

CARL SCHMITT

KONCEPTI I POLITIKES



CARL SCHMITT

KONCEPTI I POLITIKES

Përktheu: Ino Gramozi

Redaktoi: Juxhin Halo

© Botimet BRERORE

brerore@outlook.com

2024

**Në kujtim të mikut tim, August Shatz
të Mynihut, i cili ra më 28 gusht të
vitit 1917, në sulmin ndaj Monselulit**

1

Koncepti i shtetit e parakupton konceptin e politikës.

Sipas përdorimit gjuhësor të kohëve të fundit, shteti është statusi politik i një populli të organizuar në një njësi territoriale të mbyllur. Kjo nuk është asgjë më shumë se një parafrazë e përgjithshme, jo një përkufizim i shtetit. Meqenëse këtu kemi të bëjmë me natyrën e politikës, një përkufizim i tillë është i paarsyeshëm. Mund të lihet si një çështje e hapur ajo çka është shteti në thelbin e tij – një makineri apo një organizëm, një person apo një institucion, një shoqëri apo një komunitet, një ndërmarrje apo një koshere bletësh, ndoshta mund të jetë edhe një urdhër procedural bazik. Përkufizime dhe imazhe të tilla lypin shumë interpretime, kuptime, ilustrime e strukturime, dhe kjo është arsyeja se pse nuk mund të përbëjnë një pikënisje të përshtatshme për një deklaratë të thjeshtë dhe elementare.

Në kuptimin e tij të drejtpërdrejtë dhe në aspektin e shfaqjes së tij përgjatë historisë, shteti përbën një entitet specifik të një populli të caktuar. *Vis-à-vis* (përballë)

Ilojeve të shumta të entiteteve që mund të imagjinohen, në rastet vendimtare ai është autoriteti më i lartë i mundshëm. Për momentin nuk është e nevojshme të thuhet më shumë mbi këtë temë. Të gjitha karakteristikat e këtij imazhi të entitetit dhe njerëzve e marrin kuptimin e tyre nga tipari i mëtejshëm dallues i politikës dhe bëhen të pakuptueshme në momentin që keqkuptohet natyra e politikës.

Rrallëherë gjen një përkufizim të qartë të politikës. Zakonisht kjo fjalë përdoret me konotacion negativ, në kontrast me shumë ide të tjera të ndryshme nga ajo, si për shembull në antiteza të tilla si politika dhe ekonomia, politika dhe morali, politika dhe ligji; madje edhe brenda ligjit ka përsëri politikë dhe të drejtë civile,¹ e kështu me radhë. Si arsye e konfrontimeve të tilla të cilat janë negative dhe shpesh herë edhe polemike, zakonisht bëhet e mundur, në varësi të kontekstit dhe situatës konkrete, që të karakterizohet diçka me qartësi të kristaltë. Por ky ende nuk është një përkufizim specifik. Në një mënyrë ose në një tjetër, “politikja” përgjithësisht vendoset përbri me “shtetin” ose minimumi vendoset në fjali duke pasur lidhje me të.² Kështu, shteti shfaqet si diçka politike dhe

politikja si diçka që i përket shtetit – kësisoj jemi padyshim një rreth aspak të kënaqshëm.

Në literaturën juridike profesionale, shfaqen shumë përshkrime të tilla të politikës. Për sa kohë që këto nuk janë politikisht polemike, ato janë me interes praktik po ashtu edhe teknik, dhe në raste të veçanta, duhet të kuptohen si vendime ligjore apo administrative. Më pas këto e marrin kuptimin e tyre nga parakuptimi i një shteti të qëndrueshëm në kuadrin e të cilit veprojnë. Kësisoj ekziston për shembull, një jurisprudencë dhe literaturë që i përket konceptit të klubit politik ose takimit politik në ligjin e shoqatave. Për më tepër, praktika e së drejtës administrative franceze është përpjekur të ndërtojë një koncept të motivit politik (*mobile politique*) përmes ndihmës të së cilit aktet politike të qeverisë (*actes de gouvernement*) mund të dallohen nga aktet administrative jopolitike dhe në këtë mënyrë të hiqen nga kontrolli i gjykatave administrative.³

Përkufizime të tilla akomoduese u shërbejnë nevojave të praktikës ligjore. Në thelb, ato ofrojnë një mënyrë praktike të kufizimit të kompetencave ligjore të

çështjeve që zhvillohen brenda një shteti në procedurat e tij ligjore.

Ato nuk kanë asnjë synim që të dalin në një përkufizim të përgjithshëm të politikës. Kjo është arsyeja se përse përkufizime të tilla të politikës janë të mjaftueshme, për sa kohë që shteti dhe institucionet publike konceptohen nga njerëzit si diçka e vetëkuptueshme dhe konkrete. Gjithashtu, përkufizimet e përgjithshme të politikës, të cilat nuk përmbajnë asgjë më tepër se referenca shtesë për shtetin, janë të kuptueshme dhe si rrjedhojë janë edhe intelektualisht të justifikueshme për aq kohë sa shteti është vërtet një entitet eminent i qartë dhe i qëndrueshëm që përballet me grupe dhe çështje jopolitike - e thënë me fjalë të tjera, për aq kohë sa shteti zotëron monopolin e politikës. Ky ishte rasti ku shteti (si në shekullin e tetëmbëdhjetë) ose nuk e kishte njohur shoqërinë si një forcë antitetike ose, të paktën (si në Gjermaninë e shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe të shekullit të njëzetë), qëndronte mbi shoqërinë si një forcë e qëndrueshme dhe e dallueshme.

Ekuacioni shtet = politikë bëhet i gabuar dhe mashtrues pikërisht në momentin kur shteti dhe shoqëria depërtojnë njëri-tjetrin. Ato që konsideroheshin deri në atë moment si çështjet e shtetit, tashmë bëhen çështje sociale dhe anasjelltas, ato që kanë qenë thjesht çështje shoqërore bëhen çështje shtetërore – ashtu sikurse duhet të ndodhë domosdoshmërisht në një njësi të organizuar në mënyrë demokratike. Deri më tani, domenet në dukje neutrale si - feja, kultura, arsimit, ekonomia - pushojnë së qeni neutrale në kuptimin që ato nuk i përkasin shtetit dhe politikës. Si koncept polemik kundër neutralizimeve dhe depolitizimeve të tilla të domeneve të rëndësishme, shfaqet shteti total, i cili potencialisht përfshin çdo domen. Kjo rezulton në identitetin e shtetit dhe të shoqërisë. Andaj, në një shtet të tillë, gjithçka është minimumi potencialisht politike dhe duke iu referuar shtetit, tashmë nuk është më e mundur që të pohohet për të një karakteristike specifike politike.

[Shënime të Shmitit]

Zhvillimi mund të gjurmohet nga gjendja absolute e shekullit të tetëmbëdhjetë nëpërmjet gjendjes neutrale (jo-

ndërhyrëse) të shekullit të nëntëmbëdhjetë në gjendjen totale të shekullit të njëzetë.⁴ Demokracia duhet të spastrojë të gjitha dallimet tipike dhe depolitizimet karakteristike të shekullit liberal të nëntëmbëdhjetë, gjithashtu me ato që korrespondojnë me antitezat dhe ndasitë e shekullit të nëntëmbëdhjetë të cilat kanë të bëjnë me kontrastin shtet-shoqëri (= politikja kundër sociales), që do të thotë se përfshihen shumë antiteza të tjera tërësisht polemike dhe si rrjedhojë edhe politike.

Mendimtarët më të thellë të shekullit të nëntëmbëdhjetë e kuptuan shumë shpejt këtë. Në *Weltgeschichtliche Betrachtungen* të Jakob Bërkhardit (periudha rreth vitit 1870) fjalitë e mëposhtme gjenden mbi "demokracinë, d.m.th., një doktrinë e ushqyer nga një mijë burime dhe që ndryshon shumë me statusin shoqëror të pasuesve të saj. Vetëm në një aspekt ishte konsistente, pikërisht në pangopshmërinë e kërkesës së saj për kontrollin shtetëror të individit. Në këtë mënyrë ajo i bënë kufijtë midis shtetit dhe shoqërisë disi të paqartë dhe kërkon nga shteti gjërat të cilat me shumë gjasa shoqëria do të refuzojë t'i bëjë, duke ruajtur një kusht të përhershëm

argumentimi dhe ndryshimi. Si përfundim rezulton duke shfaqësuar të drejtën për punë dhe jetesë për disa kasta të caktuara." Gjithashtu, Bërkhardi vuri në dukje kontradiktën e brendshme të demokracisë dhe shtetit kushtetues liberal: “Kështu, shteti është nga njëra anë realizimi dhe shprehja e ideve kulturore të çdo partie; nga ana tjetër, janë thjesht veshjet e dukshme të jetës qytetare që janë të fuqishme vetëm kur përdoren spontanisht në një moment favorizues.

Duhet të jetë në gjendje që të bëjë gjithçka, por që nuk lejohet të bëjë asgjë. Në veçanti është e rëndësishme që ajo të mos e mbrojë formën e saj ekzistuese cilado qoftë kriza me të cilën duhet të përballet – dhe në fund të fundit, ajo që njerëzit duan më shumë se çdo gjë tjetër është të marrin pjesë në ushtrimin e pushtetit të saj. Kështu, forma e shtetit bëhet gjithnjë e më e diskutueshme dhe rrezja e tij e pushtetit gjithnjë e më e gjerë”. 5

Shkenca politike gjermane, fillimisht pohoi (nën ndikimin e filozofisë së shtetit të Hegelit) se shteti është cilësisht i dallueshëm nga shoqëria dhe qëndron më lartë se ajo. Një shtet që qëndron mbi shoqërinë mund të quhet

universal, por jo total, ashtu siç kuptohet ky term në ditët e sotme, domethënë, si mohimi polemik i shtetit neutral, ekonomia dhe ligji i të cilit ishin në vetvete jopolitike. Megjithatë, pas vitit 1848, dallimi cilësor midis shtetit dhe shoqërisë, me të cilin ende pajtoheshin Lorenz von Stein dhe Rudolf Gneist, e humbi qartësinë e mëparshme. Pavarësisht disa kufizimeve, rezervave dhe kompromiseve, zhvillimi i shkencës politike gjermane, linjat themelore të së cilës tregohen në traktatin tim mbi Preuss,⁶ ndjek zhvillimin historik drejt identitetit demokratik të shtetit dhe shoqërisë.

Në veprat e Albert Haenel, dallohet një fazë interesante ndërmjetëse nacional-liberale. "Të përgjithësosh konceptin e shtetit së bashku me konceptin e shoqërisë njerëzore", sipas tij, është një "gabim i madh". Ai sheh tek shteti një entitet që bashkohet me organizata të tjera të shoqërisë, por të një "lloji të veçantë që arrin të lartësohet mbi të gjitha këto dhe të përqafojë gjithçka". Pavarësisht se qëllimi i tij i përgjithshëm është universal, edhe pse vetëm në detyrën e veçantë të përcaktimit dhe organizimit të forcave efektive shoqërore, pra në

funkcionin specifik të ligjit, Haenel e konsideron të gabuar besimin se shteti ka, të paktën potencialisht, fuqinë për t'i kthyer të gjitha synimet shoqërore të njerëzimit në synimet e vetë shtetit. Edhe pse shteti është për të universal, nuk është aspak total.⁷ Hapi vendimtar gjendet në teorinë e shoqërimit të Gierkes (vëllimi i parë i *Das deutsche Genossenschaftsrecht* të tij u shfaq në vitin 1868), sepse ai e koncepton shtetin si një shoqatë të barabartë me shoqatat e tjera. Natyrisht, përveç elementëve të asocimit, edhe elementët sovranë i përkisnin shtetit dhe herë vendoseshin më shumë nën presion e herë të tjera më pak. Por, duke qenë se kishte të bënte me një teori asociimi dhe jo me një teori të sovranitetit të shtetit, pasojat demokratike ishin të pamohueshme. Në Gjermani, ato u hartuan nga Hugo Preuss dhe K. Wolzendorff, ndërsa në Angli ato u shndërruan në teori pluraliste (shih më poshtë, Seksioni 4).

Në pritje të ndriçimit të mëtejshëm, më duket se teoria e Rudolf Smendit për integrimin e shtetit korrespondon me një situatë politike në të cilën shoqëria

nuk është më e integruar në një shtet ekzistues (si populli gjerman në shtetin monarkik të shekullit të nëntëmbëdhjetë), por duhet të integrohet vetë brenda shtetit. Që kjo situatë ka nevojë për të gjithë shtetin, shprehet më qartë në vërejtjen e Smendit për një fjali nga disertacioni i H. Trescher i vitit 1918 mbi Montesqjen dhe Hegelin.⁸ Aty flitet për doktrinën e Hegelit dhe për ndarjen e pushteteve që ajo nënkupton "depërtimin më të fuqishëm të të gjitha sferave shoqërore nga shteti me qëllimin e përgjithshëm për të fituar për tërësinë e shtetit të gjitha energjitë jetësore të njerëzve". Për të cilën Smend shton se kjo është "pikërisht teoria e integritit" e librit të tij. Në fakt është shteti absolut i cili nuk di më absolutisht asgjë jopolitike, shteti që duhet të heqë depolitizimet e shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe që në veçanti i jep fund parimit se ekonomia apolitike është e pavarur nga shteti dhe se shteti është i ndarë nga ekonomia.

2

Përkufizimi i politikës mund të arrihet vetëm duke zbuluar dhe përcaktuar kategoritë që janë specifikesht politike. Ndryshe nga përpjekjet e ndryshme e relativisht të pavarura të mendimit dhe veprimit njerëzor, veçanërisht ato morale, estetike dhe ekonomike, politika ka kriteret e veta që shprehen në një mënyrë karakteristike. Prandaj, politikja duhet të mbështetet në veçoritë e veta dalluese, tek të cilat mund të gjurmohen të gjitha veprimet që kanë një kuptim specifik politik. Le të supozojmë se në sferën e moralit, dallimet përfundimtare janë midis së mirës dhe së keqes, në estetikë midis të bukurës dhe të shëmtuarës, në ekonomi midis fitimprurëse dhe jo-fitimprurëse. Atëherë shtrohet pyetja nëse ekziston edhe këtu një dallim i veçantë i cili mund të shërbejë si një kriter i thjeshtë i politikës dhe të elementëve përbërës të saj. Natyra e një dallimi të tillë politik është sigurisht e ndryshme nga ajo e atyre të tjerëve. Ajo është e pavarur prej tyre dhe si e tillë, është e qartë se mund të flasë vetë për veten e saj.

Dallimi specifik politik në të cilin mund të reduktohen veprimet dhe motivet politike është ai midis mikut dhe armikut. #** Kjo mundëson një përkufizim në kuptimin e një kriteri dhe jo si një përkufizim shterues ose një tregues i përmbajtjes thelbësore. †** Për sa kohë që nuk rrjedh nga kritere të tjera, antiteza e mikut dhe armikut përputhet me kriteret relativisht të pavarura të antitezave të tjera: e mira dhe e keqja në sferën morale, e bukura dhe e shëmtuara në sferën estetike etj.

Në të gjitha rastet, ai është i pavarur, jo në kuptimin e një domeni të ri e të veçantë, por në aspektin që nuk mund të bazohet në një antitezë të caktuar apo ndonjë kombinim të antitezave të tjera dhe as nuk mund të gjurmohet tek to. Nëse antiteza e së mirës dhe së keqes thjesht nuk është identike me atë të së bukurës dhe të shëmtuarës, fitimprurëse dhe jofitimprurëse dhe nuk mund të reduktohet drejtpërdrejt tek të tjerët, atëherë antiteza e mikut dhe armikut nuk duhet të ngatërrohet aspak me të tjerat.

