të punësuar, 15 milionë janë të papunë, çështja më nuk është individuale por strukturore dhe duhet kundruar nga aspekti i mundësive të dhëna sistematike për individët. Dhe në këtë kuptim, komplet “struktura e mundësive ka kollapsuar” shprehet Mills-i (po aty, 9). Në këtë kuptim, pra, përmes Imagjinatës sociologjike, orvatemi të kuptojmë (1) se si shoqëria është e strukturuar dhe organizuar, (2) si dhe pse duket që po ndryshon dhe (3) si biografite personale të njerëzve ose përvojat e tyre individuale përputhen me strukturën e shoqërisë dhe rrjedhave të ndryshimit social.

Ashtu sikurse shfaq mosbesim ndaj dijes-së-përbashkët (common-sens) të agjentëve shoqërorë, sociologjia e lufton edhe iluzionin e dijes absolute. Ky iluzion gjenerohet nga pretendimi durkheimian se njerëzve të rëndomtë iu mungon njohuria për tërësinë, e cila është privilegj vetëm për shkencëtarët, sociologët. Pozicioni që merr sociologu durkheimian, vlerëson Bourdieu, i ngjanë Zotit, i cili i din të gjitha në raport me të vdekshmit, të cilët janë të kufizuar në dijet e tyre për tërësinë, për botën. Rrjedhimisht, shkencëtarët e dinë të vërtetën, por jo edhe njerëzit e rëndomtë. Andaj ata marrin rolin e çlirimit të njerëzve nga lajthitja për t’i bërë të lumtur. Dhe kjo të kujton mitin platonik të filozofit mbret (Bourdieu et. al., 1996: 250-252). Këtë iluzion të dijes totale duhet kundërshtuar përmes objektifikimit konstant të raportit epistemik, shoqërisht të kushtëzuar, të sociologut me objektin e studimit. Arsyeja pse duhet të objektifikohet ky raport konsiston në faktin se edhe shkencëtarët, njëjtë sikurse edhe të gjithë agjentët tjerë shoqërorë qëndrojnë, në pozicione të caktuara vlerore. Nuk ka qendra gjeometrike, po që se flasim me gjuhën e Lajbnicit, ku perspektivat shkencore konvergojnë në ndonjë unitet epistemik. Kjo ishte ambicie e fazave të hershme të konstituimit dhe stabilizimit shkencor të Sociologjisë. Eksponentët kryesorë të kësaj ambicie shkencore ishin Comte dhe Durkheim-i, ndonëse një ndërmarrje e tillë unifikuese nuk është tipike vetëm për këta autorë. Hegel-i mbase mund të cilësohet si më ambiciozi në këtë drejtim duke pretenduar

që mund të krijojë një sistem logjikisht koherent dhe epistemologjikisht kompakt të dijes, që universit të komplikuar natyror e shoqëror do t'i korrespondonte si univers i sofistikuar racional. Të paktën Bourdieu haptazi heq dorë nga ambicie të tilla (Bourdieu dhe Chartier, 2015: 77). Për të nuk ka vështrime pa pozicione (Bourdieu, 1988: 6).

Vështruesi, studiuesi, shkencëtari, intelektuali etj. janë të lidhur pashmangshmërisht me një pozicion shoqëror, qoftë ai politik, shkencor, teologjik etj. Ndërsa pozicionet janë të konstruara shoqërisht. Sociologu, siç shprehet Bourdieu, “nuk është arbitri i paanshëm ose spektatori hyjnor, i cili është i autorizuar të tregojë se ku shtrihet e vërteta” (1990a: 181). Kjo të kujton perspektivizmin nietzschean. Por, kjo megjithatë nuk duhet kuptuar si relativizëm epistemik dhe nihilizëm politik. Ajo çfarë kërkon Bourdieu është rishikimi i vazhdueshëm kritik i pozicioneve, të cilat janë marrë të vetë-kuptueshme nga studiuesi dhe mbi të cilat janë prodhuar dije të caktuara. Veç kësaj, ndonëse jo sa agjentëve të tjerë, mirëpo edhe shkencëtarëve shoqërorë shumëçka iu mbetet implicite në vëzhgimet e tyre për botën. Ngase *doxa*, edhe tek ata, tashmë e ka kryer një pjesë të punës së saj. Në këtë mënyrë sociologjia pret edhe degën mbi të cilën qëndron. Me fjalë tjera, përpjekja konstante për të riobjektifikuar tashmë të objektifikuarën i ngjason filozofisë së dekonstruksionizmit. Tërë atë që shkencëtari e merr për të vetëkuptueshme, përmes objektifikimit çmontohet dhe bëhet eksplicite. Por fakti që në çdo objektifikim, implicitja, *doxa* është e pranishme, atëherë kjo punë bëhet mision i vazhdueshëm i sociologjisë.

Pozicioni që merr Bourdieu është ky: agjentët shoqërorë e njohin shumë mirë botën, në të cilën jetojnë. Po aq mirë sa edhe teorizuesit. Madje, sa për të rikujtuar Giddens-in këtu, vetë agjentët janë “teoricienë socialë”. Mirëpo, paradoksalisht, ata megjithatë operojnë në nivele të ‘doksës’ (Bourdieu) dhe përkundër faktit që mund të jenë të aftë të artikulojnë në trajta diskursive (Giddens-i) praktikën e tyre shoqërore, shumëçka mbetet implicite për ta. Rrjedhimisht roli i shkencëtarëve socialë është t’ua bëjë eksplicite atë që është implicite për agjentët shoqërorë. Ndërsa dijet praktike të tyre t’i rikonstruktajnë me mjete shkencore dhe t’i ngritin në nivele diskursive dhe konceptuale (Bourdieu et. al., 1996: 252).

Bourdieu e kuptonte sociologjinë si ‘xhudo simbolike’ (Bourdieu & Chartier, 2015: 29) që lufton kundër ‘doksosofistëve’ (po aty, 24). “Ajo”, thekson Bourdieu, “prodhon instrumente vetë-mbrojtëse kundër agresionit simbolik, kundër manipulimit simbolik, përkatësisht kundër prodhuesve profesionalë të diskurseve” (po aty, 28). Pra Bourdieu kultivonte një konceptim aktivist të shkencës (po aty, 7) ndërsa aktivizmi i saj buron pikërisht nga potenciali i saj për t’i “shmangur siguritë” (Foucault), për të denatyrizuar atë që shoqërisht pranohet si e natyrshme, për të vënë në dukje se e vetë-kuptueshmja gjithmonë është e shoqërisht e konstruktuar, se të gjitha ndarjet e etabluara objektive në shoqëri janë klasifikime arbitrare të ndërtuara përgjatë dinamikave historike etj. Dhe sigurisht se e tërë kjo prodhon efekte politike.

“Sociologu është ai i cili përpiket t’i thotë ato gjëra, të cilat askush nuk dëshiron t’i dijë, veçanërisht jo ata të cilët e lexojnë atë” (po aty, 24). “Sociologjia nuk është gjithmonë e lehtë të jetohet me të” (po aty, 2). Ndryshe nga Sartre-i dhe ngjashëm me Foucault, Bourdieu nuk e pranon epitetin e ‘intelektualit total’ (po aty, 6). Nga Bourdieu mund të kuptohet se funksioni i kritikut është i dyfishtë: si kritik, i cili denatyrizon dhe “defatalizon” (Ghassan Hage) rendin dominant të shoqërisë; si terapeut, që vë në pah margjinat e lirisë duke shpjeguar proceset e determinimit shoqëror, të cilit i nënshtrohen subjektet. Për shkak se kjo është esenciale për një shoqëri të emancipuar dhe demokratike, shteti do të duhej të merr përsipër financimin e intelektualëve, të cilët marrin përsipër rimendimin kritik të kategorive, me të cilat pjesëtarët e shoqërisë e perceptojnë botën. Rrjedhimisht, kur shteti nuk financon intelektualët, kjo do të thotë që ai po i ikën demokracisë.

8.3 Giddens-i: Sociologjia si ‘Hermeneutika e dyfishtë’

Siç argumentonte dhe Loyal-i (2003: 38), teoria e strukturimit të Giddens-i merr trajtën e një teorie të tillë kritike, e cila synon zgjerimin gjithnjë e më të madh të penetrimit diskursiv dhe refleksiv të agentit drejt dy sferave, asaj të kushteve të panjohura dhe rrjedhëve të paqëllimshme të veprimit të tij. Hermeneutika e dyfishtë, në të cilën janë të angazhuar shkencëtarët shoqërorë, mundëson emancipimin social të

agjentëve përmes futjes së praktikave të reja diskursive në raportet mikro-niveloze të shoqërisë.⁷⁴

Jeta shoqërore në tërësi si e tillë është e prodhuar në kuadër të “konstituimit dhe rikonstituimit aktiv të kornizave të kuptimit”, përmes të cilave agjentët socialë e organizojnë përvojën e tyre në shoqëri” (Giddens, 1976: 85-6). Pra, kemi të bëjmë me një raport dinamik të gjuhës më botën sociale, raport ky i shprehur përmes një marrëdhënieje të dyfishtë konceptuale. Së pari janë skemat konceptuale të agjentëve të zakonshëm socialë, përmes të cilave ata i japin kuptim botës sociale që e krijojnë dhe njëkohësisht e banojnë atë. Sipas Giddens-it, “të gjithë pjesëtarët kompetent të shoqërisë... janë “sociologë” ekspertë” (1984: 26) ose “*ipso facto teoricienë socialë* në nivel të vetëdijes diskursive dhe specialistë metodologjikë në nivel të vetëdijes diskursive dhe praktike” (po aty, 18 dhe 335). Së dyti janë edhe skemat konceptuale të hulumtuesve shkencorë, që e riinterpretojnë botën tashmë të “interpretuar” nga agjentët socialë. Ky riinterpretim nënkupton faktin që shkencëtarët socialë janë të obliguar të marrin parasysh vetë përkufizimet subjektive të agjentëve për botën shoqërore. Kjo marrëdhënie e dyfishtë konceptuale krijon atë që Giddens-i e quan ‘hermeneutikë e dyfishtë’. Ajo futet në kornizat e kuptimit të përfshira në prodhimin e jetës shoqërore nga agjentët e zakonshëm dhe rikonstituon ato në kuadër të kornizave të reja të kuptimit të përfshira në skemat teknike konceptuale. Këto skema kanë ndikim të drejtpërdrejtë në vet realitetin e referuar duke u shndërruar në forca të reja konstituive që për rrjedhojë kanë ndryshimin edhe të vet kontekstit social i cili i ka prodhuar ato (1976: 86).

Megjithatë në fushën e shkencave natyrore çështja dallon. Përvetësimi i koncepteve dhe teorive të reja tek agjentët e rëndomtë socialë nga ekspertët e këtyre shkencave krijon një kornizë të re referimi të shoqërisë në raport me natyrën. Por kjo sipas Giddens-i, nuk ka ndonjë rëndësi për vet botën e natyrës. Natyra, ose siç e quan nganjëherë Giddens-i bota-objekt, nuk ka ndonjë qëllim të brendshëm. Në pikëpamjet e tij nuk vërejmë elemente teleologjike. Po që se bota natyrore ka ndonjë kuptim, atëherë

⁷⁴ ‘Barazia gjinore’ mbase është prej koncepteve më të përhapura në diskursin e përditshëm shoqëror. I ingranuar në praktikën e përditshme diskursive të shoqërisë, përkatësisht agjentëve shoqërorë, ky nocion mund të thuhet që ka arritur ndikime në ndryshimin e mendësisë patriarkale dhe riformësimin e raporteve gjinore në shoqëri.

kjo buron nga qeniet njerëzore, të cilët për nevojat e tyre krijojnë “skemat e kuptimit”, e përmes të cilave ata e kuptojnë, shpjegojnë dhe interpretojnë botën. Gjithsesi, këto ndikojnë në prodhimin e asaj që Schütz-i e quante ‘stok i dijes’.