Dallimi i mikut dhe armikut tregon shkallën më të madhe të intensitetit të një bashkimi ose ndarjeje, të një

shoqërimi ose shkëputjeje. Ajo mund të ekzistojë teorikisht dhe praktikisht, pa qenë e nevojshme për t'u mbështetur njëkohësisht në të gjitha ato dallime morale, estetike, ekonomike apo të tjera. Nuk është e nevojshme që armiku politik të jetë moralisht i keq apo estetikisht i shëmtuar; ai nuk duhet të shfaqet si një konkurrent ekonomik dhe madje mund të jetë e dobishme të angazhohet me të në transaksione biznesi. Megjithatë, ai është tjetri në fund të ditës, është i huaji; dhe mjafton për natyrën e tij që ai është, në një mënyrë veçanërisht intensive, ekzistencialisht diçka ndryshe dhe e huaj, në këtë mënyrë në raste ekstreme, konfliktet me të bëhen të mundshme. Këto nuk mund të vendosen as nga një normë e përgjithshme e përcaktuar qysh më parë dhe as nga gjykimi i një pale të tretë të paimterësuar dhe për rrjedhojë neutrale.

Vetëm pjesëmarrësit aktualë mund të njohin, kuptojnë dhe gjykojnë situatën konkrete në mënyrë të saktë si dhe janë të aftë që të japin një zgjidhje në rastin ekstrem të një konflikti. Çdo pjesëmarrës është në gjendje të gjykojë nëse kundërshtari synon të mohojë mënyrën e

jetesës së kundërshtarit të tij dhe për këtë arsye duhet të zbrapset ose të luftohet në mënyrë që të ruaj formën e tij të ekzistencës. Në aspektin emocional, armiku trajtohet menjëherë si i lig dhe i shëmtuar, sepse çdo dallim, mbi të gjitha ai i politikës si më e forta dhe më intensivja e dallimeve dhe kategorizimeve, mbështetet edhe në dallime të tjera. Kjo nuk e ndryshon autonominë e dallimeve të tilla. Rrjedhimisht, kjo e vërtetë vlen edhe në rastin e kundërt: e keqja nga pikëpamja morale, e shëmtuara në aspektin estetik dhe dëmet ekonomike, jo medoemos nënkuptojnë armikun; e mira nga pikëpamja morale, e bukura në aspektin estetik dhe përfitimet ekonomike, nuk është e domosdoshme që të shndërrohen në mikun tuaj në aspektin specifik politik të fjalës. Si pasojë, natyra dhe autonomia e qenësishme dhe objektive e politikës, bëhet e dukshme për shkak të aftësisë së saj për të trajtuar, dalluar dhe kuptuar antitezën mik-armik pavarësisht antitezave të tjera që ekzistojnë.

3

Konceptet e mikut dhe armikut duhet të kuptohen në aspektin e tyre konkret dhe ekzistencial, jo si metafora apo simbole, jo si të përziera dhe të dobësuara nga konceptet ekonomike, morale e të tjera, aq më pak në aspektin privat-individual si shprehje psikologjike e emocioneve dhe prirjeve private. Si antiteza ato nuk janë as normative dhe as të purifikuara e shpirtërore. Liberalizmi, në një nga dilemat e tij tipike (që do të trajtohet më tej në seksionin 8) të intelektit dhe ekonomisë është përpjekur që ta transformojë armikun nga pikëpamja e ekonomisë në një konkurrent dhe nga pikëpamja intelektuale në një kundërshtar debatues.

Në fushën e ekonomisë nuk ka armiq, vetëm konkurrentë, dhe në një botë tërësisht morale dhe etike ndoshta ekzistojnë vetëm kundërshtarë debatues. Pak rëndësi ka këtu nëse dikush refuzon, pranon apo ndoshta e sheh atë si një mbetje atavike të kohërave barbare ku kombet vazhdojnë të grupohen sipas mikut dhe armikut,

ose që shpresojnë se një ditë antiteza do të zhduket nga bota, apo që ndoshta është një arsytim i shëndoshë pedagogjik që të imagjinosh se armiqtë nuk ekzistojnë më fare. Shqetësimi këtu nuk ka të bëjë as me abstraksionet dhe as me idealet normative, por me realitetin e qenësishëm dhe mundësinë reale të një dallimi të tillë.

Dikush mund të zgjedhë që t'i përqafojë këto shpresa dhe ideale pedagogjike ose t'i mohojë plotësisht. Por, nëse argumentojmë racionalisht, nuk mund të mohohet që kombet vazhdojnë të grupohen sipas antitezës së mikut dhe armikut, që dallimi mbetet aktual edhe sot dhe se kjo është një mundësi e cila është gjithnjë e pranishme për çdo popull që ekziston në sferën politike.

Armiku nuk është thjesht një konkurrent apo thjesht një partner i një konflikti të përgjithshëm. Ai gjithashtu nuk është kundërshtari privat që urrehet nga dikush. Një armik ekziston vetëm kur, të paktën potencialisht, një kolektiv luftarak njerëzish përballet me një kolektiv të ngjashëm. Armiku është vetëm armiku publik, sepse çdo gjë që ka lidhje me një kolektiv të tillë njerëzish, veçanërisht në një komb të tërë, bëhet publike pikërisht si

pasojë e një marrëdhënieje të tillë. Në një aspekt më të gjerë, armiku është *hostis*, jo *inimicus*.² Duke qenë se gjermanishtja dhe gjuhët e tjera nuk bëjnë dallim ndërmjet armikut privat dhe atij politik, bëhen të mundshme shumë keqkuptime dhe falsifikime. Fjala e cituar shpesh "Duajini armiqtë tuaj" (Mat. 5:44; Luka 6:27) lexon "*diligite inimicos vestros*" dhe jo "*diligite hostes vestros*". Nuk përmendet armiku politik askund.

Asnjëherë në luftën mijëravjeçare mes të krishterëve dhe myslimanëve nuk i ka shkuar ndërmend një të krishteri të dorëzohet në vend që të mbrojë Evropën për shkak të dashurisë që ka ndaj saraçenëve apo turqve. Armiku në aspektin politik nuk ka pse të urrehet personalisht dhe vetëm në sferën private ka kuptim të duash armikun e dikujt, d.m.th., kundërshtarin e tij. Citimi i Biblës prek antitezën politike akoma më pak nga sa synon që të shpërbëjë për shembull, antitezën e së mirës dhe së keqes ose të bukurës dhe të shëmtuarës. Sigurisht që kjo nuk do të thotë se njeriu duhet t'i dojë dhe t'i mbështesë armiqtë e popullit të vet.

Politikja është antagonizmi më intensiv dhe më i skajshëm dhe çdo antagonizëm konkret, sa më shumë i afrohet pikës më ekstreme, asaj të grupimit mik-armik, aq më politik bëhet. Në tërësinë e tij, shteti si subjekt politik i organizuar, e vendos vetë dallimin mik-armik. Për më tepër, krahas vendimeve parësore politike dhe nën mbrojtjen e vendimit të marrë, burojnë koncepte të shumta dytësore të politikës. Për sa i përket ekuacionit të politikës dhe shtetit të diskutuar në seksionin I, ai ka efekte të tilla si për shembull, të vendosë në kontrast një qëndrim politik të një shteti të caktuar me politikën partiake, në mënyrë që të mund të flitet për politikën e brendshme fetare, arsimore, komunale, sociale të një shteti e kështu me radhë. Përtej këtyre, shteti i përfshin dhe i relativizon të gjitha këto antiteza. Megjithatë, brenda domenit të shtetit, vazhdojnë të mbeten një antitezë dhe antagonizmi, të cilat kanë lidhje me konceptin e politikës.¹⁰ SI përfundim shfaqen forma edhe më banale të politikës, forma që marrin konfigurime të ngjashme me parazitët dhe karikaturat. Ajo që mbetet këtu nga grupimi fillestar mik-armik është vetëm një lloj momenti antagonistik, i cili manifestohet në të gjitha llojet e

taktikave dhe praktikave, kompeticioneve dhe intrigave; ndërsa marrëveshjet dhe manipulimet më të spikatura emërtohen politika. Por fakti që thelbi i politikës përmbahet në kontekstin e një antagonizmi konkret, ende vazhdon të shprehet në gjuhën e përditshme, akoma edhe aty ku vetëdija për rastin ekstrem ka humbur krejtësisht.

Kjo bëhet e dukshme në komunikimin e përditshëm dhe mund të ilustruhet nga dy dukuri të qarta. Së pari, të gjitha konceptet, imazhet dhe termat politike kanë një kuptim polemik. Ata janë të fokusuar në një konflikt specifik dhe janë të lidhur me një situatë konkrete; rezultati (i cili manifestohet në luftë ose revolucion) është një grupim i miqve-armiqve dhe kur kjo situatë zhduket, ata kthehen në abstraksione boshe si fantazma. Fjalë të tilla si shtet, republikë, 11 shoqëri, klasë, si dhe sovranitet, shtet kushtetues, absolutizëm, diktaturë, planifikim ekonomik, shtet neutral apo absolut e kështu me radhë, janë të pakuptueshme nëse nuk dihet saktësisht se kush do të preket, luftohet, kundërshtohet apo mohohet nga një situatë e tillë.¹² Mbi të gjitha karakteri polemik përcakton përdorimin e fjalës politike pavarësisht nëse kundërshtari

është përcaktuar si jopolitik (në kuptimin i padëmshëm), ose anasjelltas nëse dikush dëshiron ta skualifikojë ose denoncojë atë si politik për ta paraqitur veten si jopolitik (në kuptimin e pastër shkencor, moral, juridik, estetik, ekonomik, ose në bazë të kuptimeve të pastra që janë të ngjashme) dhe si rrjedhojë më superior.

Së dyti, në polemika të zakonshme e të brendshme, fjala politike përdoret shpesh në ditët e sotme në mënyrë të ndërsjellë me politikën partiake. Mungesa e pashmangshme e objektivitetit në vendimet politike, i cili është thjesht një refleks për të shtypur antitezën e trashëguar politike mik-armik, manifestohet për fat të keq në format dhe aspektet e përleshjes për poste dhe politikës së patronazhit. Kërkesa për depolitizimin që lind në këtë kontekst, nënkupton vetëm refuzimin e politikës partiake etj. Ekuacioni politikë = politikë partiake bëhet i mundur sa herë që antagonizmat ndërmjet partive politike vendase arrijnë të dobësojnë njësinë politike gjithëpërfshirëse, shtetin. Intensifikimi i antagonizmave të brendshëm ndikon në dobësimin e identitetit të përbashkët vis-à-vis (përballë) një shteti tjetër. Nëse konfliktet e brendshme

ndërmjet partive politike janë bërë dallimi i vetëm politik, atëherë arrihet shkalla më ekstreme e tensionit të brendshëm politik; d.m.th., janë pikërisht grupimet e brendshme dhe jo ato të huaja mik-armik që bëhen vendimtare për konfliktin e armatosur. Duhet të kemi gjithmonë parasysh se mundësia e një konflikti është gjithnjë e pranishme. Nëse dikush dëshiron të flasë për politikën në kontekstin e epërsisë së politikës së brendshme, atëherë ky konflikt nuk i referohet më luftës midis kombeve të organizuara, por luftës civile.

Kjo për shkak se konceptit të armikut i përket mundësia e luftimit që është gjithnjë e pranishme. Të gjitha pajisjet periferike duhet të lihen mënjanë këtij termi, duke përfshirë këtu detajet ushtarake dhe zhvillimin e teknologjisë së armëve. Lufta është konfrontim i armatosur ndërmjet subjekteve të organizuara politike; lufta civile është lufta e armatosur që zhvillohet brenda një njësie të organizuar. Një vetë-krisje rrezikon mbijetesën e kësaj të fundit. Thelbi i një arme është që të shërbejë si një mjet për të vrarë fizikisht qeniet njerëzore. Ashtu si termi armik, edhe fjala luftë duhet kuptuar në

aspektin e saj origjinal ekzistencial. Nuk do të thotë konkurrencë, nuk nënkupton një polemikë të pastër intelektuale dhe as mundje simbolike në të cilat, fundja çdo qenie njerëzore është gjithmonë e përfshirë në një mënyrë apo një tjetër, sepse është një fakt që e gjithë jeta e një qenieje njerëzore është një luftë dhe çdo qenie njerëzore është simbolikisht një luftëtar. Konceptet mik, armik dhe luftë, e marrin kuptimin e tyre të vërtetë pikërisht sepse i referohen mundësisë reale të vrasjes fizike. Lufta vjen nga armiqësia. Lufta është mohimi ekzistencial i armikut. * Është pasoja më ekstreme e armiqësisë. Nuk është e domosdoshme të jetë e zakonshme, normale, diçka ideale ose e dëshirueshme. Por prapëseprapë duhet të mbetet një mundësi reale për aq kohë sa koncepti i armikut mbetet i vlefshëm.

Kjo nuk nënkupton se politika nuk është asgjë tjetër veçse luftë shkatërruese dhe çdo vepër politike është një veprim ushtarak, kurrsesi nuk do të thotë se çdo komb duhet të përballët pa pushim me alternativën mik-armik përballë çdo kombi njëri pas tjetrit. Në fund të fundit, a nuk mundet që një drejtim i arsyeshëm politik të

konsistojë në shmangien e luftës? Përkufizimi i politikës që është sugjeruar këtu nuk favorizon as luftën, as militarizmin, as imperializmin dhe as pacifizmin. Nuk është një përpjekje për të idealizuar luftën triumfuese apo revolucionin e suksesshëm si një “ideal social”, përderisa as lufta dhe as revolucioni nuk janë diçka sociale ose diçka ideale.¹³ Beteja ushtarake në vetvete nuk është “vazhdimi i politikës me mjete të tjera”, siç përmendet përgjithësisht në mënyrë të gabuar termi i famshëm i Clausewitz-it.¹⁴ Lufta ka rregullat dhe këndvështrimet e veta strategjike dhe taktike, por të gjitha ato parakuptojnë se tashmë është marrë vendimi politik që përcakton se kush është armiku.

Kur janë në luftë, zakonisht kundërshtarët përballen hapur me njëri-tjetrin; normalisht ata janë të identifikueshëm nga një uniformë dhe dallimi i mikut dhe armikut nuk është më një problem politik me zgjidhjen e të cilit duhet të merret ushtari që po lufton. Në këtë kontekst, një diplomat britanik deklaroi me të drejtë se politikani është i mirë-shkolluar për betejën sesa ushtari, sepse politikani lufton gjithë jetën e tij, ndërsa ushtari e

bën këtë vetëm në rrethana të jashtëzakonshme. Lufta nuk është as pikësnyimi, as qëllimi dhe as vetë përmbajtja e politikës. Por si një mundësi e cila është gjithnjë e pranishme, është parakuptimi kryesor që përcakton në një mënyrë karakteristike veprimin dhe të menduarit njerëzor, duke krijuar në këtë mënyrë një sjellje veçanërisht politike.

Kriteri i dallimit të mikut-dhe-armikut nuk nënkupton në asnjë mënyrë që një komb i caktuar duhet të jetë përgjithmonë miku ose armiku i një kombi tjetër specifik, apo që një gjendje neutraliteti nuk është e mundur ose që nuk mund të jetë politikisht e arsyeshme. Ashtu sikurse ndodh me çdo koncept politik, edhe koncepti i neutralitetit i nënshtrohet parakuptimit final të një mundësie reale për tu formuar një grupim mik-armik. Nëse në botë do të mbizotëronte vetëm neutraliteti, atëherë jo vetëm lufta, por edhe vetë neutraliteti do të merrte fund.

Politika e shmangies së luftës përfundon, si çdo politikë tjetër, sa herë që zhduket mundësia për të luftuar. Ajo që ka gjithmonë rëndësi është mundësia që të ndodhë

një rast ekstrem, që të fillojë lufta e vërtetë si dhe vendimi që duhet marrë për të përcaktuar nëse ka ardhur vërtetë kjo situatë apo jo.

Fakti që rasti ekstrem duket se mund të jetë një përjashtim, nuk e mohon karakterin e tij vendimtar, por e konfirmon atë edhe më tepër. Në masën që janë zvogëluar luftërat e sotme në numër dhe frekuencë, ato janë rritur proporcionalisht në egërsi. Akoma edhe sot, lufta është ende mundësia më ekstreme. Mund të thuhet se përballja me një rast të jashtëzakonshëm, ka një kuptim veçanërisht vendimtar që ekspozon thelbin e çështjes.

Sepse vetëm në luftime reale zbulohet pasoja më ekstreme e grupimit politik të mikut dhe armikut. Pikërisht nga kjo mundësi kaq ekstreme e trashëgon jeta njerëzore tensionin e saj specifik politik.

Një botë në të cilën mundësia e luftës është eliminuar plotësisht, një glob plotësisht i qetë e në paqe, do të ishte një botë pa dallimin e mikut dhe armikut dhe si rrjedhim një botë pa politikë. Mund të arsyetohet se një botë e tillë mund të përmbajë shumë antiteza dhe kontraste, gara dhe

intriga shumë interesante të çdo lloji, por nuk do të kishte një antitezë kuptimplotë përmes së cilës mund t'u kërkohej njerëzve që të sakrifikojnë jetën e tyre, të autorizohen që të derdhin gjak dhe të vrasin qenie të tjera njerëzore. Për përcaktimin e politikës, në këtë rast është irrelevante nëse një botë e tillë pa politikë është e dëshirueshme si një situatë ideale. Fenomeni i politikës mund të kuptohet vetëm në kontekstin e mundësisë së grupimit mik-armik që është gjithnjë e pranishme, pavarësisht aspekteve që nënkupton kjo mundësi për moralin, estetikën dhe ekonominë.

Lufta, si mjete më ekstrem politik, shpalos mundësinë që qëndron në themel të çdo ideje politike, përkatësisht dallimin e mikut dhe armikut. Kjo ka kuptim vetëm për sa kohë që ky dallim është vërtetë i pranishëm për njerëzimin ose të paktën është potencialisht i mundshëm. Nga ana tjetër, do të ishte e pakuptimtë të bëhej luftë për motive krejtësisht fetare, krejtësisht morale, krejtësisht juridike ose krejtësisht ekonomike. Grupimi mik-armik dhe për rrjedhojë edhe vetë lufta, nuk mund të prodhohen nga këto antiteza specifike të përpjekjeve njerëzore. Jo medoemos

duhet që një luftë të jetë diçka fetare, as diçka moralisht e mirë dhe as diçka fitimprurëse. Me shumë gjasa, lufta në ditët e sotme nuk është asnjë nga këto. Zakonisht, pavarësisht se ky është një argument i qartë, zakonisht ngatërrohet nga fakti se antitezat të tjera si ato fetare dhe morale, mund të intensifikohen ndaj atyre politike duke rivendosur strukturën vendimtare mik-armik. Në fakt, nëse ndodh diçka e tillë, atëherë antiteza në fjalë nuk është më thjesht fetare, morale apo ekonomike, por politike. Atëherë, e vetmja pyetje që mbetet është nëse një grupim i tillë mik-armik, është me të vërtetë pranë, pavarësisht se cilat motive njerëzore kanë qenë aq të forta sa për ta shkaktuar atë.

Asgjë nuk mund t'i shpëtojë këtij përfundimi logjik të politikës. Nëse armiqësia e pacifiste ndaj luftës do të ishte aq e fortë sa t'i shtynte ata në një luftë kundër jo-pacifistëve, në një luftë kundër luftës, kjo do të vërtetonte se pacifizmi zotëron vërtet një energji politike, sepse është mjaftueshëm i fortë për t'i grupuar njerëzit sipas konceptit të mikut dhe armikut. Nëse ndodh vërtetë që vullneti për të shfuqizuar luftën të jetë aq i fortë sa për të mos e

shmangur më luftën, atëherë ai është bërë një motiv politik, d.m.th., pohon, qoftë edhe vetëm si një mundësi ekstreme, luftën dhe madje arsyen e luftës. Aktualisht, kjo duket si një mënyrë e veçantë për të justifikuar luftërat. Më pas, lufta konsiderohet se përbën luftën e fundit dhe absolute të njerëzimit. Një luftë e tillë është domosdoshmërisht tepër intensive dhe çnjerëzore, sepse, duke kapërcyer kufijtë e kornizës politike, e degradon armikun në kategori morale dhe jo vetëm, njëkohësisht detyrohet ta nxjerrë prej tij një përbindësh që jo vetëm duhet mposhtur, por edhe të shkatërrohet tërësisht. Me fjalë të tjera, ai është një armik që nuk është më e nevojshme të detyrohet që të tërhiqet vetëm në kufijtë e tij. * Realizueshmëria e një lufte të tillë është veçanërisht ilustruese për faktin se lufta është ende sot e pranishme si një mundësi reale dhe ky fakt është vendimtar për antitezën mik-armik dhe për njohjen e politikës.

4

Çdo antitezë fetare, morale, ekonomike ose etike, shndërrohet në një antitezë politike nëse është aq e fortë sa për t'i grupuar qeniet njerëzore në mënyrë efektive sipas antitezës së mikut dhe armikut. Politikja nuk qëndron në vetë betejën, e cila zotëron ligjet e veta teknike, psikologjike dhe ushtarake, por në mënyrën e sjelljes që përcaktohet nga kjo mundësi, duke bërë një vlerësim të qartë të situatën konkrete dhe si rrjedhojë që të jetë në gjendje të bëjë një dallim të saktë të mikut dhe armikut të vërtetë.

Një bashkësi fetare që shpall luftëra kundër anëtarëve të bashkësive të tjera fetare ose që përfshihet në luftëra të tjera, tashmë është diçka më shumë se thjesht një bashkësi fetare; është një entitet politik.

Quhet një entitet politik kur zotëron, qoftë edhe negativisht, aftësinë për të nxitur atë hap vendimtar, kur është në pikën e mos-lejimit të anëtarëve të tij për të marrë pjesë në luftëra, d.m.th., duke mohuar me vendosmëri

cilësinë e armikut të një kundërshtari të caktuar. E njëjta gjë vlen për një shoqatë individësh të bazuar në interesa ekonomike, si për shembull një shqetësim industrial ose një sindikatë.

Gjithashtu, një klasë në kuptimin marksian pushon së qeni diçka thjesht ekonomike dhe bëhet faktor politik kur arrin në këtë pikë vendimtare, për shembull, kur marksistët i qasen me seriozitet luftës së klasave dhe e trajtojnë kundërshtarin e klasës si një armik të vërtetë dhe e luftojnë atë ose në formën e luftës së shtetit kundër shtetit ose përmes një lufte civile brenda një shteti. Domosdoshmërisht beteja e vërtetë nuk bëhet më sipas ligjeve ekonomike, por ka – krahas metodave të luftimit në kuptimin më të ngushtë teknik – nevojat dhe orientimet e saj politike, koalicionet dhe kompromiset, e kështu me radhë.

Nëse proletariati arrin të marrë pushtetin politik brenda një shteti, atëherë do të krijohet një shtet proletar. Ky shtet nuk ka një fuqi politike më të zbehtë se një shtet kombëtar, një shtet teokratik, tregtar apo ushtarak, një shtet i shërbimit civil ose një lloj tjetër entiteti politik.

Nëse do të ishte e mundur të grupohej i gjithë njerëzimi në antitezën proletare dhe borgjeze, si mik dhe armik në shtetet proletare dhe kapitaliste, dhe nëse në këtë proces do të zhdukeshin të gjitha grupimet e tjera mik-armik, atëherë do të zbulohej realiteti i plotë i politikës, për sa kohë që konceptet, të cilat në pamje të parë dukeshin thjesht ekonomike, kthehen në koncepte politike. Nëse pushteti politik i një klase, ose i një grupi tjetër brenda një shteti, është mjaftueshëm i fortë për të penguar luftërat kundër shteteve të tjera, por është i paaftë ose nuk e ka vullnetin për të marrë pushtetin e shtetit dhe si rrjedhojë të vendosë për të bërë dallimin e mikut dhe armikut dhe të futej në luftë nëse do të ishte e nevojshme, atëherë subjekti politik shkatërrohet.

Politikja mund ta akumuloi energjinë e saj nga përpjekje të ndryshme njerëzore, nga antitezat fetare, ekonomike, morale e të tjera. Ajo nuk e përshkruan substancën e saj, por vetëm intensiteti që rrjedh nga shoqërimi ose veçimi nga qeniet njerëzore, motivet e të cilëve mund të jenë fetare, kombëtare (në kuptimin etnik ose kulturor), ekonomike ose të një lloji tjetër dhe mund

të ndikojnë në formimin ose shpërbërjen e koalicioneve të ndryshme në periudha të ndryshme kohore. Grupimi i vërtetë mik-armik është ekzistencialisht aq i fortë dhe vendimtar sa që antiteza jopolitike, pikërisht në momentin kur bëhet politike, e shtyn mënjandhe i nënshtron kriteret dhe motivet e tij të deritanishme fetare, ekonomike e kulturore ndaj kushteve dhe përfundimeve të situatës politike në fjalë. Në çdo rast, ai grupim është gjithmonë politik, i cili e orienton veten drejt kësaj mundësie kaq ekstreme. Prandaj ky grupim është gjithmonë grupimi njerëzor vendimtar, entiteti politik. Nëse ka shans që të ekzistojë një entitet i tillë, ai është gjithmonë entiteti vendimtar dhe është sovran në kuptimin që vendimi për situatën kritike, edhe nëse është përjashtim, duhet të qëndrojë gjithmonë aty.

Fjalës sovranitet, këtu i bashkëngjitet një kuptim i vlefshëm, ashtu si termit entitet. Asnjë nga të dyja nuk nënkupton se një entitet politik duhet domosdoshmërisht të përcaktojë çdo aspekt të jetës së një personi ose që një sistem i centralizuar duhet të shkatërrojë çdo organizatë apo korporatë tjetër. * Mund të ndodhë që konsideratat

ekonomike të jenë më të forta se çdo gjë e dëshiruar nga një qeveri e cila në dukje është indiferente ndaj ekonomisë. Po ashtu, bindjet fetare mund të përcaktojnë fare lehtë edhe politikën e një shteti gjoja neutral. Ajo që ka gjithmonë më tepër rëndësi është vetëm mundësia e konfliktit. Në fakt, nëse kundërfordat ekonomike, kulturore ose fetare janë aq të forta saqë janë në gjendje të vendosin për mundësinë ekstreme nga këndvështrimi i tyre, atëherë këto forca janë bërë në aktualitet substanca e re e subjektit politik.

Do të ishte një tregues që vërteton se këto kundërforda nuk kishin arritur pikën vendimtare të politikës nëse do të rezultonin të pamjaftueshme për të parandaluar një luftë në kundërshtim me interesat apo parimet e tyre.

Nëse kundërfordat do të ishin mjaftueshëm të forta për të parandaluar një luftë të dëshiruar nga shteti, e cila ishte në kundërshtim me interesat ose parimet e tyre, por që nuk ishin mjaftueshëm të afta për të marrë një vendim për luftën, atëherë nuk do të ekzistonte më një ent politik i unifikuar. Sido që ta shohim, në orientimin drejt rastit të

mundshëm ekstrem të një beteje aktuale kundër një armiku të vërtetë, subjekti politik është thelbësor dhe ai është entiteti vendimtar për grupimin mik-armik; dhe në këtë aspekt (dhe jo në lloj kuptimi absolutist), ai është sovran. Përndryshe subjekti politik është inekzistent.

Kur rëndësia politike e shoqatave ekonomike vendase u bë e njohur, veçanërisht rritja e sindikatave të punës, ligjet e shtetit rezultuan tepër të pafuqishme kundër armës së tyre ekonomike, grevës. Për rrjedhojë, disa kanë shpallur disi të nxituar vdekjen dhe fundin e shtetit. Me aq sa mund të kuptoj unë, kjo u shfaq si një doktrinë e sindikalistëve francezë pas viteve 1906 dhe 1907.*15 Në këtë kontekst, Duguit është teoricieni politik më i njohur.

Që nga viti 1901 ai është përpjekur të përgënjeshtrojë konceptin e sovranitetit dhe konceptimin e personalitetit të shtetit me disa argumente të sakta kundër një metafizike aspak kritike të shtetit dhe personifikimit të shtetit, të cilat në fund të fundit janë thjesht mbetje nga bota e absolutizmit princëror, por që në thelb mungon kuptimi aktual politik i konceptit të sovranitetit.

Në mënyrë të ngjashme, kjo vlen edhe për të ashtuquajturën teori të pluralizmit të G.D.H. Cole dhe Harold Laski-t, e cila u shfaq pak më vonë në botën anglo-saksone.¹⁶ Pluralizmi i tyre* konsiston në mohimin e sovranitetit të subjektit politik duke theksuar herë pas here individualja jeton në shumë entitete sociale dhe shoqata të ndryshme. Ai është anëtar i një institucioni fetar, kombit, sindikatës, familjes, klubit sportiv dhe i shumë shoqatave të tjera. Këto e kontrollojnë atë në shkallë të ndryshme nga rasti në rast dhe i imponojnë një tufë detyrimesh në mënyrë të atillë që asnjë nga këto shoqata nuk mund të thuhet se është vendimtare dhe sovrane. Përkundrazi, secili prej tyre mund të rezultoi më i forti në një fushë të caktuar dhe atëherë konflikti i besnikërisë mund të zgjidhet vetëm rast pas rasti. Për shembull, mund të imagjinohet që sindikata e punëtorëve duhet të vendosë që t'i urdhërojë anëtarët e saj të mos shkojnë më në kishë, por pavarësisht kësaj ata vazhdojnë të shkojnë atje, ndërkohë që kërkesa e kishës që anëtarët të largohen nga sindikata e tyre mbetet gjithashtu e injoruar.

Në këtë shembull, bie në sy veçanërisht bashkërendimi i shoqatave fetare dhe sindikatave të punës, të cilat mund të rezultojnë në një aleancë për shkak të antipatisë së tyre të përbashkët ndaj shtetit. Kjo është tipike për pluralizmin që shfaqet në vendet anglo-saksone. Pikënisja e saj kryesore teorike ishte, krahas teorisë së shoqërimit të Gierke, libri i J. Neville Figgis mbi kishat në shtetin modern.¹⁷ Konteksti historik në të cilin kthehet gjithmonë Laski dhe që padyshim i kishte bërë atij një përshtypje të madhe, janë sulmet e njëkohshme dhe po aq të pasuksesshme të Bismarkut kundër kishës katolike dhe socialistëve. Në Kulturkampf-in kundër Kishës Romake doli në pa se edhe një shtet i fuqisë së paprekur të Rajhut të Bismarkut nuk ishte absolutisht sovran dhe i fuqishëm. Ky shtet ishte po aq i pasuksesshëm në betejën e tij kundër klasës punëtore socialiste. A do të kishte qenë ky shtet mjaftueshëm i fortë në domenin ekonomik për të eliminuar nga sindikatat e punës fuqinë e tyre për të dalë në grevë?