Vetëdija vetë-refleksive, si trajtë e pareduktueshme ontologjike, i dallon shkencat shoqërore prej atyre natyrore. Këto të fundit, për sa i përket objektit të tyre të studimit, pra natyrën, për Giddens-in qëndrojnë në raporte subjekt-objekt. Sipas Loyal-it, ky raport është njëdrejtimësh dhe ‘teknologjik’ (2003: 32). Ndryshe nga kjo formë e trajtimit të objektit studimor nga shkencat natyrore, shkencat shoqërore me objektin e tyre qëndrojnë në raporte subjekt-subjekt. Kjo për shkak se bota shoqërore, me të cilën ato përballen është botë e para-interpretuar, të cilën agjentët shoqërorë e prodhojnë (Giddens, 1976: 154) duke i zhvilluar kuptimet dhe besimet shoqërore, të cilat përpos karakterit praktik arrijnë të verbalizohen në praktikat e përditshme shoqërore. Ato marrin edhe trajtë teorike, e cila paraqet njërën nga format, përmes të cilave shkencëtarëve shoqërorë iu reprezentohet objekti i tyre i studimit, përkatësisht bota shoqërore. Rrjedhimisht, kemi të bëjmë me marrëdhënie të dy-anshme ‘dialogjike’,⁷⁵ e cila e prodhon, pra, ‘hermeneutikën e dyfishtë’, që është tipike për shkencat shoqërore, por jo edhe për ato natyrore. Siç shprehet vetë Giddens-i:

Përsiatja rreth proceseve shoqërore (teoritë dhe observimet për to) vazhdimisht hyn, veçohet dhe ri-hyn në universin e ngjarjeve që ajo i përshkruan. Fenomene të tilla nuk ekzistojnë në botën e pajetë të natyrës, e cila është indiferente në tërë atë çka qenia njerëzore mund të pretendojë se di për të (1984: xxxiii).

⁷⁵ Kjo të kujton identifikimin që Habermas i bën tri llojeve të interesave të njerëzimit. 1) Interesin e riprodhimit të qenies njerëzore përmes punës, si *ndërmarrje monologjike instrumentale* e udhëhequr nga imperativat e efikasitetit etj., është ndërmarrje prodhuese; shkencat; 2) Interesin në komunikim, të padeformuar dhe të qartë; shkencat humane që duhet të na iluminojnë përkitazi me dialogun; ne nuk do të mund të ndërtonim veten tonë pa dimensionin komunikativ të dialogut dhe pa ndërveprim me tjerët; pra është *ndërmarrje dialogjike*. Në fakt është ideal sokratik për dialogun. 3) Interesin e emancipimit nga deformimi (shtrembërimi) që prodhon arsyeja instrumentale; ne duhet të jemi të lirë të komunikojmë qartë; interesi në çlirimin e njeriut (njëjtë sikur Marcuse, Adorno, Nietzsche, Freud, Sartre etj.) nga shtrëngimet e panevojshme drejt lirisë dhe zhvillimit tonë.

Ai po ashtu thekson se “nacionet e sajara nga metagjuhët e shkencave sociale në mënyrë rutinore rihyjnë në universin e veprimeve, të cilat fillimisht janë formuluar për t’i përshkruar ose shpjeguar” (1990: 15). Giddens-i Sociologjinë nuk e konsideronte indiferente dhe ‘gjakftohtë’. Përkundrazi, e cilësonte si shkencë të përfshirë në mënyrë aktive në transformimet shoqërore. Përtej rolit të përshkrimit gjakftohtë shkencor të shoqërisë ai konsideronte që përmes Sociologjisë shoqëria mund të reformohet gradualisht. Çdo hulumtim shkencor i shoqërisë mund të ketë pasoja kritike për pikëpamjet e agjentëve që jetojnë në atë shoqëri, komunitet etj. për shkak të njohurive të reja që dalin në sipërfaqe për besimet e tyre (1984: 334). Madje, vetë teoria shoqërore pashmangshmërisht është teori kritike, ngase punëtorët e shkencave shoqërore nuk mund të jenë indiferent përkitazi me implikimet e teorive dhe hulumtimeve të tyre (Giddens, 1982: 16).⁷⁶ Për të sociologjia është instrument i refleksivitetit modern, përmes të cilit bëhet e mundur inkorporimi i vazhdueshëm i informatave të reja në kushtet ekzistuese të realitetit social. Në këtë mënyrë ajo bëhet mjet i riorganizimit konstant të kushteve shoqërore, të cilat e mundësojnë veprimin shoqëror. Në modernitet asgjë nuk mbetet e shenjtë. Refleksiviteti modern e radikalizon dyshimin dhe minon sigurinë (Giddens, 2011: 207).

Giddens-i përmend katër faktorë (1984: 91-2), të cilët ndikojnë në nivelin dhe karakterin e dijes, ose siç thotë vet ai, “depërtimit”, që aktorët kanë për kushtet e riprodhimit të sistemit:

- 1) *Mjetet e qasjes në dijen e disponueshme*. Këto mjete varen në masë të madhe prej vendndodhjes, përkatësisht lokacionit, të vepruesit. Kjo më pas kushtëzon edhe kufijtë e dijes së tij përtej mjedisit ku jeton. Kjo formë e kufizimit mund të jetë sa horizontale aq edhe vertikale, me ç’rast shtresat më pak të privilegjuara nuk dinë se çfarë ndodhë me elitat dhe anasjelltas;
- 2) *Format e artikulimit të dijes*. Në shoqëri kultivohen forma dhe nivele të ndryshme të interpretimit të fenomeneve shoqërore, të cilat influencohen dukshëm me shfaqjen e diskursit të shkencave sociale.
- 3) *Rrethanat, që ndërliken me vlefshmërinë e besimeve të kuptuara si “dije”*.

⁷⁶ Ndonëse, siç vlerëson edhe vetë Giddens, me këtë ai nuk mëton të merr në mbrojtje versionin e Marksizmit ose të Shkollës së Frankfurtit. (po aty).

- 4) *Faktorët që kanë të bëjnë me shpërndarjen e dijes së disponueshme.* Është evident fakti që ka një evoluim të shpejtë të formave të komunikimit, nga ato më të thjeshtat deri te format e komunikimit bashkëkohor elektronik, të cilat e kanë bërë diferencën jo vetëm përkitazi me stokun e dijes së disponueshme por edhe me llojet e dijes së prodhuar.

Johnson vë në pah rrezikun e dy ekstremeve për sa i përket raportit të shkencëtarëve me botën shoqërore, përkatësisht agjentët e përfshirë në praktikat e përditshme shoqërore (2008: 468-9). Nga njëra anë, përdorimi i gjuhës tepër të ndërlikuar teknike për botën shoqërore mund të krijojë perceptimin publik për shkencat shoqërore si kulla të fildishta, të arriturat e të cilave i gëzojnë vetëm shkencëtarët dhe se ato nuk mund të konvertohen në dije të vlefshme për praktikat e ndryshme shoqërore. Nga ana tjetër, gjuha tepër e thjeshtë dhe e afërt me perspektivat e rëndomta të agjentëve për botën e tyre shoqërore, mund të kuptohet si teorizim i tepërt dhe i panevojshëm duke shpjeguar atë që tashmë është e qartë pa i shtuar asgjë të re. Në këtë kuptim, vëren Johnson, të arriturat nga shkencëtarët shoqërorë mund të arrijnë efekt vetëm ndërmjet këtyre dy ekstremeve. Vetëm kështu rezultatet nga hulumtimet e ndryshme, teoritë, konceptet etj. nga shkencat shoqërore përfshihen në praktikat e përditshme diskursive, për të shërbyer si burim i emancipimit shoqëror, politik, kulturor etj. Shembujt që për Johnson-i na ofron Giddens-i, janë kërkimet e tij rreth globalizimit, llojeve të rrezikut në shoqëritë me sisteme të zhvilluara të ekspertëve, transformimi i intimitetit etj.

Lidhur me ekstremimin e parë, kjo ishte kritika, me të cilën ishte përballur edhe Shkolla e Frankfurtit. Pjesëtarët e kësaj shkolle, me përjashtime të vogla si p.sh. Fromm-i, njihen për stilin e ndërlikuar dhe nivelin abstrakt të teorizimit shoqëror. Nga njëra anë, teorisë së tyre kritike, pjesëtarët e kësaj shkolle, Adorno, Horkheimer-i, Marcuse, Benjamin etj. e tash së voni edhe Habermas, i jepnin atributet emancipuese dhe tone mobilizuese. Mirëpo, nga ana tjetër, stili i ndërlikuar dhe teorizimi abstrakt i kritikës së tyre e bënte të pakapshëm nga masa. Dhe pyetja që më të drejtë shtrohet ishte kjo: si mund të mobilizohen masat me një teori që nuk e kuptojnë?!

8.4 Drejt një sociologjie postpozitiviste

Mënyra comteane e të bërit sociologji në thelb mbetet politikisht konzervatore ndërsa epistemikisht ahistorike. Ajo nuk është e vetëdijshme për kushtëzimet historike, të cilat pavërejtshëm i mbivendosen vazhdimisht dhe nuk mund t'i transcendojë asnjëherë plotësisht. Rrjedhimisht, ajo lajthitet duke e universalizuar partikularitetin e saj historik dhe duke e absolutizuar pozicionin e saj epistemik, i cili pashmangshmërisht mbetet relativ. Në traditën comteane sociologjia ruan raportin, si epistemik ashtu edhe instrumental, që shkencat natyrore kishin me objektin e tyre të studimit, përkatësisht natyrën. Ajo vazhdon të kultivojë qasjen pozitiviste në raport me shoqërinë. Në aspektin instrumental, natyra zëvendësohet me shoqërinë. Ashtu sikurse synohet kontrollimi i natyrës përmes shkencave natyrore, e njëjta synohet edhe për shoqërinë nga Sociologjia. Prandaj Sociologjinë në fillim Comte-i e quante Fizikë sociale.

Ndryshe nga kjo qasje, tek Giddens-i dhe Bourdieu Sociologjia nuk synon krijimin e një diskursi reprezentues për botën shoqërore. Rrjedhimisht, as nuk e synon kontrollin e shoqërisë, me qëllim të ruajtjes së rëndit shoqëror. Përkundrazi, tek të dy autorët themelet epistemike të Sociologjisë nuk vuajnë nga ngurtësia pozitiviste e llojit të Comte-it por janë dukshëm më hermeneutikë. Po ashtu, në vend të kontrollit të shoqërisë, me Sociologji ata, me theks të veçantë Bourdieu, synojnë destabilizimin e rendeve të natyralizuara shoqërore. Sociologjia është armë për çlirim nga ndikimet e forcave shoqërore, të cilat operojnë si natyrë e dytë, që i mbivendoset natyrës sonë të parë biologjike. Giddens-i përmes 'hermeneutikës së dyfishtë' ndërsa Bourdieu përmes konsiderimit të Sociologjisë si 'art marcial'.

Të dy autorët i prezantojnë teoritë e tyre si reagime ndaj formave moderne të pabarazisë sistemike (Dornhan, 2002: 318). Në shkencat shoqërore, më konkretisht tek Sociologjia, ata shohin mundësinë e kritikës së rrënjëve të dominimit shoqëror dhe në përputhje me këtë edhe potencialin emancipues të tyre. Për Bourdieu-n, Sociologjia do të ishte destabilizuese e dijeve të sigurta doksike, përmes të cilave individët e vështrojnë botën. Dekonstruktimi i doksës është mision i Sociologjisë, pasi që prapa saj operojnë fshehtazi mekanizmat e pushtetit. Me të arrihet demistifikimi i ideve dominante, të cilat qeverisin me botën dhe me jetën e përditshme të njerëzve. E tërë ajo çfarë është e njohur

për agjentët fillon që gradualisht të bëhet e huaj, e panjohur. Me fjalët e Bauman, sociologjia e defamiljarizon atë që është familjare (1990: 15).