Kjo kritikë është kryesisht e justifikuar. Formulatat juridike të plotfuqishmërisë së shtetit në të vërtetë janë

thjesht forma laike e sipërfaqësore të formulave teologjike që flasin për plotfuqishmërinë e Zotit.* Gjithashtu, doktrina gjermane e shekullit të nëntëmbëdhjetë që i referohet personalitetit të shtetit është e rëndësishme në këtë rast sepse pjesërisht ajo ishte një antitezë polemike ndaj personalitetit të princit absolut dhe pjesërisht ndaj një shteti të konsideruar si një e treta më e lartë (*vis-à-vis* të gjitha grupeve të tjera shoqërore) me synimin për të shmangur dilemën e sovranitetit monarkik apo popullor. Por pyetja mbetet pa përgjigje: cili ent social (nëse më lejohet të përdor këtu konceptin e pasaktë liberal të “sociales”) vendos për rastin ekstrem dhe përcakton grupimin vendimtar mik-armik? As kisha, as sindikata dhe as një aleancë e të dyjave nuk mund ta ndalonin apo parandalonin zhvillimin e një luftë të mundshme të Rajhut gjerman nën udhëheqjen e Bismarkun. Ai nuk mundi t'i shpallte luftë papës, por vetëm sepse Papa nuk zotëronte më *jus belli* (ligji i luftës); plus që sindikatat socialiste të punës nuk donin të shfaqeshin në rolin e një partie *belligérante* (armiçësore). Sidoqoftë, asnjë opozitë e organizuar që mund të imagjinohej në atë kohë nuk mund ta kishte privuar qeverinë gjermane nga marrja e vendimit

përkatës në rastin ekstrem; një opozitë e tillë do të rrezikonte të trajtohej si armik dhe si rrjedhojë do të ishte prekur nga të gjitha pasojat e këtij koncepti. Për më tepër, as Kisha dhe as sindikata e punës nuk ishin të përgatitura për t'u përfshirë në një luftë civile.¹⁸ Nëse marrim në konsideratë këto elementë, ato janë mëse të mjaftueshëm për të krijuar një koncept të arsyeshëm të sovranitetit dhe entitetit. Subjekti politik është nga vetë natyra e tij entiteti vendimtar, pavarësisht burimeve nga ku ka nxjerrë motivet psikike të kohëve të fundit. Ai o ekziston, ose nuk ekziston. Nëse ekziston, është suprem, që në një rast vendimtar, nënkupton se është entiteti autoritar.

Shteti nuk është thjeshtë një ent, e vërteta është se entiteti vendimtar, qëndron në karakterin e tij politik. Një teori pluraliste kompozohet ose nga teoria e shtetit, sipas së cilës arrihet në unitetin e shtetit përmes një federalizmi të shoqatave sociale, ose nga teoria e shpërbërjes apo kundërshtimit të shtetit. Në fakt, nëse ai e sfidon entitetin dhe e vendos shoqatën politike në nivel të barabartë me të tjerat, si për shembull me shoqatat fetare ose ekonomike, pikësëpari ai duhet t'i përgjigjet pyetjes mbi përmbajtjen

specifike të politikës. Ndonëse Laski flet në librat e tij të shumtë për shtetin, politikën, sovranitetin dhe qeverisjen, në asnjërën prej tyre nuk mund gjendet një përkufizim specifik i politikës. Shteti thjesht transformohet në një shoqatë që konkurren me shoqatat e tjera; ai bëhet një shoqëri që bashkëjeton midis disa shoqërive të tjera të cilat ekzistojnë brenda ose jashtë shtetit. Këtu shfaqet pluralizmi i kësaj teorie të shtetit. E gjithë zgjuarsia e tij përqendrohet kundër ekzagjerimeve të mëparshme të shtetit, kundër madhësisë dhe personalitetit të tij, kundër pretendimit të tij për të zotëruar monopolin e unitetit më të lartë, ndërkohë që ende mbetet e paqartë se çfarë duhet të jetë subjekti politik në bazë të kësaj teorie pluraliste të shtetit. Ndonjëherë ai shfaqet në formën e tij të vjetër liberale, si një shërbëtor i thjeshtë i një shoqërie që në esencë është e orientuar ekonomikisht, herë në mënyrë pluraliste si një lloj shoqërie e veçantë, domethënë si një shoqatë midis shoqatave të tjera, herë si produkt i një federalizmi të shoqatave sociale ose një shoqatë ombrellë e një konglomerati shoqatash. Mbi të gjitha, duhet të shpjegohet se pse qeniet njerëzore duhet të formojnë një shoqatë qeveritare veç shoqatave fetare,

kulturore, ekonomike dhe shumë shoqatave të tjera, si dhe cili do të ishte kuptimi i saj specifik politik. Këtu nuk mund të dallojmë asnjë rrjedhë të qartë mendimi. Në fund, ajo që shfaqet është një koncept global gjithëpërfshirës monist dhe aspak pluralist, domethënë "shoqëria" e Cole-it dhe "njerëzimi" e Laskit.

Teoria pluraliste e shtetit është në vetvete pluraliste, që do të thotë se nuk ka qendër, por i tërheq mendimet e saj nga qarqe intelektuale krejt të ndryshme (feja, ekonomia, liberalizmi, socializmi, etj.). Ajo e injoron konceptin qendror të çdo teorie shtetërore, politike dhe as që e përmend mundësinë që pluralizmi i shoqatave mund të çojë në një entitet politik të ndërtuar në mënyrë federale. Ajo vërtitet tërësisht në një individualizëm liberal. Rezultati nuk është gjë tjetër veçse një shërbim i revokueshëm për individët dhe shoqatat e tyre të lira. Një shoqatë ndikohet për të kundërshtuar një tjetër dhe të gjitha pyetjet e konfliktet përcaktohen nga individët. Në realitet nuk ekziston asnjë shoqëri apo shoqatë politike, por vetëm një entitet politik - një komunitet politik. Mundësia e një grupimi mik-armik, që është gjithnjë e

pranishme, mjafton për të krijuar një entitet vendimtar që i kapërcen të gjitha grupimet e thjeshta sociale-shoqatave. Entiteti politik është diçka ndryshe dhe e veçantë, dhe vis-à-vis (përballë) shoqatave të tjera, bëhet diçka vendimtare.¹⁹ Nëse ky entitet do të zhdukej, qoftë edhe vetëm potencialisht, atëherë do të zhdukej edhe vetë politikja. Vetëm për aq kohë sa thelbi i politikës nuk kuptohet apo nuk merret në konsideratë, është e mundur që një shoqatë politike të vendoset në mënyrë pluraliste në të njëjtin nivel me shoqatat fetare, kulturore, ekonomike apo shoqata të tjera dhe ta lejojë atë që të konkurrojë me to. Ashtu sikurse do përpiqemi të tregojmë më poshtë (Seksioni 6), koncepti i politikës prodhon pasoja pluraliste, por jo në kuptimin që brenda të njëjtit subjekt politik, në vend të grupimit vendimtar mik-armik, mund të kemi një pluralizëm që ka zënë vendin e tij, por pa e shkatërruar entitetin dhe vetë politiken.

5

Shtetit, si një ent në thelb politik, i takon *jus belli* (ligji i luftës), d.m.th., mundësia reale për të vendosur në një situatë konkrete mbi armikun dhe aftësia për ta luftuar atë me fuqinë që buron nga entiteti. Për sa kohë që një popull i bashkuar politikisht është i përgatitur të luftojë për ekzistencën, pavarësinë dhe lirinë e tij në bazë të një vendimi që buron nga enti politik, kjo çështje veçanërisht politike ka përparësi ndaj mjeteve teknike me të cilat do të zhvillohet beteja, natyrës së organizimit të ushtrisë dhe perspektivave që arrihen kur ia del të fitosh luftën. Zhvillimi i teknikave ushtarake, me sa duket po ecën në një drejtim që me shumë gjasa do t'u lejojë mbijetesën vetëm pak shtete, d.m.th., ato, potenciali industrial i të cilave do t'i lejonte atyre që të nisnin një luftë premtuese. Nëse shtetet më të vogla dhe më të dobëta nuk janë në gjendje të ruajnë pavarësinë e tyre në bazë të një aleance të përshtatshme, atëherë ato mund të detyrohen,

vullnetarisht ose nga nevoja, të abdikoj nga *jus belli*. Ky zhvillim nuk do të mjaftonte për të pretenduar se lufta, shteti dhe politika do të pushojnë së ekzistuari. Ndryshimet dhe revolucionet e shumta në historinë dhe zhvillimin njerëzor, kanë prodhuar forma dhe dimensione të reja të grupimeve politike. Strukturat ekzistuese politike të mëparshme u shkatërruan, u shfaqën lloje të reja të luftërave të huaja dhe atyre civile, ndërkohë që numri i enteve të organizuara politike brenda pak kohësh ose u rrit, ose u pakësua.

Shteti, si një entitet politik vendimtar, zotëron një fuqi të madhe: mundësinë për të bërë luftë dhe si rrjedhojë arrin të disponojë publikisht jetën e njerëzve. *Jus belli* e përmban një dispozitë të tillë. Kjo nënkupton një mundësi të dyfishtë: të drejtën për të kërkuar nga anëtarët e vet gatishmërinë për të dhënë jetën e tyre dhe për të vrarë armiqet e shtetit pa hezitim. Përpjekja e një shteti normal konsiston mbi të gjitha në sigurimin e paqes totale brenda shtetit dhe territorit të tij. Krijimi i qetësisë, sigurisë dhe rendit duke vendosur në këtë mënyrë një situatë normale, është një parakusht i nevojshëm në mënyrë që normat

juridike të jenë të vlefshme. Çdo normë parakupton një situatë normale dhe asnjë normë nuk mund të jetë e vlefshme në një situatë krejtësisht anormale.

Për sa kohë që shteti është një entitet politik, kjo kërkesë për paqe të brendshme e detyron atë në situata kritike ,që të marrë një vendim gjithashtu edhe për armikun e brendshëm. Prandaj çdo shtet ofron një formulë që shërben për zbulimin dhe shpalljen e një armiku të brendshëm.

Deklarata e shpallur në të drejtën publike të republikave greke dhe deklarata *hostis* në të drejtën publike romake janë vetëm dy nga shembujt. Pavarësisht nëse forma është më e mprehtë ose më e butë, e qartë apo e nënkuptuar, nëse tëhuajta, dëbimi, bllokimi ose dëbimi jashtë shoqërisë, parashikohen në ligje të veçanta apo në përkrahje të qarta ose të përgjithshme, qëllimi është gjithmonë i njëjti dhe konkretisht do të thotë që të shpallni një armik. Kjo, në varësi të qëndrimit të atyre që ishin shpallur armiq të shtetit, mund të jetë një shenjë e luftës civile, d.m.th., shpërbërja e shtetit si një subjekt politik i organizuar, paqësor së brendshmi, i mbyllur në aspektin

territorial dhe i padepërtueshëm për të huajt. Më pas, është lufta civile ajo që vendos për fatin e mëtejshëm të këtij entiteti. Kjo vlen veçanërisht për një shtet kushtetues, më shumë nga sa vlen për shtetet e tjera, pavarësisht të gjitha lidhjeve kushtetuese ndaj të cilave shteti është i lidhur. Në një shtet kushtetues, siç thotë Lorenz von Stein, kushtetuta është “shprehja e rendit shoqëror, ekzistenca e vetë shoqërisë. Në momentin që do të sulmohet, beteja duhet të zhvillohet jashtë kushtetutës dhe ligjit, prandaj përcaktohet si përfundim nga fuqia e armëve.”*

Autoriteti për të vendosur, në formën e një vendimi mbi jetën dhe vdekjen, *jus vitae ac necis* (lat. e drejta mbi jetën dhe vdekjen), mund t'i përkasë gjithashtu edhe një rendi tjetër jo-politik brenda entitetit politik, për shembull, familjes apo kryefamiljarit, por jo të drejtës së një deklaratë hostis për sa kohë që subjekti politik është një aktualitet dhe zotëron *jus belli*-in. Nëse ekziston vërtetë një entitet politik, gjatë zhvillimit të një lufte, e drejta e hakmarrjes ndërmjet familjeve ose të afërmeve, është e nevojshme që të pezullohet, të paktën përkohësisht. Një grup njerëzor i cili heq dorë nga këto

pasoja të një entiteti politik pushon së qeni një grup politik, sepse në këtë mënyrë ai heq dorë nga mundësia për të vendosur se kë konsideron si armik të shtetit dhe si duhet të trajtohet ai. Në sajë të këtij pushteti mbi jetën fizike të njerëzve, komuniteti politik i kapërcen të gjitha shoqatat apo shoqëritë e tjera. Megjithatë, brenda komunitetit, grupimet vartëse të një natyre politike dytësore mund të ekzistojnë me të drejtat e tyre ose ato të transferuara, madje edhe me një *jus vitae ac necis* të kufizuar mbi anëtarët e grupeve më të vogla.

Një bashkësi fetare, një kishë, mund të nxisë një anëtar që të vdesë për besimin e tij dhe të bëhet martir, por vetëm për shpëtimin e shpirtit të tij, jo për komunitetin fetar në cilësinë e tij si fuqi tokësore; përndryshe ajo merr një dimension politik. Luftërat e saj të shenjta dhe kryqëzatat janë veprime që parakuptojnë një vendim të marrë për armikun, ashtu si edhe luftërat e tjera. Askush nuk mund të kërkojë, në asnjë lloj rrethane, që çdo anëtar i një shoqërie me dominim ekonomik, rendi i të cilit bazohet në procedura racionale brenda fushës ekonomike, të sakrifikojë jetën e tij në interes të operacioneve

racionale. Nëse do të justifikonim një kërkesë të tillë mbi bazën e përshtatshmërisë ekonomike, ajo do të binte ndesh me parimet individualiste të një rendi ekonomik liberal dhe nuk do mund të justifikohet kurrë nga normat apo idealet e një ekonomie të konceptuar në mënyrë autonome. Individit mund të vdesë vullnetarisht për çfarëdo arsye që ai dëshiron. Kjo do të thotë se, ashtu sikurse çdo gjë tjetër në një shoqëri liberale që esencialisht është individualiste, kjo është një çështje tërësisht private – e vendosur me liri të plotë.

Shoqëria që funksionon ekonomikisht ka mjete të mjaftueshme për të neutralizuar në mënyrë jo të dhunshme, në një mënyrë "paqësore", ata konkurrentë ekonomikë që janë inferiorë, të pasuksesshëm ose thjesht "shqetësues".

Konkretisht, kjo nënkupton se ky konkurrent do të braktiset që të vdesë nga uria nëse nuk akomodohet vullnetarisht. Një sistemi thjesht kulturor ose i civilizuar i shoqërisë nuk do t'i mungojnë indikacionet sociale për të hequr qafe shqetësimet ose shtesat e padëshiruara. Por asnjë program, asnjë ideal, asnjë normë, asnjë metodë nuk

të jep të drejtën për të disponuar jetën fizike të qenieve të tjera njerëzore. Të kërkosh me seriozitet nga qeniet njerëzore që ato të vrasin disa qenie të tjera njerëzore dhe të jenë të gatshëm për të dhënë jetën e tyre, në mënyrë që tregtia dhe industria të lulëzojnë për të mbijetuarit ose që fuqia blerëse e nipërve të mund të rritet, është një ide e keqe dhe e çmendur. Është një mashtrim i hapur që ta cilësosh luftën si vrasje dhe më pas të kërkosh nga njerëzit që të zhvillojnë luftë, të vrasin dhe të vriten, në mënyrë që të mos ketë më luftë. Lufta, gatishmëria e luftëtarëve për të vdekur, vrasja fizike e qenieve njerëzore që janë në anën e armikut - e gjithë kjo nuk ka asnjë kuptim normativ, por vetëm një kuptim ekzistencial, veçanërisht në një situatë reale lufte kundër një armiku të vërtetë. Nuk ekziston asnjë qëllim racional, asnjë normë sado e vërtetë, asnjë program sado shembullor, asnjë ideal shoqëror sado i bukur, asnjë legjitimitet apo ligjshmëri që mund t'i justifikojë njerëzit që të vrasin njëri-tjetrin për atë arsye.