Për të dytë, si për Giddens-in ashtu edhe për Bourdieu-n, studiuesi është i rrënjosur në pozicione të caktuara shoqërore. Kategoritë me të cilat operon ai nuk e pasqyrojnë botën, por edhe e bëjnë atë. Të dy autorët, të paktën në këtë kuptim, përkojnë me “post-themelizmin” (post-foundationalism), të identifikuar nga Steven Seidman, e për të cilin si teorizimet ashtu edhe hulumtimet shoqërore realizohen nga pozita shoqërisht të kushtëzuara dhe se idetë e studiuesve formësohen nga interesa dhe vlera partikulare të shoqërisë (2008: 2). Në këtë kuptim, shkencëtarët socialë, na shfaqen si agjentë socialë. Me nocionet dhe kategoritë e tyre ata bëhen pjesë e luftës simbolike që ngjanë në botën shoqërore, të cilës ata mëtojnë t’i zhveshin maskën konceptuale, prapa së cilës fshihen marrëdhëniet e pushtetit. Duke qenë se edhe konceptet, me të cilat operojnë shkencat shoqërore dhe humanistike, mund të shndërrohen në instrumente dhe maska sundimi, siç vërejtëm me kritikën e Shkollës së Frankfurtit, atëherë lindë nevoja për rivlerësim dhe refleksivitet konstant.

Bourdieu ishte shkëputur si nga pozicionet skolastike, të cilat agjentin e kundronin si objekt të interpretimit filozofik, ashtu edhe pozicionet strukturaliste, të cilat agjentin e konsideronin si objekt të observimit shkencor. Këtë shkëputje Robbins (2008: 38) e shpjegonte si lëvizje drejt rikonceptimit të agjentit si gjenerues të teorive, i cili përtej relacionit të aty-për-atyshëm, imediat dhe praktik me botën sociale, ndërton edhe relacion teorik me të, Kjo asocon me konceptimin e Giddens-it për agjentin social si aktor i rëndomtë (lay actor). Në konceptimin e tij, agjenti social është i dijshtëm dhe posedon sistemin e nevojshëm simbolik, përmes të cilit e ndërmjetëson përvojën e tij shoqërore. ‘Hermeneutika e dyfishtë’ synon reformimin pikërisht të këtij sistemi, përmes të cilit agjentët socialë konstituojnë përvojat e tyre shoqërore.

Ky funksion krejtësisht praktik i Sociologjisë në konceptimin e Bourdieu-s gjen ekuivalentin e tij në funksionin kritik të Sociologjisë të Giddens-i, përkatësisht në të ashtuquajturën “hermeneutikë e dyfishtë”.⁷⁷ Giddens-i thotë:

⁷⁷ Me këtë koncept, Giddens-i para se gjithash nënkuptonte ekzistimin e një marrëdhënieje të dy-anshme ndërmjet pjesëtarëve laikë të shoqërisë dhe komunitetit të shkencëtarëve socialë, në kuptimin që

Marrë parasysh rëndësinë e “hermeneutikës së dyfishtë”, çështjet janë më komplekse. Formulimi i teorisë kritike nuk është opsion; teoritë dhe të gjeturat në shkencat sociale kanë shumë mundësi të kenë konsekuenca praktike (dhe politike) pavarësisht nëse vëzhguesi sociologjik ose politik-bërësi vendos që ato mund të “aplikohen” në një çështje të dhënë praktike (1984: xxxv).

Për Bourdieu-n, Sociologjia është dhe duhet të jetë politikisht e angazhuar vetëm përmes përkushtimit në analizë kritike të marrëdhënieve shoqërore duke synuar ndikim transformues në riprodhimin e përditshëm të marrëdhënieve të pushtetit (Susen & Turner, 2011: xxv). E njëjta vlen edhe për Giddens-in, për të cilin analizat shoqërore përvetësohen nga agjentët, të cilët kundrohen si “të dijshtë”, të aftë për veprim dhe mbi të gjitha si inkorporues të teorive sociale në praktikën e tyre shoqërore (1982: 16). Kjo ndodhë për shkak se, ashtu sikur e përmendëm më lartë, të gjithë pjesëtarët e shoqërisë sipas Giddens-it janë *ipso facto* teoricienë socialë ngase për të ekzistuar në botën shoqërore çdokujt i nevojitet një kornizë teorike, me të cilën e kupton atë dhe e interpreton me qëllim që t’i përlligjë veprimet e veta. E duke qenë se agjencia përkufizohet edhe si “veprim që e bënë diferencën”, studiuesit socialë konsiderohet të jenë si vetëm njëri nga agjentët e shumë shoqërorë për arsye se me inovacionet e tyre gjuhësore, konceptet që i shpikin, interpretimet që i ofrojnë etj. “e bëjnë diferencën” në shoqëri. Mirëpo, siç tashmë e kemi bërë të qartë përgjatë disertacionit, ndërhyrja botë-bërëse me natyrë diskursive e shkencëtarëve socialë në realitetin shoqëror ngjanë si e maskuar me petkun e neutralitetit dhe indiferencës shkencore.

konceptet e këtyre të fundit mund të përvetësohen nga ata të parët për t’i riaplikuar si pjesë të diskursit të tyre të përditshëm. Ky filtrim i këtyre koncepteve shkencore në përditshmërinë shoqërore të aktorëve socialë është proces i pakthyesëm (Loyal, 2003, f. 32).

9 PËRFUNDIM

Ajo çfarë kemi tematizuar në këtë disertacion, është relacioni i subjektit dhe objektit, përkatësisht agjencisë edhe strukturës, në një kontekst krahasimtar të dy pikëpamjeve më të njohura në këtë fushë, asaj të strukturimit të Giddens-it dhe habitusit të Bourdieu-s. Ndër tjerash, edhe për shkak se këta autorë bartin vulën e kësaj fushe problemore. Afërmendsh që ky disertacion nuk ka mëtuar t'i jep zgjidhje problemit të dualizmit tradicional të individit dhe shoqërisë e as të shterojë interpretimin e koncepcioneve të këtyre autorëve nga këndvështrimi krahasimtar.

Ajo çfarë kemi bërë, përpos përshkrimit dhe analizimit të hollësishëm të këtyre teorive, është nxjerrja në pah e momenteve teorike ku takohen, përkatësisht ndahen, pikëpamjet e këtyre autorëve. Përpos aspektit krahasimtar të këtij disertacioni, kemi argumentuar se, përkundër faktit që autorët kanë ofruar depërtime të jashtëzakonshme teorike në prodhimin e një mori konceptesh empirikisht të aplikueshme, nuk kanë arritur ndonjë zgjidhje të kënaqshme të problemit. Kjo për arsye se traditat subjektiviste dhe objektiviste të sociologjisë mbasin historikisht me rrugëtime të ndryshme, gjë që i vështirëson kompromiset teorike ndërmjet tyre. Pozitat e mesme në rastin më të mirë mund të përfundojnë në eklektizëm dhe sinkretizëm teorik, për ç'gjë është akuzuar sidomos Giddens-i. Megjithatë, për mendimin tonë, Giddens-i mbetet më afër traditës subjektiviste, ndërsa Bourdieu mbetet më shumë në pozicione objektiviste.

Përveç kësaj, vetë problemi i dualizmit teorikisht mbetet mjaft dilematik për t'u zgjidhë. Se çfarë mbetet agjenci dhe çka strukturë varet gjithmonë nga pozicioni, që merr studiuesi. Ajo çfarë mund të quhet agjenci nga njëra pikëpamje, mund të interpretohet si efekt strukturor nga pikëpamja tjetër. Prandaj, shmangia e konfuzionit teorik arrihet duke i kundruar agjencinë dhe strukturën jo si entitete ontologjike ose esenca teorike, por thjesht si ndryshore metodologjike. Rrjedhimisht, ashtu sikurse edhe kemi argumentuar, përkundër faktit që kjo çështje ka gëzuar një vëmendje të jashtëzakonshme shkencore, vazhdon të mbetet apori sociologjike e llojit të vetë. Në vijim, përmbledhtazi në formë të rekapitullimit, do t'i përmendim momentet kyçe të këtij disertacioni.

Për tejkalimin e dualizmit ortodoks në Sociologji Giddens-i përdorë një mori konceptesh si struktura dhe dualiteti i saj, rregullat dhe resurset, sistemi, vetëdija praktike, diskursive dhe e pavetëdijshmja, monitorimi reflektiv dhe racionalizimi i veprimit, siguria ontologjike, rutina shoqërore etj. Këto koncepte dhe ato të ngjashme më to, integrohen në teorinë e strukturimit. Në konceptcionin e Giddens-it, Strukturimi na shfaqet si sintezë teorike e dy traditave sociologjike: subjektiviste / hermeneutike dhe objektivistike / strukturaliste. Përmes saj ai u përpoq të shpjegonte se si agjentët ndërveprojnë mes vete dhe se si këto ndërveprime pasohen me krijim rregullash dhe strukturash duke u shndërruar në instanca, të cilat i normojnë dhe administrojnë veprimet e tyre.

Në qendër të analizës teorike të Giddens-it, ashtu siç kemi argumentuar përgjatë disertacionit, është agjencia, përkatësisht agjenti. Agjencia përkufizohet si 'bërje e diferencës'. Në jetën e përditshme agjencia zakonisht është e qëllimshme, përkatësisht intencionale. Madje edhe në rastet kur agjenti nuk është i vetëdijshëm ose nuk është në gjendje të ofrojë ndonjë arsytim diskursiv për një veprim të caktuar, qëllimshmëria mbetet aty. Kjo ndodhë ngase një mori veprimesh që e konstitujnë sjelljen e përditshme janë "para-refleksive". Në këtë kontekst qëllimshmëria nuk është e limituar vetëm për veprimin njerëzor, pasi që shumë prej sjelljeve edhe të kafshëve janë qëllimore sipas mënyrës se si Giddens-i e përkufizon agjencinë. Kjo tregon se agjencia nuk është vetëm 'bërjes e diferencës', ngase përmes saj riprodhohet edhe vet sistemi.

Agjentit, nga ana tjetër, i atribuohet kapaciteti për të bërë diferencën në rrjedhën e ngjarjeve. Duke mos qenë thjesht reagim pasiv ndaj forcave impersonale të shoqërisë, agjenti posedon kapacitetin transformues. Në këtë mënyrë dehumanizimit strukturalist të subjektit, Giddens-i i kundërvë konceptcionin stratifikativ të tij, ku agjenti na shfaqet si i dijetshëm, reflektiv, qëllimor dhe i lirë. Ngjashëm me shtresëzimin freudian të subjektit, Giddens-i identifikon tri shtresa kognitive, të cilat e konstitujnë ontologjinë e subjektit: vetëdija praktike, vetëdija diskursive dhe e pavetëdijshmja. Për dallim nga vetëdija diskursive, që konsiderohet instancë intelektualizuese e veprimit, vetëdija praktike përfshinë dijet e nënkuptueshme dhe praktike, të cilat, ndonëse të përkthyeshme në trajtë diskursive, jo domosdoshmërisht ato bëhen të tilla nga agjenti. Ndërsa shtresa e pavetëdijshme kryesisht ka të bëjë me strukturën motivacionale të agjentit dhe në

përgjithësi, mbetet e paqasshme për depërtime refleksive. Megjithatë agjencia nuk mund t'i atribuohet specifikisht vetëm ndonjëres prej shtresave, por tërë konstitucionit anatomiko-psikologjik të agjentit, si subjekti i “vendndodhur përbrenda një kohë-hapësire trupore (corporeal time-space) të një organizmi të gjallë”.

Tek Giddens-i, riprodhimi strukturor është i fundamntuar në rutinën shoqërore, e cila përbëhet nga praktika të tilla shoqërore, në të cilat është i përfshirë agjenti dhe për të cilat shpjegimet dhe arsyetimet verbale janë të panevojshme ngase ato realizohen në bazë të dijeve të përbashkëta (common sense). Ajo që e mirëmban rutinën, është fakti se agjentëve iu ofron ndjenjën e asaj që Giddens-i e quan ‘siguri ontologjike’, e cila në masë të madhe është e pavetëdijshme. Përkundër faktit që njerëzit i rezistojnë natyrshëm derutinizimit të jetës shoqërore për shkak të sigurisë ontologjike, në praktikën e tyre të çdoditshme prodhohen ato që ai i quan “rrjedhoja të paqëllimshme të veprimeve të qëllimshme”. Këto rrjedhoja inkorporohen sistematikisht në procesin e riprodhimit të institucioneve duke u shndërruar njëkohësisht në kushte të reja të veprimit. Kjo prodhon një dinamikë të tërë dialektike ndërmjet aktiviteteve të qëllimshme dhe rrjedhëve të paqëllimshme. Në këtë kuptim shoqëria njerëzore del të jetë rezultat i aktiviteteve të qëllimshme por, për shkak se në procesin e konstituimit të saj përfshihen rrjedhoja të paqëllimshme, nuk duhet të kuptohet si projekt i qëllimshëm.

Në pikëpamjet e Giddens-it, struktura po ashtu zë një vend qendror. Esenciale në teorinë e tij për strukturën është se ajo për nga natyra është duale dhe se përbëhet nga rregullat dhe resurset. Së pari, dualiteti i strukturës nënkupton funksionin e dyfishtë të saj: ajo është kufizuese aq sa edhe mundësuese. Pra, ndryshe nga kuptimi kufizues që tradicionalisht i është dhënë strukturës, risia teorike e Giddens-it konsiston pikërisht në atë se i atribuon asaj edhe karakter mundësues të veprimit. Në analogji me gjuhën, përkatësisht gjuhësinë strukturaliste, struktura qëndron në raport me agjencinë ashtu sikurse qëndron gjuha si tërësi e rregullave abstrakte me të folurit si veprim konkret. Gjuha nuk ekziston si realitet objektiv në botën e jashtme e as nuk qëndron e pavarur nga situatat konkrete të të folurit dhe të shkruarit. Përmes gjuhës, prodhohen aktet e të folurit, të cilat marrin formë në kontekste të caktuara të komunikimit verbal. Dhe anasjelltas, përmes të të folurit riprodhohet gjuha. Ngjashëm me riprodhimin gjuhësor, agjentët janë të përfshirë në riprodhimin shoqëror duke mos pasur për qëllim e as nuk duke qenë të

vetëdijshëm për diçka të tillë. Në këtë kuptim struktura konkretizohet vetëm përgjatë ndërveprimit shoqëror, përkatësisht momenteve të riprodhimit të saj nga agjentët. Për këtë arsye ajo karakterizohet me, siç e quan Giddens-i, “ekzistencë virtuale”.

Së dyti, rregullat dhe resurset, prej të cilave është e përbërë struktura, përdoren nga agjentët përgjatë përfshirjes së tyre në ndërveprimet e përditshme, duke i dhënë trajtë praktikave shoqërore, që dalin nga ato ndërveprime. Ato ekzistojnë në trajtë të gjurmëve të kujtesës dhe kanë karakter jorefleksiv. Përdorimi i rregullave dhe resurseve nga agjentët nuk bëhet me qëllim të riprodhimit të strukturës shoqërore, por me qëllim të funksionimit dhe integritetit shoqëror të individit. Ngjashëm sikur me gjuhën, kur folësit nuk mendojnë për rregullat e fjalëformimit kur i formulojnë fjalitë ngase i marrin si të nënkuptueshme, edhe agjentët socialë nuk mendojnë për rregullat dhe resurset përgjatë përfshirjes së tyre në ndërveprimet dhe praktikën e ndryshme shoqërore. Si të tilla, ato janë të zotëruara vetëm në mënyrë të nënkuptueshme nga ana e vepruesve socialë - pra njëjtë sikur rregullat e gjuhës - në kuptimin që përmes tyre ata dinë si të vazhdojnë tutje pa reflektuar rreth tyre. Në këtë mënyrë, Giddens-i konsideron se e shkarkon strukturën nga pesha e determinizmit shoqëror, të cilin e hasim në konceptimin strukturalist.

Për Giddens-in, rregullat janë dy llojesh: konstitutive dhe rregullative. Të parat e ndërtojnë, përkufizojnë ose e krijojnë realitetin shoqëror, ndërsa të dytat e administrojnë, qeverisin dhe e organizojnë atë. Përveç kësaj, këto të fundit kanë karakter edhe sanksionues. Përmes forcës sanksionuese, ato e ruajnë realitetin shoqëror sipas përkufizimit të rregullave konstitutive. Ashtu sikurse rregullat, edhe resurset Giddens-i i ndanë në dy lloje: alokuese, të kuptuara si asete materiale, të cilat përdoren për prodhim, konsum etj. dhe autoritative, të cilat kanë të bëjnë me organizimin, kontrollimin, menaxhimin dhe administrimin e botës shoqërore. Ndërkohë që lloji i parë i resurseve gjeneron pushtet mbi mjedisin natyror, lloji i dytë e mirëmban pushtetin e njeriut mbi njeriun. Në këtë të fundit, pushteti nuk është i njëanshëm, përkatësisht monologjik. Përkundrazi, përmes asaj që Giddens-i e quan dialektikë e kontrollit, të dominuarve iu mundësohet që t'i ndikojnë dominuesit. Të dyja palët janë të përfshirë në një rrjet relacionesh, të cilat përkundër faktit që kanë natyrë hierarkike, rregullimi i tyre dhe shpërndarja e resurseve e mundëson ndikimin edhe nga poshtë.

Që të mund të zhvillohej koncepti i strukturimit ka qenë e nevojshme të dallohet sistemi nga struktura. Për dallim nga kjo e fundit, e cila manifestohet vetëm në rastet konkrete të ndërveprimit shoqëror të agjentëve në nivele mikroshoqërore, sistemi ka ekzistencë objektive dhe shtrihet përtej kapacitetit të agjentëve për ta njohur në hollësi atë. Sistemet shoqërore janë marrëdhënie të riprodhuara të individëve me kolektivitete dhe si të tilla janë të vendosura në kohë dhe hapësirë. Ndryshe nga struktura, e cila, ndër tjerash, karakterizohet edhe me ‘mungesë të subjektit’, në sisteme agjentët njerëzorë janë të përfshirë me aktivitetet e tyre të riprodhuara në kohë dhe hapësirë ku struktura është e implikuar në mënyrë të ripërsëritshme. Me fjalë tjera, struktura është tërësi e rregullave dhe resurseve të organizuara në mënyrë të përsëritshme dhe që ekziston virtualisht ‘jashtë kohës dhe hapësirës’, përpos në rastet e konkretizimit dhe koordinimit të saj si gjurmë e kujtesës. Ndërsa sistemi paraqet marrëdhëniet e riprodhuara ndërmjet aktorit dhe kolektiviteteve, të ndodhura në kohë dhe hapësirë. Ndërsa strukturimi paraqet kushtet që qeverisin riprodhimin e sistemit.

Një inovacion teorik i Giddens-it në përpjekjet e tij për të tejkaluar dualizmin ortodoks është edhe përfshirja e trajtimit të kohës dhe hapësirës në analizat shoqërore. Koha dhe hapësira janë përbërës esenciale, përkatësisht kategori ontologjike të formave të organizimit shoqëror. Shoqëritë nuk duhet dalluar nga këndvështrimi evolutiv si kalim nga trajta të thjeshta drejt atyre më të ndërlikuara, por nga aspekti i distancimit të kohës dhe hapësirës. Kështu për shembull, në shoqëritë moderne distancimi ndërmjet tyre sa vjen e bëhet më i theksuar për shkak të përparimit të formave të komunikimit të pa-fytyrë (faceless communication), i cili karakterizohet me mungesë të agjentëve në të njëjtën hapësirë. Kjo, për pasojë, e redukton intensivisht komunikimin fytyrë-me-fytyrë, i cili ka qenë kryesisht tipik për shoqëritë paramoderne.

Nga ana tjetër, për të njëjtin qëllim, pra tejkalimin e dualizmit ortodoks në Sociologji, Bourdieu zhvillon një mori konceptesh krejtësisht tjera, si habitus, fushë, hexis, doxa, dhuna simbolike, kapitali ekonomik, social, kulturor e simbolik, dija praktike etj. për t’i integruar në teorinë e tij të strukturalizmit konstruktivist. Për të ndarja e teorisë sociale ndërmjet Objektivizmit dhe Subjektivizmit ka prodhuar një mori problemesh dhe vështirësish metodologjike. Tejkallimin e kësaj ndarje, ai e sheh tek të menduarit relational dhe procesual, i cili i kundërvihet të menduarit substancialist dhe esencialist,

pasi që për të “realiteti shoqëror [...] shtrihet vetëm në relacione”. Rrjedhimisht, Bourdieu përpiquej për një unitet të gjallë dialektik ku “subjekti nuk ndahet nga objekti”, “qëllimet nuk ndahen nga shkaqet” dhe “reprezentimi simbolik nuk ndahet prej atij material”. Në aktivitetin kognitiv të mendjes ngjanë shkrirja epistemike e objektit në subjekt, gjë e cila e mundëson edhe shkrirjen ontologjike të subjektit në objekt. Kjo do të thotë që Bourdieu mëtonte të ndërtojë një ontologji holiste të relacionit, ku praktika shoqërore ka rol qendror në konstituimin e botës. Subjekti i përfshirë në praktikën shoqërore është bërës i botës, aq sa është edhe i bërë nga ajo. Mendja e subjektit është pasqyrim simbolik i botës së objekteve aq sa bota e objekteve është pasqyrim praktik i mendjes së subjektit. Në këtë mënyrë shpërbëhet dualizmi ontologjik i traditës së gjatë filozofike në kritikën e Bourdieu-s. Subjekti dhe objekti gjejnë unitetin e tyre dialektik në praktikën shoqërore, e cila nuk është veç politike e as vetëm epistemike, por të dyja bashkë.

Koncepti, me të cilin identifikohet koncepcioni i Bourdieu-s, është habitusi. Përmes tij evitohet nevoja e reduktimit të praktikës sociale si produkt të zgjedhjes individuale ose si rezultat të strukturave objektive. Ky reduksionizëm është lajthitje konceptuale, e cila shmanget përmes habitusit. Në këtë kuptim sjellja shoqërore nuk ka nevojë të mendohet as si produkt i strategjisë së vetëdijshme e as i determinimit mekanik. Kjo e shpërbën si mitin për subjektin e vetë-mjaftueshëm ashtu edhe “filozofinë intelektualocentrike”.

Përmes habitusit synohet përshkrimi i mënyrës se si kushtet objektive ose materiale të ekzistencës përbrendësohen në dispozitat subjektive. Është përbrendësim i strukturave të jashtme, që arrihet përgjatë trajektores jetësore të individit. Është strukturë përmes së cilës agjenti i prodhon mendimet dhe veprimet e tij, të cilat më pas bëhen pjesë e strukturave sociale. Thënë me gjuhën e Bourdieu-s, është “strukturë e strukturuar strukturuese”. Aq sa është i strukturuar nga bota sociale, habitusi edhe e strukturon atë. Përmes përvojave të së kaluarës të shndërruara në dispozita strukturuese, habitusi strukturon përvojat e të së tashmes, të cilat nga ana e tyre konstituojnë bazën për modifikimin e po atyre dispozitave. Pra, është ‘i strukturuar’ nga e kaluara dhe rrethanat e të së tashmes ndërsa është ‘strukturues’ ngase ndihmon në formësimin praktikave të së tashmes dhe të së ardhmes.

Bourdieu i atribuon habitusit forcë gjenerative, gjë e cila i shpërfaq “artin e zbulimit” si potencë e brendshme e tij. Kjo e bënë të mundshme shumësinë e praktikave shoqërore, të cilat kufizohen sipas fushës, kontekstit, dhe situatave të ndryshme shoqërore. Mirëpo, janë pikërisht këto hapësira, në raport me të cilët habitusi manifeston karakterin elastik të tij. Ai është sistem i mekanizmave të hapur, të cilët mund t’i nënshtrihen vazhdimisht përvojës dhe në të njëjtën kohë mund të transformohen prej saj. Varësisht prej fushës ku vepron habitusi i prodhon efektet përkatëse. Prandaj “habitusi nuk është *fatum*”.

Duke qenë mishërim i një konteksti të caktuar shoqëror, habitusi njëkohësisht është reflektim i formimit moral, vleror, intelektual, politik etj. të individit. Në këtë kuptim ai reflekton edhe origjinën klasore dhe atë të fushës. Me fjalët e Bourdieu-s, “gjendje të ndryshme shoqërore prodhojnë habituse të ndryshme”. Rrjedhimisht procesi i ngjizjes së habitusit është në fakt procesi i socializimit. Gjatë këtij procesi krijohet matriksi i perceptimeve, vlerësimeve dhe veprimeve të bartura nga habitusi. Përmes tyre arrihet realizimi i një morie pafundësisht të larmishme detyrash duke iu falënderuar mundësisë së transferimit analog të atyre “skemave interpretuese” nga njëra situatë në tjetrën, nga njëra përvojë në tjetrën. Përkundër kësaj mundësie të transferimit analog, habitusi ka tendencë konservatore duke përzgjedh ato situata dhe përvoja të mundshme, të cilat janë në funksion të forcimit të vetvetes dhe jo rrezikimit të saj. Këto tendencë konservatore të habitusit, që synojnë ruajtjen nga trazimi i historisë së objektifikuar në të, mirëmbajnë në raporte të ekuilibruara forcat shoqërore të fushës.