Nëse një shkatërrim i tillë fizik i jetës njerëzore nuk është i motivuar nga një kërcënim ekzistencial mbi mënyrën e vet të jetesës, atëherë ai nuk mund të

justifikohet. Aq më pak mund të justifikohet lufta me norma etike dhe juridike. Nëse vërtet ka armiq, në kuptimin ekzistencial siç nënkuptohet këtu, atëherë është e justifikuar, por vetëm në aspektin politik, që t'i zbrapsësh ata dhe t'i luftosh fizikisht.

Që drejtësia nuk i përket konceptit të luftës, është pranuar gjerësisht qysh nga Grotius.²⁰ Nocionet që postulojnë një luftë të drejtë, zakonisht i shërbejnë një qëllimi politik. Të kërkosh nga një popull i bashkuar politikisht që ai të bëjë luftë vetëm për një kauzë të drejtë është ose diçka e vetëkuptueshme, nëse do të thotë se lufta mund të rrezikohet vetëm kundër një armiku të vërtetë, ose është një aspiratë e fshehtë politike e ndonjë partie tjetër për të shkatërruar nga shteti jus belli-in e tij dhe të gjejë norma drejtësie për përmbajtjen dhe zbatimin e të cilave, në rastin konkret, nuk vendos shteti, por pala tjetër, duke përcaktuar kështu se kush është armiku. Për sa kohë që një popull ekziston në sferën politike, ky popull, qoftë edhe vetëm në rastin më ekstrem - nëse kjo pikë është arritur duhet të vendoset nga ai vetë - duhet të përcaktojë vetë dallimin e mikut dhe armikut. Pikërisht aty qëndron

thelbi i ekzistencës së tij politike. Kur ai nuk e zotëron më kapacitetin apo vullnetin për të bërë këtë dallim, ai rresht së ekzistuari politikisht. Nëse lejon që ky vendim të merret nga dikush tjetër, atëherë ai nuk është më një popull politikisht i lirë dhe është i zhytur në një sistem tjetër politik. Justifikimi i luftës nuk qëndron në luftimin e saj për ideale apo norma drejtësie, por në luftën kundër një armiku të vërtetë. Të gjitha konfuzionet e kësaj kategorie të mikut dhe armikut, mund të shpjegohen si rezultat i përzierjes së disa abstraksioneve apo normave.

Një popull i cili ekziston në sferën e politikës, nuk mund të heqë dorë në rast nevojë nga e drejta për të përcaktuar vetë dallimin mik-armik. Ai mund të deklarojë solemnisht se e kundërshton luftën si një mjet për zgjidhjen e mosmarrëveshjeve ndërkombëtare dhe mund të heqë dorë prej saj si një mjet i politikës kombëtare, siç u bë në të ashtuquajturin Pakti Kellogg i vitit 1928.²¹ Duke vepruar në këtë mënyrë, ajo as nuk e ka hedhur poshtë luftën si një instrument i politikës ndërkombëtare (dhe një luftë si instrument i politikës ndërkombëtare mund të jetë më e keqe se një luftë vetëm si instrument i

një politike kombëtare) dhe as nuk e ka dënuar apo shpallur luftën krejtësisht të jashtëligjshme. Një deklaratë e tillë i nënshtrohet, para së gjithash, rezervave specifike, të cilat vetëkuptohen në mënyrë eksplicite ose implicite të nënkuptuar si për shembull, rezerva në lidhje me ekzistencën autonome të shtetit dhe vetëmbrojtjen e tij, rezerva në lidhje me traktatet ekzistuese, e drejta e një ekzistence të vazhdueshme, të lirë dhe të pavarur, e kështu me radhë.

Së dyti, këto rezerva, sipas strukturës së tyre logjike, nuk janë thjesht përjashtime nga norma, por së bashku i japin normës përmbajtjen e saj konkrete. Ato nuk janë përjashtime periferike, por thelbësore; në raste të dyshimta, ato i japin traktatit përmbajtjen e tij reale. Së treti, për sa kohë ekziston një shtet sovran, ky shtet vendos vetë, në bazë të pavarësisë së tij, nëse një rezervë e tillë (vetëmbrojtja, agresioni i armikut, shkelja e traktateve ekzistuese, duke përfshirë Paktin Kellogg, e kështu me radhë) jepet apo nuk jepet në rastin konkret. Së katërti, lufta nuk mund të shpallet krejtësisht e jashtëligjshme, por vetëm individë të caktuar, popuj, shtete, klasa, fe etj., të

cilët duke u shpallur të jashtëligjshëm, janë shpallur si armik. Shpallja solemne e luftës si e jashtëligjshme nuk e shfuqizon dallimin mik-armik, por përkundrazi, hap mundësi të reja duke i dhënë deklaratës së armikut ndërkombëtar përmbajtje të re dhe vrull të ri.

Nëse ky dallim do të zhdukej, atëherë jeta politike do të zhdukej e gjitha. Një popull që ekziston në sferën politike, nuk mund t'i shpëtojë këtij dallimi fatal, pavarësisht se deklaron të kundërtën. Nëse një pjesë e popullsisë deklaron se nuk i njeh më armiqtë si të tillë, atëherë, në varësi të rrethanave, ajo bashkohet me ta dhe u vjen në ndihmë. Një deklaratë e tillë nuk e shfuqizon realitetin e dallimit mik-armik. Një pyetje tjetër ka të bëjë me Qytetarët e një shteti që deklarojnë se personalisht nuk kanë armiq, i shqetëson një pyetje tërësisht ndryshe. Një person privat, nuk ka armiq politikë. Një deklaratë e tillë, kryesisht nënkupton se ai do të dëshironte që ta poziciononte veten e tij jashtë komunitetit politik të cilit i përket dhe të vazhdojë të jetojë vetëm si një individ privat.²² Për më tepër, besimi se një komb mund të eliminojë dallimin e mikut dhe armikut duke deklaruar

miqësinë e tij për të gjithë botën ose duke u çarmatosur vetë në mënyrë vullnetare, është i gabuar. Si rrjedhojë, bota nuk do të depolitizohet dhe nuk do të transplantohet në një gjendje morali të pastër, drejtësie të pastër apo ekonomie të pastër. Nëse një popull i caktuar ka frikë nga sprovat dhe rreziqet që nënkupton ekzistenca në sferën e politikës, atëherë do të shfaqet një popull tjetër i cili do t'i marrë këto sprova duke e mbrojtur atë nga armiqtë e huaj dhe duke marrë përsipër sundimin politik. Më pas, mbrojtësi vendos se cili është armiku në bazë të marrëdhënies së përjetshme të mbrojtjes dhe bindjes.

[Shënime nga Karl Shmit]

Mbi këtë parim shtrihet rendi feudal dhe marrëdhënia e lordit dhe vasalit, udhëheqësi dhe të udhëhequrit, pronarit dhe klientëve. Kjo lidhje shihet mjaft qartë këtu. Asnjë formë urdhri, asnjë legjitimitet apo ligjshmëri e arsyeshme nuk mund të ekzistojë pa mbrojtje dhe bindje. Prandaj *protego ergo obligo* (lat. detyrimi për të mbrojtur), është *cogito ergo sum* (lat. mendoj, pra ekzistoj) e shtetit. Një teori politike e cila nuk vetëdijesohet sistematikisht për këtë fjali, mbetet një

fragment jo-adekuat. Hobsi e përcaktoi këtë (në fund të botimit të tij në anglisht në vitin 1651, f. 396) si qëllimin e vërtetë të Leviathanit të tij, për të rrënjosur te njeriu edhe një herë "marrëdhënien e ndërsjellë midis Mbrojtjes dhe Bindjes"; si natyra njerëzore, ashtu edhe e drejta hyjnore, kërkon mbikëqyrjen e saj të pacenueshme.

Vetë Hobsi e kishte përjetuar këtë të vërtetë në kohët e tmerrshme të luftës civile, sepse atëherë zhduken të gjitha iluzionet legjitime dhe normative me të cilat njerëzit duan të mashtrojnë veten e tyre në raport me realitetet politike që ekzistojnë në periudha sigurie të patrazuar.

Nëse brenda shtetit ekzistojnë parti të organizuara të cilat janë të afta për t'iu ofruar anëtarëve të tyre më shumë mbrojtje nga sa u ofron shteti, atëherë ky i fundit bëhet në rastin më të mirë aneks i këtyre partive dhe qytetari e di shumë mirë si individ se kujt duhet t'i bindet. Ashtu sikurse ju kemi treguar (nën Seksionin 4 më lart), këtë mund ta justifikojë një teori pluraliste e shtetit. Korrektësia themelore e aksiomës mbrojtje-bindje del në pah edhe më qartë në politikën e jashtme dhe

marrëdhëniet ndërshtetërore: shprehja më e thjeshtë e kësaj aksiome gjendet në protektoratin sipas ligjit ndërkombëtar, shtetin federal, konfederatën e shteteve të dominuara nga njëra prej tyre dhe llojet e ndryshme të traktateve që ofrojnë mbrojtje dhe garanci.

Do ishte diçka qesharake të besohej se një popull i pambrojtur nuk ka asgjë tjetër veç miqve dhe do të ishte një përlllogaritje e çmendur të supozohej se armiku ndoshta mund të prekej nga mungesa e një rezistence. Askush nuk e mendon si diçka të mundur që bota të shndërrohet, për shembull, në një gjendje morali të pastër duke hequr dorë nga çdo prodhimtari estetike apo ekonomike. Aq më pak shpresa ka që një popull të shpresojë se mund të sjellë një gjendje të pastër morale ose një gjendje të pastër ekonomike të njerëzimit duke shmangur çdo vendim politik të mundshëm. Nëse një popull nuk ka më energji apo vullnet për ta mbajtur veten aktiv në sferën e politikës, nuk do të thotë se kjo e fundit do zhduket nga bota. Vetëm një popull i dobët do të vuante nga kërcënimi i shfarosjes.

6

Entiteti politik, parakupton ekzistencën reale të një armiku dhe rrjedhimisht bashkëjetesën me një ent tjetër politik. Për sa kohë që ekziston një shtet, në botë do të ekzistojë thajse gjithmonë më shumë se thjesht një shtet i vetëm. Nuk mund të ekzistojë një shtet botëror i cili është i aftë të përfshijë të gjithë globin dhe mbarë njerëzimin. Bota politike është një multivers, jo një univers. Sipas këtij arsytimi, çdo teori e shtetit është pluraliste, edhe pse shfaqet në një mënyrë disi ndryshe nga teoria e brendshme e pluralizmit e diskutuar në seksionin 4. Entiteti politik, nga vetë natyra e tij, nuk mund të jetë universal, në kuptimin e përqafimit të të gjithë njerëzimit dhe të gjithë botës.

Nëse shtetet, fetë, klasat dhe grupimet e tjera njerëzore në tokë duhet të jenë aq të unifikuara sa që një konflikt mes tyre është i pamundur e madje i paimagjinueshëm, dhe nëse lufta civile duhet të bllokohet përgjithmonë në një mbretëri që përfshin globin, atëherë do të pushonte gjithashtu edhe dallimi i mikut dhe

armikut. Ajo që mbetet nuk është as politika dhe as shteti, por kultura, qytetërimi, ekonomia, morali, ligji, arti, argëtimi etj. Nëse dhe kur mund të shfaqet kjo gjendje, nuk e di. Për momentin, ajo ende nuk është shfaqur. Dhe është vetë-mashtrim të besosh se fundi i një lufte moderne do të sillte paqen botërore - duke vendosur kështu qëllimin ideal të depolitizimit të plotë dhe përfundimtar - thjesht e vetëm sepse një luftë midis fuqive të mëdha në ditët e sotme, mund të kthehet fare lehtë në një luftë botërore.

Një njerëzim i tillë, nuk mund të futet në luftë sepse nuk ka armik, të paktën jo në këtë planet. Koncepti i njerëzimit e përjashton konceptin e armikut, sepse armiku nuk pushon së qeni një qenie njerëzore - dhe kjo është arsyeja pse nuk ekziston ndonjë diferencim specifik në atë koncept.

Që luftërat bëhen në emër të njerëzimit, nuk është një kontradiktë e kësaj të vërtete të thjeshtë; përkundrazi, ka një kuptim politik veçanërisht intensiv. Kur një shtet lufton kundër armikut të tij politik në emër të njerëzimit, nuk është një luftë për hir të njerëzimit, por një luftë ku një shtet i caktuar kërkon të uzurpojë një koncept

universal kundër kundërshtarit të tij ushtarak. Ai përpiqet të identifikohet me njerëzimin në kurriz të kundërshtarit të tij, ashtu sikurse mund të përfundojë dikush duke keqpërdorur paqen, drejtësinë, përparimin dhe qytetërimin, në mënyrë që t'i pretendojë këto si të vetat ndërkohë që këtë gjë ia mohon armikut.

Koncepti i njerëzimit është një instrument ideologjik i ekspansionit imperialist që duket veçanërisht i dobishëm dhe në formën e tij etiko-humanitare, është një mjet specifik i imperializmit ekonomik. Këtu na vjen ndërmend një shprehje disi e modifikuar e Prudonit: "kushdo që i bën thirrje njerëzimit, dëshiron të mashtrtojë atë".

Konfiskimi i fjalës humanizëm, thirrja dhe monopolizimi i një termi të tillë, shkakton disa efekte të pallogaritshme, si p.sh. t'i mohosh armikut cilësinë si qenie njerëzore dhe ta shpallësh atë si të dëbuar nga njerëzimi; dhe në këtë mënyrë, lufta mund të çojë në çnjerëzimin më të skajshëm.²³ Por përveç këtij përdorimi tejet politik të një termi jopolitik si humanizmi, nuk ekzistojnë luftëra të njerëzimit në vetvete. Njerëzimi nuk

është një koncept politik dhe asnjë ent politik apo shoqëri dhe asnjë status nuk i korrespondon atij. Koncepti humanitar i shekullit të tetëmbëdhjetë për njerëzimin ishte një mohim polemik i sistemit ekzistues të atëhershëm aristokratiko-feudal dhe privilegjeve që e shoqëronin atë. Njerëzimi, në bazë të ligjit natyror dhe doktrinave liberale-individualiste, është një ideal shoqëror universal, d.m.th., gjithëpërfshirës, një sistem marrëdhëniesh midis individëve. Kjo materializohet vetëm kur përjashtohet mundësia reale e luftës dhe të gjithë grupimet mik-armik bëhen të pamundur. Në një shoqëri të tillë universale, nuk do të ekzistonin më kombe në formën e entiteteve politike, nuk do të kishte më luftë klasash dhe as grupime armike.