Prej depërtimeve teorike më interesante të Bourdieu-s janë edhe ato që lidhen me trupin, si memorizim fizik i kulturës. Teorizimin për trupin njerëzor Bourdieu e nxjerrë përmes ritematizimit antropologjik nga studimet e hershme etnografike të Kabiles në Algjeri. Ai polemizon ashpër me të gjitha vizionet intelektualiste për të, ngase stërtheksonin rolin e intelektit në socializimin e individit duke e përjashtuar krejtësisht trupin nga pjesëmarrja në lojërat shoqërore. Përkundrazi për Bourdieu-n, individët mësojnë më shumë përmes trupit se sa intelektit. Është formë e të mësuarit praktik dhe të pandërmjetësuar me format e intelektualizuara dhe diskursive. Kjo formë e të mësuarit mundëson zotërimin praktik, i cili nuk nënkupton domosdoshmërisht edhe zotërimin simbolik. Pra agjenti është tërësisht i aftë të prodhojë praktika të caktuara sociale, por jo

edhe medoemos t'i artikulojë ato përmes trajtave simbolike dhe diskursive. Nëpërmjet procesit të socializimit imitohen veprime konkrete dhe jo modele abstrakte. Këto veprime, në rregullsinë e përsëritjeve të tyre tek i socializuari transformohen në dispozita, të cilat konstituojnë identitetin e mëvonshëm social të agjentit. Ky proces nuk është mekanik por realizohet si praktikë e gjallë dhe e pandërmjetësuar me predikime të natyrës diskursive dhe simbolike. E tëra kalon nga praktika në praktikë. Hexis-i trupor, siç shprehet Bourdieu, i flet direkt funksioneve motorike të agjentit.

Në lojën e tij konceptuale, me qëllim të tëhollimit teorik të relacionit të individit me shoqërinë, Bourdieu përdorte edhe disa nocione tjera, si *doxa* dhe *illusio*. Me këto nocione ai përpigëj të nxjerrë në sipërfaqe mënyrën se si individi ingranohet në strukturat objektive të shoqërisë, duke i përjetuar si realitete të brendshme, të paimponuara dhe tërësisht legjitime. *Doxa* është keqkuptim të arbitrareve shoqërore, të përbrendësuar nga individët në trajta të dijeve praktike, besimeve të vetëkuptueshme etj. Është tërësi besimesh, që nuk kanë nevojë për sqarime diskursive e as të shndërrohen në dije eksplicite. Dhe këtu termi keqkuptim, nuk e ka kuptimin e përditshëm të fjalës, por është njëri prej nocioneve tjera qendrore të Bourdieu-s, përmes të cilave deshifrohen mënyrat e riprodhimit shoqëror. Keqkuptimi është proces, në të cilin agjentët janë të përfshirë në mënyrë konstante në ballafaqimin e tyre me botën.

Nga ana tjetër, botën shoqërore, në të cilën agjenti është i përfshirë, *illusio* e shfaq si legjitime. Përfshirjen e agjentit në lojë dhe kapjen e tij nga bota, ajo e paraqet si legjitime, si "lojë, që ia vlen të luhet" dhe se ajo është e rëndësishme për të. Është, siç shprehet Bourdieu, "relacion magjik me lojën". Ndërsa angazhimi në fushë, përkatësisht lojën e saj, është jorefleksiv pasi që agjenti i merr për të mirëqena vlerat dhe interesat që qarkullojnë brenda saj. Rëndësia dhe, në fakt, origjina e këtyre vlerave dhe interesave është relacionale. Ato nuk kanë vlerë në vetvete. Mirëpo, duke mos pyetur fare për rëndësinë e tyre, agjenti vetvetiu nxitet që të angazhohet për to. Dinamikat e fushës gjenerojnë në mënyrë të vazhdueshme forma të ndryshme të vlerave dhe interesave, për të cilat agjenti mendon se ia vlen të përkushtohet për to. Kështu karakteri arbitrar i tyre maskohet duke ua krijuar bindjen agjentëve se kërkesat e tyre janë personale dhe jo strukturore të gjeneruara nga dinamikat relacionale të fushës.

Në mirëmbajtjen e *doxa*-s, përpos *illusio*-s rol të rëndësishëm luan dhuna simbolike. Ajo ushtrohet në mënyrë indirekte përmes mekanizmave të ndryshëm kulturorë. Ajo manifestohet në rastet kur shtrëngimi realizohet përmes miratimit të të dominuarit, i cili për vlerësimin e situatës ka në dispozicion vetëm “instrumentet e dijes”, kategoritë e perceptimit ose taksonomitë, të cilat janë të formësuara nga dominuesit, përkatësisht ata që gëzojnë pushtetin. Lufta për të imponuar këto kategori është luftë për definimin e botës. E meqë kjo luftë zhvillohet përmes simboleve, rrjedhimisht kemi të bëjmë me luftë simbolike, përkatësisht luftë për ndryshimin dhe përkufizimin e rendit simbolik. Lufta individuale ose kolektive për klasifikim, e cila mëton të transformojë kategoritë e perceptimit dhe vlerësimin të botës shoqërore dhe, përmes kësaj, vetë botën shoqërore, në të vërtetë është dimension i harruar i luftës simbolike. Me fjalë tjera, dhuna simbolike fsheh arbitraritetin, duke e bërë të duket natyror edhe ‘habitusin’. Edhe privilegjet e një klase madje i bën të duken si të natyreshme.

Dhuna simbolike presupozon pushtetin simbolik, për të cilin zhvillohet luftë simbolike. Pjesë e kësaj lufte simbolike janë edhe vetë studiuesit shoqërorë, pikëpamjet e të cilëve ndërfiten në lojërat bërëse të botës. Pikëpamjet e tyre në kuadër të shkencave shoqërore janë vetëm njëra nga shumë perspektiva tjera, përmes të cilave shihet, por edhe bëhet, bota shoqërore. Edhe një mori perspektivash përfshihen në lojë, si shkencat natyrore, perspektivat folklorike, religjioze etj. Këto, me fjala tjera, janë diskurse, ligjërime, këndvështrime mbi botën shoqërore. Është diçka tjetër që intelektualët janë të verbuar me ideologjinë e tyre profesionale, e cila në fakt është armë për të dominuar në luftën për dominim intelektual dhe simbolik në jetën shoqërore. Prandaj, rivaliteti ndërmjet pikëpamjeve për botën është rivalitet për bërjen e botës. Prandaj lufta simbolike është luftë botë-bërëse.

Krahas koncepteve të lartcekura, veçanërisht habitusit, fusha është kategoria qendrore e teorisë së Bourdieu-s. Fusha është një hapësirë dinamike e konfliktit dhe konkurrencës, ku kapitale të ndryshme, si ekonomik, kulturor, social dhe simbolik, shfrytëzohen sipas nevojës nga agjentët. Ajo kuptohet edhe si lojë shoqërore, ku agjentët angazhohen me mundësi dhe kapitale të pabarabarta. Konkurrenca brenda fushës ndonëse bëhet për kapitalin kryesor, me të cilën identifikohet ajo, agjentët mund të përdorin edhe kapitale tjera në dispozicion. Lufta për kapital në fushë buron nga prirja për përmirësim

të vazhdueshëm të pozitës brenda saj, gjë që e dinamizon edhe vetë fushën. Pra, fushat nuk duhet të kuptohen si diçka statike. Ato mendohen relacionalisht dhe jo strukturalisht. Ky dinamizim e mundëson edhe transformimin e saj. Mirëpo, jo çdo herë kjo rezulton me transformim. Ngase në masë të madhe agjentët i përshtatin pritmëritë e tyre në lidhje me kapitalin, të cilin mund ta arrijnë në bazë të kufizimeve “praktike” të imponuara nga pozita e tyre brenda fushës. Për shkak të konkurrencës dhe pushtetit, shpërndarja e kapitalit në fushë është asimetrike.

Forcat transformuese brenda fushës gjithmonë prekin kufijtë e saj, të cilët vendosen nga ortodoksia e etabluar, përfaqësues të së cilës janë ata që gjenden në pozitë për të përcaktuar legjitimitetin e kufijve. E tërë dinamika, lufta, konkurrenca etj. brenda fushës zhvillohet sipas ‘logjikës specifike të fushës’. Kjo do të thotë që ato janë “relativisht autonome”, dhe si të tilla operojnë sipas logjikës së tyre të brendshme, ndonëse nganjëherë logjika e brendshme e fushës mund të ndikohet nga forcat e jashtme. E sa më shumë që kjo ndodhë, aq më e kërcënuar është autonomia e fushës.

Për të shpjeguar natyrën e fushës, Bourdieu e përdorë alegorinë e lojës, me të cilën nënkuptonte angazhimin serioz të lojtarëve në të duke harruar që janë thjesht në lojë dhe duke u përthithur tërësisht nga rrjedhat e saj. Për dallim nga loja, ku lojtarët futen me vetëdije, në jetën shoqërore agjenti lind në lojë, të cilën ai nuk e ka filluar dhe rregullat e së cilës nuk i ka krijuar. Ai lind në fusha shoqërore, të cilat konstituohen, objektifikohen dhe pavarësohen si rezultat i proceseve të gjata dhe të ngadalshme historike. Inkorporimi subjektiv i kësaj historie të objektifikuar konstituon habitusin e agjentit dhe, pra, përvojën personale të tij. Sa më i hershëm ingranimi në lojë dhe sa më intensive pjesëmarrja në të, padija për arbitraritetin e saj rritet ndërsa vetëdija për të zvogëlohet.

Ashtu siç është kuptuar nga lartë, kapitali është i lidhur ngushtë me fushën. Madje fusha s’mund të imagjinohet pa të, ngase kapitali është gjeneruesi i dinamikave brenda saj. Ai është mobilizuesi i ndërveprimit homologjik ndërmjet habitusit dhe fushës. Kapitali nuk ka vlerë në vete. Është arbitrar dhe merr formë, kuptim dhe vlerë vetëm në saje të raporteve intersubjektive. Njëjtë sikur vlerat, interesat etj. edhe kapitali ka origjinë, kuptim dhe peshë relacionale, të cilën e fiton përbrenda dinamikave të fushës. Karakteri ekskluzivisht relational i kapitalit, shpërfaqë “modalitetin fallik” të tij. Atij i

rritet vlera dhe kuptimi në një dinamikë të tillë sociale, ku interesimi për gjënë e poseduar nga individit vjen e bëhet gjithnjë e më i madh nga tjerët kur shohin interesimin e njëritjetrit për të njëjtën gjë. Por për botën shoqërore, strukturën, organizimin dhe funksionimin e saj nuk mund të flitet duke u bazuar vetëm mbi formën ekonomike të kapitalit. Në lojën teorike të tij Bourdieu futë edhe format tjera të kapitalit, si atë social, simbolik dhe kulturor. Të tre këto kapitale synojnë fshehjen e lidhjes së ngushtë me kapitalin ekonomik. Sa më e fshehur kjo lidhje dhe sa më e dukshme pavarësia e tyre nga kapitali ekonomik, aq më legjitim dhe më të fuqishëm duken. Për rrjedhojë dhe legjitimiteti i lojës shoqërore dhe fushës rritet.

Teoritë e Giddens-it dhe të Bourdieu-s janë mjaft të pasura konceptualisht. Pa asnjë dyshim, ato klasifikohen në teori kritike dhe emancipuese. Ato fillimisht janë kritike në raport me vetë traditën sociologjike, e më pas edhe në raport me realitetin e etabluar shoqëror. Këtu pa dilemë që Bourdieu vjen në shprehje shumë më tepër, pasi që ai flet haptazi për misionin politik të sociologjisë. Teoria e strukturimit dhe Habitusi, si konceptione kritike të shoqërisë, janë ngushtësisht të lidhura me emancipimin social të individit nga represioni i organizuar dhe i vazhdueshëm strukturor i shoqërisë i ushtruar mbi individin përmes, le të huazojmë gjuhën e Foucault, “pushtetit mikrofizik”. Në raport me traditën, të dy autorët mëtojnë tejkalimin e dualizmit ortodoks në sociologji, pasi që për ta kjo ndarje është false dhe e lajthitë mendimin sociologjik. Gjithsesi shumë prej koncepteve të këtyre autorëve janë rivlerësim i vetë historikut semantik të tyre dhe përshtatje në kornizat e reja teorike.

Me teorinë e habitusit, Bourdieu i mundëson agjencisë dhe strukturës të depërtojnë brenda njëra-tjetrës ndërsa Giddens-i me teorinë e strukturimit transcendon hendekun ndërmjet tyre. Si për Giddens-in ashtu edhe për Bourdieu-n, raporti ndërmjet agjencisë dhe strukturës është krejtësisht dialektik. Bota shoqërore është krijim i agentëve aq sa edhe ata janë krijim i saj. Agjenti, ndonëse i rrethuar, nuk është i determinuar, nga mjedisi shoqëror. Me praktikën e tij, ai madje edhe i ndryshon strukturat shoqërore, që e rrethojnë. Këto struktura riprodhohen përgjatë ndërveprimit social të shtrirë në kohë dhe hapësirë.

Në raport të veçantë teorik, në masë të madhe të ndryshëm, të dy autorët qëndrojnë edhe me Lévi-Strauss-in, përkatësisht konceptin e tij të strukturës. Në konceptimin e Lévi-Strauss-it, struktura nuk gëzon ndonjë status të veçantë ontologjik. Për të struktura ka karakter metodologjik dhe është “ontologjikisht neutral”. Është rindërtim modelor i realitetit empirik me qëllim të reprezentimit konceptual të tij. Ndryshe nga “strukturalizmi metodologjik” i Lévi-Strauss-it, te Giddens-i kemi “strukturalizmit ontologjik”, ku struktura ka ekzistencë virtuale, që shërben si “medium”, dhe njëkohësisht edhe “rezultat”, i veprimit. Ndërkaq Bourdieu i mbetet besnik kuptimit metodologjik të strukturës në traditën e Lévi-Strauss-it. Ajo që vihet në dukje në rikonceptimin e tij të strukturës është theksi i tij në rëndësinë e dallimit ndërmjet ‘modelit strukturor’ i konstruktuar nga studiuesi dhe ‘modelit praktik’ i përdorur nga agjentët në ndërveprimin e çdoditshëm shoqëror. Faktet e vëzhguara kanë nevojë për një model logjik, i cili do t’i jepte atyre kuptim dhe koherencë. Mirëpo duhet pasur kujdes, pra, që ky model nuk duhet të kuptohet si prodhues dhe organizues i praktikës shoqërore, por konstruktiv metodologjik i vëzhguesit për ta kuptuar atë.

Refleksiviteti përbën njërin nga tiparet kryesore të veprimit shoqëror për Giddens-in. Sipas Giddens-it agjenti reflekton mbi veprimet e veta, ndonëse kuptohet jo vazhdimisht, ngase ai pavetëdijshëm e kërkon sigurinë ontologjike, e të cilën ia garanton rutina. Refleksiviteti, tipar ky i lidhur ngushtë me modernitetin, karakterizohet me zgjerimin e mundësive të përdorimit të arsyes si dhe shpërbërjen e autoritetit të traditës. Përmes tij veprimet rimendohen në rrethana të reja ose në dritë të informatave të reja. Kjo i mundëson agjentit, që të bëhet i vetëdijshëm për rutinën e tij dhe kështu ajo që ishte e rrënjosur në nivel të vetëdijes praktike ose, me gjuhën e Bourdieu-s, në nivel të doxa-s, ngritët në nivel të vetëdijes diskursive. Gjithsesi, koordinimi racional dhe refleksiv i veprimit shoqëror të agjentit është shumë më i mundshëm në botën konceptuale të Giddens-it se sa në atë të Bourdieu-s. Tek ky i fundit, refleksiviteti nuk e ka këtë peshë teorike, për sa i përket raportit të agjentit me jetën e çdoditshme. Tek Bourdieu refleksiviteti ka karakter dytësor në kuptimin që individi nuk mund të reflektojë në mungesë të përvojës. Ai mund të reflektojë mbi përvojat e tij vetëm pasi t’i ketë jetuar dhe përjetuar ato. Kjo mënyrë e të menduarit refuzon çfarëdo arsye a prioristike, tejpervojësore dhe transcendentale, për shkak se ndërtohet mbi presupozimin se njeriu

është para se gjithash qenie praktike, vepruese përvojësore etj. Në këtë mënyrë, cogiton descartesiane Bourdieu e rrënjos thellë në praktikën dhe përvojën shoqërore. Praktikrat e caktuara shoqërore konstituojnë cogiton dhe jo anasjelltas.

E pavetëdijshmja është nocion që i përbashkon në shumë pika Giddens-in dhe Bourdieu-n. Habitusi tek Bourdieu përmban një mori aspektesh të së pavetëdijshmes. Ai etimologjikisht bartë edhe kuptimin e shprehisë dhe operon në masë të madhe në trajtë të pavetëdijshme. Ndërsa Giddens-i e përdorë nocionin e rutinës, si formë e tillë e praktikës, që e dominon jetën shoqërore të individit dhe që operon në nivel të vetëdijes praktike dhe vetë të pavetëdijshmes. Përpos rutinës, Giddens-i e përdorë edhe nocionin e vetëdijes praktike, të cilit i korrespondon doxa e Bourdieu-s. Vetëdija praktike është formë e dijes së nënkuptueshme dhe të vetëkuptueshme, ndërsa doxa është tërësi e besimeve shoqërore. Që të dyja nuk artikulojnë në trajtë diskursive e as nuk shndërrohen në dije eksplicite. Që të dy nocionet i referohen pranimit dhe zotërimit praktik të situatave shoqërore.

Bourdieu ashtu sikurse edhe Giddens-i i referohen gjuhës për të ilustruar raportin që agjenti ka me botën shoqërore, në të cilën ai vepron. Ajo çfarë agjenti din nga gjuha, në masë të madhe është dije praktike. Ky krahasim vë në dukje pretendimin sipas të cilin raporti i gjuhëtarëve profesionistë me gjuhën, është i njëjtë me raportin e shkencëtarëve shoqërorë me agjentët e përfshirë në realitetin shoqëror. Të dyja palët për mision kanë demistifikimin e strukturave të nëntëshme gjuhësore, përkatësisht shoqërore, që qeverisin me jetën sociale.

Në konceptcionin e Bourdieu-s, hapësirën e lirisë së agjentit duhet kërkuar ndërmjet fushës, si histori e objektifikuar në trajta të ndryshme institucionale dhe habitusit, si histori e inkarnuar në trup në formë të dispozitave të qëndrueshme. Hapësira ndërmjet këtyre dy llojeve të shoqërores, mund të konsiderohet si hapësirë e lirisë së agjentit. Identifikimi i kësaj hapësire, e cila është vazhdimisht në lëvizjes, është mision i sociologjisë. Po ashtu, për Giddens-in, sociologjia mëton t'i vë në pah kufijtë e etabluar socialë, për t'i bërë të qasshëm për depërtimin kognitiv të agjentit. Natyra dhe qëndrueshmëria këtyre kufijve është detyrë e shkencave shoqërore.

Në pikëpamjet e të dy autorëve, praktika zë vend të rëndësishëm, pasi që ajo është e pranishme në riprodhimin e vazhdueshëm të shoqërisë. Sipas këtyre pikëpamjeve

praktika nuk është e rastit. Ajo është e organizuar dhe e vazhdueshme me tendenca drejt rutinizimit. Pasi ta përvetësojë, agjenti nuk reflekton mbi të. Reagimi ndaj praktikës nuk është refleksiv por i shprehisë.

Konceptet, me të cilat operojnë Giddens-i dhe Bourdieu funksionojnë në mënyrë koherente përbrenda teorive të tyre, por nganjëherë nuk korrespondojnë tërësisht në kuptimin e funksioneve që kanë si dhe çështjeve dhe veprimeve, të cilat mëtojnë t'i përshkruajnë. Për shembull, rregullat tek Giddens-i nuk janë të njëjta me dispozitat e habitusit tek Bourdieu ashtu sikurse nuk janë të njëjta as resurset me kapitalin, pa çka se, përmes tyre, të dy autorët mëtojnë të shpjegojnë sjelljen e agjentit në jetën shoqërore. Sjelljet e agjentit në jetën shoqërore varen prej raportit që ai ka me strukturën, si të përbërë nga rregullat dhe resurset. Ajo që i përplotëson resurset tek Giddens-i është 'stoku i dijes' (Schütz), përkatësisht 'dija e përbashkët', siç e quan vetë ai. Në botën teorike të Giddens-it, agjenti pavetëdijshëm i referohet në mënyrë të vazhdueshme këtij stoku për të vepruar në situatat shoqërore. Kjo nuk do të thotë që agjenti nuk është refleksiv përgjatë kursit të veprimit por referimi i tij ndaj këtij stoku të dijes është i pavetëdijshëm. Në këtë "dije të përbashkët" janë të depozituara jo vetëm njohuritë e nevojshme kulturore, vlerore dhe normative por edhe vëllimi gjuhësor, e të cilat janë referencë konstante për agjentin.

Ekziston një korrespondencë semantike ndërmjet habitusit të Bourdieu-s dhe dualitetit të strukturës të Giddens-it. Natyra duale e strukturës në fakt i korrespondon karakterit dual të habitusit. Tek Giddens-i, struktura ka funksion të dyfishtë: pra ajo edhe kufizon por edhe mundëson veprimit e agjentit. Ky i fundit i referohet 'stokut të dijes' përmes skemave të interpretimit. Tek Bourdieu, habitusi në cilësinë e "strukturës së strukturuar strukturuese", po ashtu është kufizues aq sa edhe mundësues. Ato janë të ndërtuara në mjedise dhe kushte të caktuara shoqërore, për t'u shndërruar vetë në mjedise të prodhimit të praktikave tjera shoqërore. Ato janë të strukturuar nga strukturat shoqërore dhe njëkohësisht janë strukturuese të atyre strukturave. Përmes 'dualitetit të strukturës' Giddens-i mëton të tregojë se aktivitetet shoqërore në mënyrë të vazhdueshme rikonstituojnë rrethanat, në të cilat ato janë krijuar më herët. Rikonstituimi megjithatë nuk është riprodhim. Është modifikim konstant, sado i vogël që është, i kushteve objektive të realitetit shoqëror. Ndërsa tek Bourdieu, habitusi është i prirë t'i riprodhojë kushtet, në të

cilat është prodhuar. Ai arrin t'i riprodhojë saktësisht kushtet objektive vetëm në ato situata, rrethanat e të cilave janë identike me kushtet fillestare, në të cilat është prodhuar habitusi.

Përkitazi me mënyrën e teorizimit të dispozitave dhe skemave gjenerative nga Giddens-i dhe Bourdieu, ekziston një dallim fundamental. Për të parin, rregullat, resurset dhe 'dija e përbashkët' ekzistojnë impersonalisht dhe kanë "ekzistencë virtuale", ndërsa për të fundit, ato janë të trupëzuara. Megjithëse habitusin e quan si "sistem virtualiteti", i cili shpalos veten vetëm në raport me situatat konkrete, gjë që të kujton në hollësi realitetin virtual të strukturës, Bourdieu megjithatë nuk flet për ndonjë status të veçantë ontologjik të habitusit me dispozitat dhe skemat gjenerative të tij, e as për ndonjë ekzistencë impersonale të tyre. Ato, pra, për të janë thjesht të trupëzuara, si *hexis*.