Ideja e Lidhjes së Kombeve ishte e qartë dhe e saktë për sa kohë që një organ i tillë mund të interpretohej si një antitezë polemike e një lige monarkësh. Pikërisht në këtë kontekst lindi fjala gjermane *Völkerbund* (gjer. Lidhja e Kombeve) në shekullin e tetëmbëdhjetë. Por ky kuptim polemik u zhduk me rëndësinë politike të monarkisë. Për më tepër, një *Völkerbund* mund të shërbente si një instrument ideologjik i imperializmit të një shteti ose një

koalicion shtetesh kundër shteteve të tjera. Atëherë kjo do të konfirmonte gjithçka që është thënë më parë në lidhje me përdorimin politik të termit njerëzim. Për shumë njerëz, ideali i një organizate globale nuk do të thotë asgjë tjetër veçse ideja utopike e depolitizimit total. Prandaj kërkesat bëhen thuajse gjithmonë pa dallime diskriminuese, në mënyrë që të gjitha shtetet mbi tokë të bëhen anëtarë sa më shpejt të jetë e mundur dhe që ajo të jetë universale. Universaliteti me çdo kusht, do të nënkuptonte medoemos depolitizimin total dhe bashkë me të edhe mos-ekzistencën e shteteve.

Si rezultat i traktateve të paqes të Parisit të vitit 1919, u krijua një organizatë e papërshtatshme - pakti i Gjenevës, i cili në gjermanisht quhet *Völkerbund* (në frëngjisht, *Société des Nations* dhe anglisht, *League of Nations*, që do të thotë Lidhja e Kombeve), por që duhet të marrë emërtimin e saktë që është, një shoqëri e kombeve. Ky organ është një organizatë që parakupton ekzistencën e shteteve, rregullon disa nga marrëdhëniet e tyre të ndërsjella dhe madje garanton ekzistencën e tyre politike. Ai nuk është as universal dhe as një organizatë

ndërkombëtare. Nëse fjala gjermane për ndërkombëtare përdoret saktë dhe me ndershmëri, ajo duhet të dallohet nga fjala ndërshtetërore dhe të zbatohet në vend të saj për lëvizjet ndërkombëtare që tejkalojnë kufijtë e shteteve dhe injorojnë integritetin territorial, padepërtueshmërinë dhe papërshtueshmërinë e shteteve ekzistuese, si për shembull, Ndërkombëtarja e Tretë. Këtu ekspozohen menjëherë antitezat elementare si ajo ndërkombëtare dhe ndërshtetërore, të një shoqërie universale të depolitizuar dhe të garancive ndërshtetërore të *status quo*-së së kufijve ekzistues.

Është e vështirë të perceptohet se si një trajtim skolasik i Lidhjes së Kombeve mund ta anashkalojë këtë dhe madje t'i japë mbështetje një konfuzioni të tillë. Lidhja e Kombeve të Gjenevës, nuk eliminon mundësinë e luftërave, ashtu siç nuk shfuqizon shtetet. Ajo prezanton mundësi të reja për luftëra, lejon zhvillimin e tyre, sanksionon luftërat e koalicionit dhe duke legjitimuar e sanksionuar disa luftëra, ajo spastron shumë pengesa për luftën. Përderisa vazhdon të ekzistojë deri në ditët tona, në rrethana specifike, është një vend takimi shumë i

dobishëm, një sistem konferencash diplomatike që mbliidhen nën emrin e Këshillit të Lidhjes së Kombeve dhe Asamblesë së Lidhjes së Kombeve. Këto organe janë të lidhura me një byro teknike, atë të Sekretariatit. Siç e kam treguar tashmë diku tjetër,²⁴ ky institucion nuk është një ligë, por me shumë mundësi një aleancë. Koncepti i mirëfilltë i njerëzimit shprehet përmes saj vetëm për aq kohë sa aktivitetet e tij aktuale qëndrojnë në fushën humanitare dhe jo në atë politike, dhe vetëm si një bashkësi administrative ndërshtetërore ekziston mundësia që ajo të ketë një tendencë drejt një universaliteti kuptimplotë.

Por duke pasur parasysh kushtetutën e vërtetë të Lidhjes dhe për shkak se e ashtuquajtura Lidhje, ende mundëson luftërat, madje edhe kjo tendencë është thjesht një postulat ideal. Një ligë kombesh që nuk është universale, mund të jetë e rëndësishme në aspektin politik vetëm kur përfaqëson një aleancë potenciale ose aktuale, d.m.th., një koalicion. Si pasojë, *jus belli* nuk do të shfuqizohet, por, pak a shumë, tërësisht ose pjesërisht, do të transferohet në aleancë. Përkundrazi, një ligë e

kombeve si një organizatë njerëzore konkrete, ekzistuese dhe universale, do të duhej të përmbushte pikësëpari detyrën e vështirë e të hequrit efektivisht *jus belli*-n nga të gjitha grupimet ekzistuese njerëzore që veprojnë ende dhe së dyti, të mos pretendojë ndërkohë për veten e saj përdorimin e *jus belli*-t. Përndryshe, universaliteti, humanizmi, shoqëria e depolitizuar – me pak fjalë, të gjitha karakteristikat thelbësore – do të eliminoheshin përsëri.

Nëse një shtet botëror do mund të përfaqëonte gjithë globin dhe njerëzimin, atëherë ai nuk do të ishte një ent politik dhe do të mund të quhej lirisht thjesht një shtet. Nëse ndodh vërtetë që i gjithë njerëzimi dhe e gjithë bota të bëheshin një entitet i unifikuar dhe i bazuar ekskluzivisht në ekonomi dhe në rregullimin teknik të trafikut, atëherë përsëri ai nuk do të ishte më tepër një entitet shoqëror, se sa një ent shoqëror i qiramarrësve në një shtëpi me qira, klientë që e blejnë gazin nga e njëjta kompani komunale ose pasagjerë që udhëtojnë në të njëjtin autobus. Një grup interesi i lidhur ekskluzivisht me ekonominë apo trafikun, në mungesë të një kundërshtari,

nuk mund të bëhet më shumë se kaq. Nëse ai grup interesi dëshiron të bëhet gjithashtu edhe kulturor, ideologjik ose përndryshe më ambicioz, e megjithatë mbetet rreptësishtë jopolitik, atëherë do të ishte një kooperativë neutrale konsumatore ose prodhuese që lëviz midis poleve të etikës dhe ekonomisë. Ajo nuk do të njihete as shtet, as mbretëri, as perandori, as republikë, as monarki, as aristokraci, as demokraci, as mbrojtje e as bindje dhe do ta humbiste krejtësisht karakterin e saj politik.

Pyetja akute që duhet shtruar është se mbi kë do të bjerë fuqia e frikshme e nënkuptuar në një organizatë ekonomike dhe teknike që përfshin të gjithë botën. Kjo pyetje nuk mund të hidhet poshtë kurrsesi me besimin se pasi të themelohej, gjithçka do të funksiononte automatikisht, se gjërat do të administroheshin vetë dhe se një qeverisje nga njerëzit mbi njerëzit do të ishte e tepërt, sepse në këtë mënyrë qeniet njerëzore do të kishin liri absolute.

Për çfarë do të ishin të lirë? Kësaj pyetje mund t'i përgjigjen hamendjet optimiste ose pesimiste, të cilat si

përfundim udhëheqin drejt një profesioni antropologjik të besimit.

7

Dikush mund t'i testojë të gjitha teoritë e ideve shtetërore dhe politike në akord me antropologjinë e tyre dhe në këtë mënyrë t'i klasifikojë ato në bazë të faktit nëse e mendojnë njeriun me vetëdije apo pa vetëdije që të jetë nga natyra i keq apo i mirë. Në këtë rast, dallimi duhet marrë në një mënyrë mjaft të përmbledhur dhe jo në një kuptim specifik moral apo etik. Konceptimi problematik apo jo-problematik i njeriut është vendimtar për parakuptimin e çdo vlerësimi të mëtejshëm politik dhe për përgjigjen e pyetjes nëse njeriu është një qenie e rrezikshme apo jo, nëse është një krijesë e rrezikshme apo e padëmshme.

[Shënime nga Karl Shmit]

Modifikimet dhe variacionet e shumta të këtij dallimi antropologjik të së mirës dhe së keqes, nuk janë shqyrtuar këtu në mënyrë të detajuar. E keqja mund të shfaqet si

korrupsion, dobësi, burracakëri, marrëzi, ose mund të shfaqet gjithashtu edhe si brutalitet, sensualitet, vitalitet, irracionalitet, etj. Mirësia mund të shfaqet në variacionet përkatëse si të qenit i arsyeshëm, përsosmëria, mundësia për t'u manipuluar, për t'u edukuar, për të qenë paqësor, e kështu me radhë. Ajo që të bën më tepër përshtypje në këtë kontekst, është rëndësia politike e fabulave të kafshëve. Ato mund të zbatohen thuajse të gjitha në një situatë reale politike: problemi i agresionit, në fabulën e ujkut dhe të qengjit; çështja e fajit për murtajën në fabulën e La Fontenit, një faj që sigurisht bie mbi gomarin; drejtësia midis shteteve, në fabulat e kuvendeve të kafshëve; çarmatimi në fjalimin zgjedhor të Çerçillit në tetorin e vitit 1928, i cili përshkruan se si çdo kafshë beson se dhëmbët, kthetrat dhe brirët e saj, janë thjesht instrumente që shërbejnë për ruajtjen e paqes; peshqit e mëdhenj që gllabërojnë të vegjlit e shumë të tjera. Kjo analogji interesante mund të shpjegohet me lidhjen e drejtpërdrejtë që ka antropologjia politike, me atë që filozofët politikë të shekullit të shtatëmbëdhjetë (Hobsi, Spinoza, Pufendorfi) e emërtuan si gjendja e natyrës. Në të, shtetet bashkekzistojnë në një gjendje rreziku të

vazhdueshëm dhe subjektet e tyre që veprojnë janë të këqij, pikërisht për të njëjtat arsye që kanë edhe kafshët të cilat udhëhiqen nga nxitjet e tyre (uria, lakmia, frika, xhelozia). Është e panevojshme të mos pajtohemi me *Wilhelm Dilthey*: “Njeriu, sipas Makiavelit, nuk është nga natyra i keq. Me sa duket, janë disa vende që e dëshmojnë këtë.... Por ajo që Makiaveli dëshiron të shprehë kudo është se njeriu, nëse nuk kontrollohet, ka një prirje të parezistueshme për të rrëshqitur nga pasioni tek e liga: kafshëria, instinktet dhe pasionet janë thelbi i natyrës njerëzore - mbi të gjitha dashuria dhe frika. Makiaveli është i pashtershëm në vëzhgimet e tij psikologjike të lojës së pasioneve.... Nga ky tipar kryesor i natyrës njerëzore ai nxjerr ligjin themelor të gjithë jetës politike". 25 Në kapitullin "*Der Machtmensch*" të librit *Lebensformen*²⁶ Eduard Spranger thotë: "Për politikanin, shkenca e njeriut është natyrisht me interes të lartë". Megjithatë, më duket se Spranger merr një pikëpamje shumë teknike të këtij interesi, si interes në manipulimin taktik të shtysave instinktive. Në shtjellimin e mëtejshëm të këtij kapitulli, i mbushur plot me ide dhe vëzhgime, mund të dallohen herë pas here dukuritë konkrete politike dhe gjithë

ekzistencialiteti i politikës. Për shembull, fjalia "dinjiteti i pushtetit me sa duket rritet me sferën e tij të ndikimit" lidhet me një fenomen që është i rrënjësor në sferën e politikës dhe për këtë arsye mund të kuptohet vetëm politikisht. Me siguri, është e zbatueshme për tezën e mëposhtme: pesha e politikës përcaktohet nga intensiteti i rreshtimeve sipas të cilave përshtaten asociacionet dhe shkëputjet vendimtare. Gjithashtu, propozimi i Hegelit në lidhje me ndryshimin dialektik të sasisë në cilësi, është i kuptueshëm vetëm në kontekstin e mendimit politik (shih shënimin për Hegelin, f. 62-63). Helmut Plesner, i cili si filozofi i parë modern, në librin e tij *'Macht und menschliche Natur'*²⁷ guxoi të avanconte një antropologji politike të një stili madhështor, thotë me të drejtë se nuk ekziston asnjë filozofi dhe asnjë antropologji që nuk është politikisht relevante, ashtu siç nuk ka asnjë politikë që është filozofikisht e parëndësishme. Ai ka pranuar në veçanti se filozofia dhe antropologjia, si të zbatueshme në mënyrë specifike për tërësinë e njohurive, nuk mund të neutralizohen ndaj vendimeve të paarsyeshme të jetës, ashtu sikurse çdo disiplinë e specializuar. Njeriu, për Plesnerin, është "kryesisht një qenie e aftë për të krijuar

distancë", i cili në thelbin e tij është i papërcaktuar, i padepërtueshëm dhe mbetet një "pyetje e hapur". Nëse dikush mban parasysh dallimin antropologjik të së keqes dhe së mirës dhe kombinon "pyetjet e hapura që kanë mbetur" të Plesnerit me referencën e tij pozitive ndaj rrezikut, teoria e Plesnerit është më afër së keqes sesa mirësisë. Kjo tezë përkon me faktin se si Hegeli ashtu dhe Niçe, i përkasin anës së të keqes dhe si përfundim, pushteti në vetvete (sipas shprehjes së njohur dhe aspak të qartë të Bërkhardit) është gjithashtu diçka e keqe.

E kam theksuar disa herë²⁸ se antagonizmi midis të ashtuquajturave teori autoritare dhe anarkiste, mund të gjurmohet në këto formula. Një pjesë e teorive dhe postulateve që parakuptojnë se njeriu është i mirë, në fakt është liberale. Pavarësisht se në realitet nuk karakterizohen si anarkistë, ata polemizojnë kundër ndërhyrjes së shtetit. Anarkizmi i sinqertë zbulon se besimi në mirësinë natyrore të njeriut është i lidhur ngushtë me mohimin radikal të shtetit dhe qeverisë. Njëra rrjedh nga tjetra dhe të dyja e nxisin njëra-tjetrën. Nga ana tjetër, për liberalët, mirësia e njeriut nuk nënkupton asgjë

më shumë se një argument i cili shërben për të ndihmuar në ndërtimin e një shteti që është në shërbim të shoqërisë. Kjo do të thotë se shoqëria e vetë-përcakton rendin e saj dhe se shteti dhe qeveria janë vartësit e saj dhe duhet të kontrollohen me mosbesim që të mos jenë të aftë të dalin jashtë kufijve të tyre të mirë-përcaktuar. Formulimi klasik i Thomas Paine thotë: shoqëria është rezultat i nevojave tona të kontrolluara në mënyrë të arsyeshme, qeveria është rezultat i ligësisë sonë.²⁹ Radikalizmi vis-à-vis (përballë) shtetit dhe qeverisë, rritet në përpjesëtim të drejtë me besimin radikal në mirësinë e natyrës së njeriut. Liberalizmi borgjez nuk ka qenë kurrë radikal në sensin politik. Megjithatë, mbetet e vetëkuptueshme se mohimi i shtetit dhe i politikës nga liberalizmi, neutralizimet, depolitizimi dhe shpallja e lirisë së tij, kanë po ashtu një kuptim të caktuar politik dhe në një situatë konkrete, ato drejtohen në mënyrë polemike kundër një shteti të caktuar dhe pushtetit të tij politik. Por kjo nuk mund të kategorizohet as si teori politike dhe as si ide politike. Megjithëse liberalizmi nuk e ka mohuar rrënjësisht shtetin, ndërkohë që nga ana tjetër, as nuk ka zhvilluar një teori pozitive të shtetit, as ka arritur që të zbulojë vetë se

si të reformojë shtetin, por thjeshtë ka tentuar që ta lidhë politiken me etikën dhe ta nënshtrojë atë nën ekonominë politike. Ajo ka prodhuar një doktrinë të ndarjes dhe balancit të pushteteve, d.m.th., një sistem për mbikëqyrjen dhe kontrollin e shtetit dhe të qeverisë. Kjo nuk mund të karakterizohet si një teori e shtetit ose si një parim themelor politik.