Me konceptcionet e tyre, Giddens-i dhe Bourdieu, synojnë një ontologji të re shoqërore. Secili prej tyre përfundon në pozicione të veçanta epistemike: Giddens-i duke e hipostazuar agjentin si subjekt të mëvetësishëm ontologjik, reflektiv dhe të aftë për të bërë diferencën në kursin e veprimit, ndonëse nuk është e thënë që gjithmonë të jetë kështu, ndërsa Bourdieu duke e shkrirë subjektin në habitus, si botë e konstruktuar në mënyrë relacionale në raport me fushën, historinë objektive të saj si dhe historinë subjektive të agjentit. Në këtë mënyrë, Giddens-i na del si teoricien që e përpunon një ontologji të agjentit, ndërsa Bourdieu teorizon për një ontologji të relacionit.

Konceptcionet teorike të Giddens-it, e sidomos të Bourdieu-s, duhet të kuptohen si reagime diskursive ndaj formave moderne të pabarazisë sistemike. Në shkencat shoqërore, më konkretisht tek Sociologjia, ata shohin mundësinë e kritikës së rrënjëve të dominimit shoqëror dhe në përputhje me këtë edhe potencialin emancipues të tyre. Për Bourdieu-n, Sociologjia do të ishte destabilizuese e dijeve të sigurta doksike, përmes të cilave individët e vështrojnë botën dhe prapa të cilave fshihen mekanizmat e pushtetit. Ndërsa për Giddens-in hermeneutika e dyfishtë i ngjason një inxhinieringu diskursiv, i cili në mënyrë të vazhdueshme e reformon raportin njerëzve me shoqërinë.

Përpyekja për të konceptualizuar në mënyrë abstrakte problemin e raportit të individit me shoqërinë, agjencisë me strukturën, subjektit dhe objektit etj. duket se është e destinuar të dështojë. Është si të thuash t'i gjesh zgjidhje teorike tërë problemeve të

derisotme historike dhe sociologjike, përkatësisht dilemave të moçme filozofike që lidhen me lirinë dhe determinizmin. Realiteti empirik ofron shembuj të pafund se individi dhe shoqëria janë në një raport të pashkëputur dialektik. Ato konstituohen në vazhdimësi nga njëra-tjetra dhe rrjedhimisht nuk mund të veçohen si entitete të pavarura. Individët lindin përbrenda strukturave paraekzistuese shoqërore edhe mënyra se si ata reflektojnë për mjedisin e tyre kulturor është e formësuar nga ato. Në këtë kuptim, si refleksiviteti ashtu edhe agjencia e individit, janë të formësuara, përkatësisht të konstruktura, sipas parakushteve kulturore, të cilat ai nuk i zgjedh.

Përpjekja për të ndërtuar një metadiskurs ose metagjuhë, që qëndron si arbitër diskursiv në raport me perspektivat e ndryshme për botën veçse do të rezultojë me një formë tjetër të kombinuar e diskursit. Rrjedhimisht çdo përpjekje për të rrokur teorikisht botën përfundon duke e ndryshuar atë praktikisht. Andaj pashmangshmërisht të gjitha diskurset bëhen pjesë e “luftës simbolike”, si “luftë botë-bërëse”. Kjo ndodhë për shkak se gjuha nuk është medium neutral, por ndërhyrje praktike e pashmangshme në realitetin empirik. Kjo e dinamizon raportin ndërmjet studiuesit dhe shoqërisë, duke ia pamundësuar atij që ta ketë një pamje të plotë të saj. Kur ai mendon se ka arritur ta kapë konceptualisht rrjedhën dinamike të shoqërisë, vetë kapja është ndërhyrje në rrjedhë dhe për pasojë ai tashmë gjendet në një rrjedhë tjetër, e cila bëhet gjithnjë e më e komplikuar. Në këtë kuptim, jeta shoqërore, ndër tjerash, është akumulim i pandalshëm i ndërhyrjeve të shumta diskursive nga agjentët shoqërorë.

Një aspekt tjetër konsiston pikërisht tek gjuha dhe karakteri i saj i kufizuar për të shprehur diçka të tillë tejet komplekse. Vetë termet me të cilat operohet për të adresuar këtë çështje, kanë historikun e tyre semantik. Ky historik sfidon çfarëdo përpjekje për të përkufizuar agjencinë dhe strukturën në trajta teorike, universalisht të vlefshme. Vetë nocioni i strukturës dhe historiku i saj semantik është shembull ilustrativ. Pra, është pikërisht natyra polisemike e gjuhës dhe historiku i bujshëm semantik i nocioneve, që i rezistojnë çfarëdo përpjekje për të krijuar një teori gjenerale për këtë problem (meta)teorik.

Në pjesën e tretë të disertacionit argumentuam se të thuash që struktura dhe habitusi janë kufizuese dhe mundësuese, siç pretendojnë Bourdieu dhe Giddens-i, nuk

është zgjidhje teorike e problemit. Ngase pyetja që mbetet pa përgjigje teorikisht është se deri në ç'masë ato janë kufizuese dhe në ç'masë janë mundësuese. Dhe kjo gjithmonë mbetet për t'u argumentuar në nivele empirike. Kjo edhe është arsyeja pse agjencia dhe struktura duhet të kundrohen si ndryshore metodologjike dhe jo entitete fikse ose esenca ontologjike. Sa mund të konsiderohet një veprim si agjenci, pra si forcë që kontribuon në transformimin e rendit shoqëror, mbetet vetëm empirikisht e vëzhgueshme dhe e diskutueshme, por jo edhe teorikisht e konceptualizueshme në trajtë të nocioneve universale ose metateorike.

Përndryshe, kjo çështje mbetet apori sociologjike që nuk ka zgjidhje dhe problem metateorik që për nga pesha është i papërfillshëm në krahasim me preokupimet e sotme të Sociologjisë. Veç kësaj, problemi i raportit të njeriut me shoqërinë, sociologjikisht i tematizuar si raport individ – shoqëri, agjenci – strukturë, mikro – makro etj. është problem i hershëm filozofik vetëm se i transfiguruar në trajtë sociologjike. Është fantazma metafizike e lirisë dhe determinizmit që Sociologjisë do të vazhdojë t'i qëndrojë mbi kokë.

LITERATURA

Burimet parësore:

I. BOURDIEU

- (1968) ‘Structuralism and Theory of Sociological Knowledge’, *Social Research*, 35(4): 681-706.
- (1976) ‘The school as a conservative force: scholastic and cultural inequalities’ në: R. Dale, G. Esland & M. Macdonald (Eds) *Schooling and capitalism* (London, Routledge and Kegan Paul).
- (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986), ‘The forms of capital’, në Richardson, John G., *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press.
- (1988) *Homo Academicus*, Stanford: Stanford University Press.
- (1990) *In Other Words Essays Toward a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press.
- (1990) *The Logic of Practice*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1991a) *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.
- (1991b) *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford: Stanford University Press.
- (1993), *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, ed. Johnson, Randal, Cambridge: Polity Press.
- (1996 [1989]) *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.
- (1996 [1992]) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford: Stanford University Press.
- (1997), ‘Passport to Duke’, *Metaphilosophy*, 28 (4): 449–455.
- (1998 [1994]) *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.
- (2000) *Pascalian Meditation*, Stanford: Stanford University Press.

- (2015 [1981]) ‘Man and machines’, në Cicourel, Aaron dhe Knorr-Cetina, K. (eds) *Advances in Social Theory and Methodology*. London: Routledge.
- dhe Chamboredon, Jean-Claude dhe Passeron, Jean-Claude (1991 [1968]) *The Craft of Sociology, Epistemological Preliminaries*, Walter de Gruyter: New York.
- dhe Chartier, Roger (2015) *The Sociologist and the Historian*, Cambridge: Polity Press.
- dhe Wacquant, Loïc (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.

II. GIDDENS-i

- (1971) *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1976/1993) *New Rules of Sociological Method* (bot. i 2), Stanford: Stanford University Press.
- (1977) *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchison.
- (1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan.
- (1981) *A contemporary critique of contemporary materialism. Power, Property and the State*, Vol. 1, Basingstoke: Macmillan.
- (1982) *Profiles and Critiques in Social Theory*, Berkeley: University of California Press.
- (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press.
- (1990) *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- (2011 [1991]) ‘Structuration theory: past, present and future’ në Bryant G.A., Christopher dhe Jary, David, *Giddens’ Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, New York: Routledge.
- (2015 [1981]) ‘Agency, institution, and time-space analysis’, në Cicourel, Aaron dhe Knorr-Cetina, K. (eds) *Advances in Social Theory and Methodology*. London: Routledge.

Burimet dytësore:

I. LIBRA

- Adorno, Theodor W. dhe Horkheimer, Max (2009) *Dialektika e Iluminizmit*, Tiranë: ISP & Dita 2000.
- Alasuutari, Pertti (2004) *Social Theory and Human Reality*, London: Sage.
- Allan, Kenneth (2014) *The Social Lens. An Invitation to Social Theory and Sociological Theory*, London: Sage.
- Bauman, Zigmund (1990), *Thinking Sociologically*, Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zigmund (1998) *Work, consumerism and the new poor*, Buckingham: Open University Press.
- Beck, Ulrich (1992) *Risk society: Towards a new modernity*, London: Sage.
- Bhaskar, Roy (2005 [1979]) *The Possibility of Naturalism A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, London: Routledge.
- Brubakers, Rogers (1993) ‘Social Theory as habitus’, në Craig Calhoun, Edward LiPuma, & Moishe Postone (Eds.), *Bourdieu: Critical perspectives* (ff. 212-234), Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Bryant G.A., Christopher ‘The dialogical model of applied sociology’, në Bryant G.A., Christopher dhe Jary, David (2011 [1991]) *Giddens’ Theory of Structuration*, (New York: Routledge, [1991] 2011).
- Bryant, Christopher & Jary, David, ‘Coming to terms with Anthony Giddens’, në Bryant G.A., Christopher dhe Jary, David (2011 [1991]) *Giddens’ Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, New York: Routledge.
- Bryant, Christopher G.A. dhe Jary, David (2001) ‘Anthony Giddens: a Global Social Theorist’, në Christopher G.A. Bryant dhe David Jary (eds.) *The Contemporary Giddens. Social Theory in a Globalizing Age*, New York: Palgrave.
- Bryant, Christopher G.A. dhe Jary, David (2001) ‘The reflexive Giddens: Christopher G.A. Bryant dhe David Jary in Dialogue with Anthony Giddens’, në Christopher G.A. Bryant dhe David Jary (eds.) *The Contemporary Giddens. Social Theory in a Globalizing Age*, New York: Palgrave.

- Burawoy, Michael & Von Holdt, Karl (2012) *Conversations with Bourdieu, The Johannesburg Moment*, Johannesburg: Wits University Press.
- Calhoun, Craig (1993) ‘Habitus, Field and Capital’, në Craig Calhoun, Edward LiPuma, & Moishe Postone (Eds.), *Bourdieu: Critical perspectives* (ff. 61-88), Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Calhoun, Craig (1995) *Critical Social Theory*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Calhoun, Craig (2013) ‘For the social history of the present: Pierre Bourdieu as historical sociologist’, në Gorski, Philip S. (ed.) *Bourdieu and Historical Analysis. Politics, history, and culture*. Durham: Duke University Press.
- Calhoun, Craig, Edward Lipuma dhe Postone Moishe (Red.) (1993) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity Press.
- Calhoun, *Placing Bourdieu in context*, <http://www.nyu.edu/classes/bkg/objects/calhoun.doc>
- Craib, Ian (1992) *Anthony Giddens*, London: Routledge.
- Craig, Edward (1998) *Routledge encyclopedia of philosophy*, London: Routledge.
- Deer, Cécile (2010) “Doxa”, në Michael Grenfel, *Pierre Bourdieu, Key Concepts*, Durham: Acumen.
- Deer, Cécile (2010) “Reflexivity”, në Michael Grenfel, *Pierre Bourdieu, Key Concepts*, Durham: Acumen.
- Fowler, Bridget (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory. Critical Investigation*, London: Sage.
- Fowler, Bridget (2011) ‘Pierre Bourdieu: Unorthodox Marxist?’, në Simon Susen dhe Bryan S. Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu* (fv. 33-57), London: Anthem Press.
- Harker, Richard K, Cheleen Mahar dhe Chris Wilkes (Red.) (1990) *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, New York: St. Martin's Press.
- Hodgkiss, Philip (2001) ‘The Intersecting Paths of Critical Relations: Multiple Realities, the Inner Planet and three-dimensional worlds’, në López, José dhe Potter, Gerry (eds.) *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism* (ff. 40-50), London: The Athlone Press.