Ajo që mbetet është diagnoza e jashtëzakonshme dhe njëkohësisht disi shqetësuese, sipas së cilës të gjitha teoritë e vërteta politike e parakuptojnë njeriun si të lig, d.m.th., kurrsesi nuk mund të quhet një qenie jo-problematike, por e rrezikshme dhe dinamike. Kjo mund të dokumentohet lehtësisht në veprat e çdo mendimtari politik. Përderisa e shfaqin veten si të tillë, të gjithë bien dakord mbi idenë e një natyre njerëzore që është problematike, sado i spikatur të jetë ky person me grada apo i shquar në histori. Mjafton të përmendim këtu Makiavelin, Hobsin, Bosuetin, Fihten (sapo të harrojmë idealizmin e tij humanitar), de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine dhe Hegeli, i cili me siguri e tregon herë pas here edhe fytyrën e tij të dyfishtë.

[Shënime nga Karl Shmit]

Megjithatë, në pikat vendimtare, Hegeli mbetet kudo politik. Nga shkrimet e tij që kanë të bëjnë me problemet aktuale të kohës së tij, veçanërisht vepra shumë e talentuar e rinisë së tij, *Die Verfassung Deutschlands*, janë dokumente të së vërtetës filozofike që i ka mbijetuar kohës dhe sipas së cilës çdo shpirt, është shpirt i pranishëm. Kjo mbetet e dukshme edhe përmes korrektësisë apo jo-korrektësisë së pozicionimit jetëshkurtër të Hegelit për ngjarjet historike të kohës së tij. Fryma historike nuk qëndron në paraqitjet baroke, e madje as në alibitë romantike. Ky është '*Hic Rhodus*' i Hegelit dhe vërtetësia e një filozofie që nuk lejon fabrikimin e kurtheve intelektuale nën pretekstin e pastërtisë apolitike dhe jopolitikës së kulluar. Edhe dialektika e tij e të menduarit konkret, është e një natyre veçanërisht politike. Fjalja e sasisë që shndërrohet në cilësi, e cila është cituar shpesh, ka një kuptim tërësisht politik. Është një shprehje e dijes se pika e politikës, arrihet nga çdo fushë dhe bashkë me të vjen edhe një

intensitet i ri e cilësor i grupimeve njerëzore. Zbatimi aktual i kësaj fjalie i referohet fushës ekonomike dhe bëhet më e fortë në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Procesi i një transformimi të tillë realizohet vazhdimisht në domenin ekonomik autonom dhe të ashtuquajtur si politikisht neutral. Çështja e deritanishme jopolitike ose e pastër e faktike, tashmë kthehet në politike. Kur ajo arrin një sasi të caktuar, si për shembull prona ekonomike, bëhet padyshim fuqi sociale (ose më saktë, politike), *propriété* (pronësia) kthehet në *pouvoir* (fuqi) dhe ajo që në fillim ishte thjesht një antagonizëm klasor i motivuar ekonomikisht, kthehet në një luftë klasore me grupe armiqësore.

Hegeli ofron gjithashtu përkufizimin e parë polemik politik të borgjezit. Borgjezi është një individ që nuk dëshiron të largohet nga sfera private apolitike ku ndihet jashtë rrezikut. Ai qëndron në zotërimin e pronës së tij private dhe nën justifikimin e individualizmit të tij posedues, vepron si një individ i vetëm kundër totalit. Ai është një njeri që e gjen kompensimin e pavlefshmërisë së tij politike në frytet e lirisë dhe pasurimit, por mbi të gjitha

në sigurinë totale të përdorimit të saj. Rrjedhimisht ai dëshiron të kursehet nga trimëria dhe të përjashtohet nga rreziku i një vdekjeje të dhunshme.³⁰

Është po Hegeli ai që ka zhvilluar një përkufizim të armikut, i cili zakonisht është shmangur nga filozofët modernë. Armiku është një tjetërsi e mohuar. Por ky mohim është i ndërsjellë dhe ky reciprocitet mohimesh ka ekzistencën e vet konkrete, si një marrëdhënie midis armiqve; ky raport i dy "asgjëve" nga të dyja palët mbart rrezikun e luftës. "Kjo luftë, nuk është thjeshtë një luftë midis dy familjeve, por midis popujve dhe kjo është arsyeja pse urrejtja bëhet e padiferencuar dhe e çliruar nga çdo personalitet i veçantë."*

Pyetja është se sa kohë ka qëndruar në të vërtetë shpirti i Hegelit në Berlin. Sido që të jetë, tendenca e re politike që dominoi Prusinë pas 1840-ës, preferoi të përfitonte nga një filozofi konservatore e shtetit, veçanërisht ajo e ofruar nga Friedrich Julius Stahl, ndërsa Hegeli udhëtoi në Moskë nëpërmjet Karl Marksit dhe Leninit. Pikërisht aty u themelua metoda e tij dialektike dhe gjeti shprehjen e saj konkrete në një koncept të ri të

një armiku konkret, pikërisht atë të armikut të klasës ndërkombëtare, dhe e transformoi veten, metodën dialektike si dhe gjithçka tjetër, ligjshmërinë dhe ilegalitetin, shtetin, madje edhe kompromisin me armikun, në një armë të kësaj beteje. Aktualiteti i Hegelit është shumë i gjallë te Georg Lukács.³¹ Ai citon një shprehje të Leninit të cilën Hegeli do ta kishte bërë duke iu referuar entitetit politik të një populli ndërluftues në vend të një klase: “Lenini thotë se personat të cilët e shohin politikën si truket e vogla, të cilat shpesh herë bazohen tek mashtrimi, duhen përgënjeshtuar me vendosmëri. Klasat nuk mund të mashtrohen”.

Çështja nuk zgjidhet me komente psikologjike mbi optimizmin apo pesimizmin. Sipas metodës anarkiste, rezulton se të këqij janë vetëm individët që e konsiderojnë njeriun të lig. Ata që e konsiderojnë atë si të mirë, domethënë anarkistët, kanë të drejtë të kenë një lloj epërsie ose kontrolli mbi të këqijtë. Kështu, problemi fillon përsëri nga e para. Duhet t'i kushtohet më tepër vëmendje faktit se sa të ndryshme janë presupozimet antropologjike në fushat e shumta të mendimit njerëzor.

Me domosdoshmëri metodologjike, një edukator do ta konsiderojë njeriun të aftë për t'u edukuar. Një jurist i së drejtës private fillon me fjalinë "ai që supozohet se është i mirë".³² Një teolog pushon së qeni teolog kur ai nuk e konsideron më njeriun si mëkatar apo që ka nevojë për shëlbim dhe nuk bën më dallimin midis të zgjedhurit dhe të pazgjedhurit. Moralisti parakupton lirinë e zgjedhjes midis së mirës dhe së keqes.³³ Meqenëse sfera e politikës përcaktohet në analizën përfundimtare nga mundësia reale e armiqësisë, konceptet dhe idetë politike nuk mund të fillojnë kaq lehtë me një optimizëm antropologjik. Kjo do të shuante mundësinë e armiqësisë dhe si rrjedhojë, çdo pasojë specifike politike.

Lidhja e teorive politike me dogmat teologjike të mëkatit, të cilat ndër të tjerë, shfaqen më dukshëm te Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés dhe Friedrich Julius Stahl, shpjegohet me raportin e këtyre presupozimeve të nevojshme. Dogma themelore teologjike e ligësisë së botës dhe njeriut çon, ashtu si dallimi i mikut dhe armikut, në një kategorizim të njerëzve dhe e bën të pamundur optimizmin e

padiferencuar të një konceptimi universal të njeriut. Në një botë të mirë e mes njerëzve të mirë, mbizotëron vetëm paqja, siguria dhe harmonia. Priftërinjtë dhe teologët janë këtu po aq të tepërt sa politikanët dhe shtetarët. Se çfarë do të thotë mohimi i mëkatit të parë në aspektin social dhe nga pikëpamja e psikologjisë individuale është treguar nga Ernst Troeltsch në *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen dhe Seillière* (në shumë botime rreth romantizmit dhe romantikëve) në shembujt e shumë sekteve, heretikëve, romantikëve dhe anarkistëve. Lidhja metodike e presupozimeve teologjike dhe atyre politike është e qartë. Por ndërhyrja teologjike, përgjithësisht i ngatërron konceptet politike sepse zakonisht, e zhvendos dallimin në teologji morale. Mendimtarët politikë si Makiaveli, Hobsi dhe shpeshherë Fihte, parakuptojnë me pesimizmin e tyre vetëm realitetin ose mundësinë e dallimit të mikut dhe armikut. Për Hobsin, një mendimtar politik vërtetë i fuqishëm dhe sistematik, konceptimi pesimist i njeriut është presupozimi elementar i një sistemi specifik të mendimit politik. Ai gjithashtu kuptoi saktë se bindja e secilës palë që mendon se zotëron të vërtetën, të mirën dhe të drejtën, sjell armiqësitë më të

këqija dhe në fund, luftën e të gjithëve kundër të gjithëve. Ky fakt nuk është produkt i një fantazie të frikshme dhe shqetësuese dhe as i një filozofie të bazuar në konkurrencën e lirë nga një shoqëri borgjeze në fazën e saj të parë (*Tönnies*), por është presupozimi themelor i një filozofie specifike politike.

Këta mendimtarë politikë, janë gjithmonë të vetëdijshëm për mundësinë konkrete të një armiku. Realizmi i tyre mund t'i frikësojë njerëzit që kanë nevojë për siguri. Pa dashur të marrë një vendim mbi çështjen e natyrës së njeriut, dikush mund të thotë në përgjithësi se për sa kohë që njeriu qëndron larg gjërave ose është i gatshëm që të përballlet me ato, ai preferon iluzionin e një qetësie të patrazuar dhe nuk i duron dot pesimistët. Si rrjedhim, kundërshtarët politikë të një teorie të pastër politike, do e kenë të lehtë që t'i hedhin poshtë fenomenet dhe të vërtetat politike në emër të ndonjë discipline autonome si ajo amorale, jo-ekonomike, jo-shkencore dhe mbi të gjitha do ta deklarojnë këtë - dhe kjo është politikisht e rëndësishme - një djall që meriton t'i shpallet luftë.

[Shënime nga Karl Shmit]

Një fatkeqësi e tillë i ndodhi Makiavelit, i cili po të ishte një makiavelist, do të kishte shkruar më parë një libër arsimor se sa veprën e tij me reputacion të keq, Princin. Në fakt, Makiaveli ishte në mbrojtje, ashtu sikurse ishte edhe vendi i tij, Italia, e cila në shekullin e gjashtëmbëdhjetë ishte pushtuar nga gjermanët, francezët, spanjollët dhe turqit. Në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë, situata e mbrojtjes ideologjike u përsërit në Gjermani - gjatë pushtimeve revolucionare dhe napoleonike të francezëve. Kur u bë e rëndësishme për popullin gjerman të mbrohej kundër një armiku në zgjerim e të armatosur me një ideologji humanitare, Makiaveli u rehabilitua nga Fihte dhe Hegeli.

Konfuzioni më i keq lind kur koncepte të tilla si drejtësia dhe liria, përdoren për të legjitimuar ambiciet e veta politike dhe për të skualifikuar ose demoralizuar armikun. Nën hijen e një vendimi politik gjithëpërfshirës dhe në sigurinë e një organizate të qëndrueshme politike shtetërore, e drejta, qoftë ajo private apo ajo publike, ka

domenin e vet që është relativisht i pavarur. Ashtu siç ndodh me çdo fushë të përpjekjeve dhe mendimeve njerëzore, ajo mund të përdoret si për t'i mbështetur fushat e tjera, si për t'i hedhur ato poshtë. Por është e nevojshme t'i kushtohet vëmendje kuptimit politik të shfrytëzimeve të tilla të ligjit e moralit, dhe mbi të gjitha të fjalës sundim apo sovranitet të ligjit.

Pikësëpari, ligji mund të nënkuptojë këtu ligjet ekzistuese pozitive dhe metodat e dhënies së ligjit, të cilat duhet të vazhdojnë të jenë të vlefshme. Në këtë rast, shteti i së drejtës nuk do të thotë gjë tjetër veçse legjitimimi i një *status quo*-je specifike, ruajtja e të cilës intereson veçanërisht ata, të cilëve përmes këtij ligji, do t'u stabilizohet fuqia politike apo përparësia e tyre ekonomike. Së dyti, apelimi ndaj ligjit mund të nënkuptojë se një ligj më i lartë ose më i mirë, i ashtuquajtur i ligj natyror ose ligji i arsyes, vendoset kundër ligjit të *status quo*-së. Në këtë rast, është e qartë për një politikan se rregulli ose sovraniteti i këtij lloji ligji, nënkupton sundimin dhe sovranitetin e njerëzve ose grupeve që mund t'i drejtohen këtij ligji më të lartë dhe në

këtë mënyrë të vendosin për përmbajtjen e tij dhe se si dhe nga kush duhet të zbatohet. Hobsi i ka zbuluar këto pasoja të thjeshta të mendimit politik pa konfuzion dhe më qartë se kushdo tjetër. Ai ka theksuar vazhdimisht se sovraniteti i ligjit nënkupton vetëm sovranitetin e njerëzve që hartojnë dhe administrojnë këtë ligj. Rregulli i një rendi më të lartë, sipas Hobsit, është një frazë boshe nëse nuk nënkupton politikisht se disa njerëz të këtij rendit më të lartë sundojnë mbi njerëzit e një rendi më të ulët. Pavarësia dhe plotësia e mendimit politik që shfaqet këtu është e pakundërshtueshme. Gjithmonë ka grupime konkrete njerëzore që luftojnë grupime të tjera konkrete njerëzore në emër të drejtësisë, njerëzimit, rendit ose paqes. Kur qortohet për imoralitet dhe cinizëm, spektatori i fenomeneve politike mund të dallojë gjithmonë në qortime të tilla një armë politike që është përdorur në beteja aktuale.

Mendimi politik dhe instinkti politik dëshmojnë si teorikisht ashtu dhe praktikisht në aftësinë për të dalluar mikun dhe armikun. Pikat kryesore të politikës janë

njëkohësisht momentet në të cilat armiku dallohet me qartësi të kulluar se është i tillë.