- Jenkins, Richard (2006) *Pierre Bourdieu*, Taylor & Francis e-Library.
- Joas, Hans dhe Knöbl, Wolfgang (2011) ‘Between Structuralism and Theory of Practice, The Cultural Sociology of Pierre Bourdieu’, në Susen Simon dhe Bryan S. Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu* (fv. 1-32), London: Anthem Press.
- Johnson, Doyle Paul (2008) *Contemporary Sociological Theory: An Integrated Multi-Level Approach*, Lubbock, TX: Springer.
- Kaspersen, Lars Bo (2000 [1995]) *Anthony Giddens, An Introduction to a Social Theorist*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Knorr-Cetina, Karin D. (2015 [1981]) ‘Introduction: The micro-sociological challenge of macro-sociology: towards a reconstruction of social theory and methodology’, në Cicourel, Aaron dhe Knorr-Cetina, K. (eds) *Advances in Social Theory and Methodology*. London: Routledge.
- Layder, Derek (2006 [1994]) *Understanding Social Theory*, London: Sage.
- Lévi-Strauss, Claude (1963) *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Lippuner, Raum dhe Werlen, Benno (2009) ‘Structuration Theory’, në *International Encyclopedia for Human Geography*, vëll. 11, Elsevier.
- Loyal, Steven (2003) *The Sociology of Anthony Giddens*, London: Pluto Press.
- Marcuse, Herbert (2006) *Njeriu njëdimensional*, Tiranë: Plejad.
- Marx, Karl dhe Engels, Friedrich (1975) ‘Tetëmbëdhjetë brymeri i Lui Bonapartës’, në *Vepra të zgjedhura I*. Tiranë: 8 Nëntori.
- Maton, Karl (2008) ‘Habitus’, në Michael Grenfell (Ed.), *Pierre Bourdieu Key Concepts* (fv. 49-65), Durham: Acumen.
- McCarthy, Thomas (1985 [1978]) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: The MIT Press.
- Mills, C. Wright (1959) *The Sociological Imagination*, Oxford: Oxford University Press.
- Moore, Robert (2010) “Capital”, në Michael Grenfel, *Pierre Bourdieu, Key Concepts*, Durham: Acumen.
- Mouzelis, Nicos (2005 [1995]) *Sociological Theory. What Went Wrong. Dagnosis and Remedies*. London: Routledge. Taylor & Francis e-Library.

- Mouzelis, Nicos (2008) *Modern and Postmodern Social Theorizing. Bridging the divide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parker, John (2009) *Structuration*, New York: Open University Press.
- Pauketat, Timothy (2000). ‘The tragedy of the commoners’, në Marcia-Anne Dobres and John Robb (eds.), *Agency in Archaeology*. London: Routledge. fq. 113–129.
- Paulle, Bowen, Heerikhuizen, Bart van dhe Emirbayer, Mustafa (2011) ‘Elias dhe Bourdieu’, në Simon Susen dhe Bryan S. Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu* (ff. 145-172), London: Anthem Press.
- Porpora, Douglas V. (2015) ‘Why Don’t Things Change? The Matter of Morphostasis’, në Margaret S. Archer (ed) *Generative Mechanisms Transforming the Social Order*, New York: Springer.
- Postone, Moishe, LiPuma, Edward, & Calhoun, Craig (1993) ‘Introduction: Bourdieu and social theory’, në Craig Calhoun, Edward LiPuma, & Moishe Postone (Eds.), *Bourdieu: Critical perspectives* (ff. 1-13), Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Randal Johnson (1993) ‘Pierre Bourdieu on Art, Literature and Culture’, në Randal Johnson (ed.) *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Cambridge: Polity Press. (1-25).
- Ritzer, George (2011) *Sociological Theory* (bot. i 8-të), New York: McGraw-Hill.
- Robbins, Derek (2008) ‘Theory of Practice’, në Michael Grenfell (Ed.), *Pierre Bourdieu Key Concepts*. Durham: Acumen.
- Robins, Derek (1991) *The Work of Pierre Bourdieu. Recognizing Society*, Boulder: Westview Press.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Schatzki, Theodore (2001) ‘Introduction: Practice Theory’, në Theodore Schatzki, Karin Knorr Cetina dhe Eike von Savigny (eds), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London: Routledge.
- Seidman, Steven (2013) *Contested Knowledge, Social Theory in the Postmodern Era* (bot. i 5-të), Oxford: John Wiley & Sons.

- Seidman, Steven dhe Alexander, Jeffrey C. (2008 [2001]) ‘Introduction’ në Steven Seidman dhe Jeffrey C. Alexander (Eds.), *The New Social Theory Reader* (1-32). New York: Routledge.
- Sewell Jr., William H. (2005) *Logics of history. Social Theory and Social Transformation*, Chicago: The Chicago University Press.
- Stones, Rob (2005) *Structuration Theory*, New York: Palgrave Macmillan.
- Susen, Simon dhe Turner, Bryan (2011) “Introduction: Preliminary Reflections on the Legacy of Pierre Bourdieu” në Simon Susen dhe Bryan Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu*, London: Anthem Press.
- Swartz, David (1997) *Culture and Power The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Tarifa, Fatos (2013) ‘Parathënia’, në Anthony Giddens, *Pasojat e Modernitetit*. Tiranë: UET.
- Tucker, Jr, Kenneth H. (1998) *Anthony Giddens and Modern Social Theory*, London: Sage.
- Turner, Bryan (2011) ‘Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion’, në Susen Simon & Bryan S. Turner, *Legacy of Pierre Bourdieu* (ff. 223-245), New York: Anthem Press.
- Thompson, John B. (1989) ‘The theory of structuration’, në David Held & John B. Thompson (Eds.), *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics* (pp. 56–77). New York: Cambridge University Press.
- Urry, John (2011 [1991]) ‘Time and Space in Gddens’ Social Theory’, në Christopher G.A. Bryant dhe David Jary (eds.), *Giddens’ Theory of Structuration. A Critical Appreciation*, New York: Routledge.
- Vandenberghe, Frédéric (2006) ‘The age of epigones: Post-Bourdieuian social theory in France’ në Gerard Delanty (ed.) *Handbook of Contemporary European Social Theory*. London: Routledge.
- Varela, Charles R (2001) ‘The Ethogenics of Agency and Structure: A Metaphysical Problem’, në López, José dhe Potter, Gerry (eds.) *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism* (ff. 63-71), London: The Athlone Press.

- Wacquant, Loïc (2011) ‘Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and its Cracks’, në Simon Susen dhe Bryan S. Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu* (ff. 91-109), London: Anthem Press.
- Webb, Jen, Tony Schirato dhe Geoff Danaher (2002) *Understanding Bourdieu*, Allen&Unwin.
- Weber, Max (1968) *Economy and Society*. New York, Bedminster Press.
- Zeitlin, Irving (1996) *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Ed. 8. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

II. REVISTA

- Adkins, Lisa (2003) ‘Reflexivity: Freedom or habit of gender?’ *Theory, Culture and Society*, 20(21):21–42.
- Ahearn, Laura M., (2001) ‘Language and Agency’, *Annual Review of Anthropology*, 30: 109-137.
- Akram, Sadiya (2012) ‘Fully Unconscious and Prone to Habit: The Characteristics of Agency in the Structure and Agency Dialectic’, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 43(1):45-65.
- Archer, Margareth. S. (1982) ‘Morphogenesis versus Structuration: On Combining Structure and Action’, *British Journal of Sociology*, 4, 455-483.
- Bourdieu, Pierre (1991 [1971]) ‘Genesis and Structure of the Religious Field’, *Comparative Social Research*, 13: 1–44.
- Callinicos, Alex (1985). ‘Anthony Giddens: A Contemporary Critique’. *Theory and Society*, 14: 133-166.
- Callinicos, Alex (1999) ‘Social theory put to the test of politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens’, *New Left Review*, 1(236): 77-102.
- Camic, Charles (1999) ‘Review: Anthony Giddens: The Last Modernist’, *American Journal of Sociology*, 105(2): 536-538.
- Campbell, Collin (2009) ‘Distinguishing the Power of Agency from Agentic Power: A Note on Weber and the "Black Box" of Personal Agency’, *Sociological Theory*, 27:407-419.

- Dornan, Jennifer L. (2002) ‘Agency and Archaeology: Past, Present, and Future Directions’, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 9(4):303-329.
- Fuchs, Christian (2003) ‘Some implications of Pierre Bourdieu's works for a theory of social selforganization’, *European Journal of Social Theory*, 6(4):387-408.
- Fuchs, Stephan (2001) ‘Beyond Agency’, *Sociological Theory*, 19(1):24–40.
- King, Anthony (2000) ‘Thinking with Bourdieu against Bourdieu: a ‘practical’ critique of the habitus’, *Sociological Theory*, 18, 417–433.
- King, Anthony (2009) ‘Overcoming Structure and Agency: Talcott Parsons, Ludwig Wittgenstein and the Theory of Social Action’, *Journal of Classical Sociology*, 9(2): 260-288.
- King, (2010) ‘The odd couple: Margaret Archer, Anthony Giddens and British social theory’, *British Journal of Sociology*, 61: 253-260.
- Kivinen, Osmo and Piironen, Tero (2006) ‘Toward Pragmatist Methodological Relationalism: From Philosophizing Sociology to Sociologizing Philosophy’, *Philosophy of the Social Sciences*, 36(3): 303-329.
- Lizardo, Omar (2010) ‘Beyond the antinomies of structure: Levi-Strauss, Giddens, Bourdieu, and Sewell’, *Theory and Society*, 39 (6):651-688.
- Loyal, Stevens dhe Barnes, Barry (2001) ““Agency” as a Red Herring in Social Theory’, *Philosophy of the Social Sciences*, 31(4): 507-524.
- Maton, Karl (2003) ‘Reflexivity, Relationism, & Research. Pierre Bourdieu and the Epistemic Conditions of Social Scientific Knowledge’, *Space and Culture*, 6(2):52-65.
- Mennell, Stephen (2010) ‘Concluding remarks. History, sociology, theory and the fallacy of misplaced abstractness’, *Journal of History and Sociology*, 1: 112-138.
- McBrier, Debra B., & Wilson, George (2004) ‘Going down? Race and downward occupational mobility for white collar workers in the 1990s’. *Work and Occupations*, 31(3): 283–322.
- Morrison, Keith (2005) ‘Structuration Theory, Habitus and Complexity Theory: Elective Affinities or Old Wine in New Bottles?’, *British Journal of Sociology of Education*, 26(3): 311-326.

- Parker, John (2006) ‘Structuration's Future?’, *Journal of Critical Realism*, 5(1): 122-138.
- Porpora, Douglas V. (1989) ‘Four concepts of social structure’, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 19(2):195-211.
- Reay, Diane (2004) 'It's all becoming a habitus: beyond the habitual use of habitus in educational research’, *British Journal of Sociology of Education*, 25(4): 431-444.
- Sallaz, Jeffrey J. dhe Zavisca, Jane (2007) ‘Bourdieu in American Sociology, 1980–2004’, *Annual Review of Sociology*, 33:21–41.
- Sewell Jr., William H. (1992) ‘A theory of Structure: Duality, agency, and transformation’, *The American Journal of Sociology*, 98(1): 1-29.
- Stones, Rob (2001) ‘Refusing the realism-structuration divide’, *European Journal of Social Theory*, 4(2): 177–197.
- Urry, John (1986) ‘Review of Constitution of Society’, *Sociological Review*, 34: 434-437.

III. LINÇE

- The Sokweh, (13 September 2013), “Sociology is a martial art 2002 Bourdieu 1/10”. <https://www.youtube.com/watch?v=9PCp9oKPRw>. [qasur më 6 Qershor 2017].
- The Monthly Video, (2 Maj 2013), “Key Thinkers: Ghassan Hage (p2) on Pierre Bourdieu”. https://www.youtube.com/watch?v=AfBiw9F_oUw. [qasur më 10 Korrik 2017].