[Shënime nga Karl Shmit]

Në lidhje me kohët moderne, ekzistojnë shumë shpërthime të fuqishme të një armiqësie të tillë: sigurisht, ekziston edhe *écrazez l'infame* (shtypja e famëkeqit) e shekullit të tetëmbëdhjetë, e cila vetëm e padëmshme që nuk është; si urrejtja fanatike e Napoleonit të cilën e vuanin baronët gjermanë Stein dhe Kleist (“Shfarosini ata [francezët], Gjykimi i Fundit nuk do t’ju pyesë për arsyt tuaja”); Dënimet asgjësuese të Leninit kundër borgjezëve dhe kapitalizmit perëndimor. Por të gjitha këto i tejkalon armiqësia e Kromuellit ndaj Spanjës papnore. Ai thotë në fjalimin e tij të 17 shtatorit 1656: “Andaj gjëja e parë për të cilën do të flas është Ajo, që përbën mësimin e parë të Natyrës: Qenia dhe Ruajtja.... Mbrojtja e kësaj, "domethënë e Qenies sonë Kombëtare", fillimisht duhet parë në lidhje me ata që kërkojnë ta zhbëjnë atë dhe kështu arrijnë që ta zhdukin krejtësisht." Atëherë, le t’i konsiderojmë armiqtë tanë, "Armiqtë për vetë Qenien e këtyre Kombeve" (ai e përsërit gjithmonë përcaktimin

"vetë Qenia" ose "Qenia Kombëtare" dhe më pas vazhdon): "Pse është në të vërtetë spanjulli armiku juaj më i madh. Ai është një armik natyral. Ai është natyrshëm i tillë; ai është natyrshëm i tillë për të gjithë, për shkak të armiqësisë që ka brenda tij kundër çdo gjëje të Perëndisë. "Çdo gjë që është nga Zoti" që është brenda jush ose që mund të jetë brenda jush." Pastaj ai përsërit: "Spanjulli është armiku juaj", "armiqësia që ka, është mbjellë brenda tij nga vetë Zoti". Ai është "armiku natyror, armiku i shumëpritur" dhe ai që e konsideron atë si një "armik të rastësishëm", atëherë ai "nuk e njeh mirë Shkrimin dhe gjërat e Perëndisë", i cili thotë: «Unë do të vendos armiqësi midis farës sate dhe farës së saj» (Zan. III: 15). Me Francën mund të bëhet paqe, por jo me Spanjën, sepse është një shtet papnor dhe Papa e ruan paqen vetëm për aq kohë sa i leverdis.³⁴

Por vlen edhe anasjelltas: kudo të kërkojmë në historinë politike, si në politikën e jashtme ashtu edhe në atë të brendshme, paaftësia apo mosgatishmëria për ta bërë këtë dallim është simptomë e rrënimin politik. Në Rusi, para Revolucionit, klasat e dënuara e romantizuan

fshatarin rus si muzhik të mirë, të guximshëm dhe të krishterë. Një borgjezi relativiste në një Evropë të hutuar lypi të gjitha llojet e kulturave ekzotike me qëllim që t'i bënte ato objekt të konsumit të saj estetik. Shoqëria aristokratike në Francë, përpara Revolucionit të 1789-ës, e sentimentalizoi "njeriun që është nga natyra i mirë" dhe virtytin e masave. Tocqueville e rrëfen këtë situatë³⁵ me fjalë, tensioni drithërues i të cilave lind tek ai nga një patos specifik politik: askush nuk e nuhati revolucionin; është e pabesueshme të shohësh sigurinë dhe mosdyshimin me të cilin këta të privilegjuar folën për mirësinë, butësinë dhe pafajësinë e njerëzve ndërkohë që viti 1793 ishte shtrirë tashmë mbi ta—*spectacle ridicule et terrible* (frgj. spektakël qesharak dhe i tmerrshëm).

8

Liberalizmi* i ka ndryshuar të gjitha konceptet politike në një mënyrë të veçantë dhe sistematike. Si çdo lëvizje tjetër e rëndësishme njerëzore edhe liberalizmi, si një forcë historike, nuk ka arritur t'i shmanget politikës. Neutralizimet dhe depolitizimet e tij (të arsimit, ekonomisë, etj.) janë pa dyshim, me rëndësi politike. Liberalët e të gjitha vendeve janë angazhuar në politikë njësoj si partitë e tjera dhe janë bashkuar në mënyrat më të ndryshme me elementë dhe ide jo-liberale. Ekzistojnë liberalë kombëtarë, liberalë socialë, konservatorë të lirë, liberalë katolikë, e kështu me radhë.³⁶ Ata e kanë lidhur veten në veçanti me lëvizje shumë jo-liberale, në thelb politike, madje edhe demokratike, të cilat çojnë në shtetin absolut.³⁷ Por pyetja është nëse një ide politike specifike mund të rrjedhë nga koncepti i pastër dhe konsekuent i liberalizmit individualist. Kjo është për t'u mohuar.

Shfuqizimi i politikës, i cili është i natyrshëm në çdo individualizëm të qëndrueshëm, çon domosdoshmërisht në

një praktikë politike mosbesimi ndaj të gjitha forcave politike dhe formave të mundshme të shtetit dhe të qeverisjes, por kurrë nuk prodhon në vetvete një teori pozitive të shtetit, qeverisë dhe politikës. Si rezultat, ekziston një politikë liberale në formën e një antiteze polemike kundër shtetit, kishës ose institucioneve të tjera që kufizojnë lirinë individuale. Ekziston një politikë liberale e tregtisë, kishës dhe arsimit, por kurrsesi një politikë liberale, vetëm një kritikë liberale e politikës. Teoria sistematike e liberalizmit ka të bëjë thajse vetëm me luftën e brendshme kundër pushtetit të shtetit. Me qëllim të mbrojtjes së lirisë individuale dhe pronës private, liberalizmi ofron një sërë metodash për të penguar dhe kontrolluar pushtetin e shtetit dhe atë të qeverisë. Ai nxjerrë nga shteti një kompromis dhe nga institucionet e tij një sistem ventilimi, për më tepër, ai arrin të balancojë monarkinë kundër demokracisë dhe anasjelltas. Në momente kritike - veçanërisht në vitin 1848 - kjo rezultoi në një pozicion kaq kontradiktor saqë të gjithë vëzhguesit e mirë, si Lorenz von Stein, Karl Marks, Friedrich Julius Stahl dhe Donoso Cortés, u dëshpëruan duke u përpjekur

që të gjenin këtu një parim politik apo një ide të qëndrueshme intelektuale.

Mendimi liberal e shmang ose injoron shtetin dhe politikën në një mënyrë tepër sistematike dhe lëviz në një polaritet periodik tipik të dy sferave heterogjene, domethënë etikës dhe ekonomisë, intelektit dhe tregtisë, arsimit dhe pronës. Mosbesimi kritik ndaj shtetit dhe politikës shpjegohet lehtësisht nga parimet e një sistemi ku individi duhet të mbetet *terminus a quo* (pika e origjinës) dhe *terminus ad quem* (pika e përfundimit). Në rast nevoje, subjekti politik duhet të pretendojë sakrificën e jetës. Një kërkesë e tillë nuk është aspak e justifikueshme nga individualizmi i mendimit liberal. Asnjë individualizëm i qëndrueshëm nuk mund t'i besojë dikujt tjetër përveç vetë individit të drejtën për të vendosur mbi jetën fizike të individit. Një individualizëm në të cilin do të vendoste dikush tjetër, përveç vetë individit të lirë, për thelbin dhe dimensionin e lirisë së tij, kjo do të ishte thjesht një frazë boshe. Për individin në vetvete, nuk ekziston një armik me të cilin duhet të hyjë në luftë për jetë a vdekje, nëse ai vetë personalisht nuk dëshiron ta

bëjë këtë gjë. Nëse do ta detyrosh atë që të luftojë kundër vullnetit të tij, nga pikëpamja e individit privat, kjo është mungesë lirie dhe represion. I gjithë patosi liberal kthehet kundër represionit dhe mungesës së lirisë. Çdo cenim, çdo kërcënim ndaj lirisë së individit dhe pronës private si dhe konkurrencës së lirë quhet represion dhe është si rrjedhojë diçka e keqe. Ajo që ende pranon ky liberalizëm në raport me shtetin, qeverinë dhe politikën është e kufizuar në sigurimin e kushteve për liri dhe eliminimin e shkeljeve të lirisë.

Kështu arrijmë në një sistem të tërë konceptesh të çmilitarizuara dhe të depolitizuara. Këtu mund të rendisim disa prej tyre për të treguar sistematikën tepër koherente të mendimit liberal, i cili, pavarësisht të gjitha përmbysjeve, ende mbetet i pazëvendësuar në Evropën e ditëve të sotme [1932]. Këto koncepte liberale, zakonisht lëvizin midis etikës (intelektualitetit) dhe ekonomisë (tregtisë). Ata përpiqen që përmes këtij polariteti, ta asgjësojnë politikën si një fushë për zotërimin e pushtetit dhe represionit. Koncepti i së drejtës private shërben si një levë dhe nocioni i pronës private formon qendrën e globit,

polet e të cilit - etika dhe ekonomia - janë thjeshtë emetimet e kundërta që burojnë nga kjo pikë qendrore.

Patosi etik apo moral dhe realiteti ekonomik materialist, kombinohen në çdo manifestim tipik liberal dhe i japin çdo koncepti politik një fytyrë të dyfishtë. Në këtë mënyrë, koncepti politik i betejës në mendimin liberal, shndërrohet në konkurrencë në raport me fushën e ekonomisë dhe në sferën intelektuale, shndërrohet në diskutim. Në vend të një dallimi të qartë midis dy shteteve të ndryshme, atij të luftës dhe atij të paqes, shfaqet dinamika e konkurrencës së vazhdueshme dhe diskutimit të përjetshëm. Shteti kthehet në shoqëri: nga ana etiko-intelektuale në një konceptim ideologjik humanitar të njerëzimit dhe nga ana tjetër, në një sistem ekonomiko-teknik prodhimi dhe trafiku. Vullneti i vetëkuptuar për të zmbropsur armikun në një situatë të caktuar betejë shndërrohet në një ideal apo program shoqëror të ndërtuar në mënyrë racionale, në një tendencë ose një llogaritje ekonomike. Një popull i bashkuar politikisht, nga njëra anë bëhet një publik i interesuar kulturalisht dhe nga ana tjetër, pjesërisht një shqetësim industrial dhe

punëdhënësit e tij, pjesërisht një masë konsumatorësh. Në polin intelektual, qeveria dhe pushteti kthehen në propagandë dhe manipulim masiv, ndërkohë që në polin ekonomik kthehen në kontroll.

Këto shpërbërje synojnë me një saktësi të madhe nënshtrimin e shtetit dhe politikës, pjesërisht në një domen individualist të së drejtës dhe moralit privat, pjesërisht në nocione ekonomike. Duke vepruar kështu, ata e privojnë shtetin dhe politikën nga kuptimi i tyre specifik. Jashtë politikës, liberalizmi jo vetëm që njeh me logjikë të vetëkuptueshme autonominë e sferave të ndryshme njerëzore, por i shtyn ato drejt specializimit dhe madje drejt izolimit të plotë. Që arti është bijë e lirisë, se gjykimi vlerësor estetik është absolutisht autonom dhe se gjeniu artistik është sovran - e gjithë kjo është aksiomatike e liberalizmit. Në disa vende, patosi i vërtetë liberal doli në pah vetëm kur kjo liri autonome e artit u rrezikua nga apostujt moralistë të traditës. Morali u bë autonom *vis-à-vis* (përballë) metafizikës dhe fesë, shkencë përballë fesë, artit dhe moralit, etj. Shembulli më i rëndësishëm i një autonomie të tillë është vlefshmëria e normave dhe ligjeve

të ekonomisë. Që prodhimi dhe konsumi, formimi i çmimeve dhe tregu kanë sferën e tyre dhe nuk mund të drejtohen as nga etika, as estetika, as nga feja dhe aq më pak nga politika, konsiderohej një nga të paktat dogma që ishin vërtet të padiskutueshme në këtë epoke liberale. Pikëpamjet politike u privuan me një pasion të madh nga çdo vlefshmëri dhe iu nënshtruan normave dhe urdhrave të moralit, ligjit dhe ekonomisë. Në realitetin e zbatueshëm të politikës, mbi grupimet dhe shoqatat e tjera njerëzore nuk mund të sundojnë asnjë rend apo normë abstrakte, por gjithmonë grupime dhe shoqata reale njerëzore. Në aspektin politik, sundimi i moralit, ligjit dhe ekonomisë merr gjithmonë një kuptim politik konkret.

[Shënime nga Karl Shmit]

Shënim (i pandryshuar që nga viti 1927): Struktura ideologjike e Paqes së Versajës korrespondon pikërisht me këtë polaritet të patosit etik dhe të llogaritjes ekonomike. Neni 231 detyron Rajhun Gjerman të njohë përgjegjësinë e tij për të gjitha dëmet dhe humbjet e luftës. Kjo krijon një bazë për një gjykim të vlerave juridike dhe atyre morale. Mënjahohen koncepte të tilla politike si

aneksi. Dorëzimi i Alsace-Lorraine është një *désannexion*, me fjalë të tjera një rikthim i një padrejtësie. Dhënia e territoreve polake dhe daneze i shërben pretendimit ideal të parimit të kombësisë. Madje marrja e kolonive shpallet (neni 22) si një akt njerëzimi vetëmohues. Kundër-poli ekonomik i këtij idealizmi janë reparacionet, d.m.th., një shfrytëzim ekonomik i vazhdueshëm dhe i pakufizuar i të mposhturve. Rezultati është që një traktat i tillë, nuk mund të realizonte një koncept politik siç është liria dhe për këtë arsye lindi nevoja që të inicioheshin traktate të reja paqeje që ishin "të vërteta": Protokollin e Londrës i gushtit të vitit 1924 (Plani Dawes), Lokarno i tetorit të vitit 1925, hyrja në Lidhjen e Kombeve në shtator të vitit 1926 - dhe ky varg ende nuk ka përfunduar.

Në teorinë liberale, fjala represion përdoret si një qortim ndaj shtetit dhe politikës. Ai nuk do të ishte asgjë më tepër se një mallkim i pafuqishëm i debatit politik, nëse nuk do të ishte integruar në një sistem të madh metafizik dhe historik. Në këtë mënyrë, ai fitoi një horizont më të gjerë dhe një bindje morale më të fortë.

Shekulli i tetëmbëdhjetë me iluminizmin e tij, besonte në një vijë të qartë dhe të thjeshtë të përparimit njerëzor, e cila ngrihet lart. Mbi të gjitha, përparimi duhet të rezultojë në përsosjen intelektuale dhe morale të njerëzimit. Vija lëvizte midis dy pikave: nga fanatizmi fetar te liria intelektuale, nga dogma te kritika, nga besëtytnitë te iluminizmi, nga errësira në dritë. Në gjysmën e parë të shekullit të nëntëmbëdhjetë, shfaqen dy konstruksione simptomatike me strukturë të trefishtë: vazhdimësia dialektike e Hegelit (familja-shoqëria civile-shteti) dhe tri fazat e Komtes (nga teologjia përmes metafizikës në shkencën pozitivistë). Struktura e trefishtë e dobëson goditjen polemike të antitezës me dy strukturime. Për këtë arsye, menjëherë pas një periudhe rregulli, rraskapitjeje dhe përpjekjesh për restaurim, kur beteja filloi përsëri, menjëherë mbizotëroi antiteza e thjeshtë me strukturë të dyfishtë. Edhe në Gjermani, ku nuk ishte projektuar të ishte luftarake, skema e Hegelit me strukturë të trefishtë, u shty në pjesën e dytë të shekullit të nëntëmbëdhjetë në favor të asaj me strukturë të dyfishtë, dominimit dhe bashkimit (sipas Gierke), ose komunitetit dhe shoqërisë (sipas Tönnies).

Shembulli më i spikatur dhe më efektiv në aspektin historik është antiteza e formuluar nga Karl Marksi: borgjezia dhe proletariati. Kjo antitezë përqendron të gjitha antagonizmat e historisë botërore në një betejë të vetme e përfundimtare kundër armikut të fundit të njerëzimit. Ai e bën këtë duke integruar nga njëra anë partitë e shumta borgjeze që ekzistojnë në tokë në një rend të vetëm, ndërkohë që nga ana tjetër, të njëjtën gjë bën po ashtu edhe me proletariatin. Duke vepruar në këtë mënyrë, krijohet një grupim i fuqishëm mik-armik. Gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë, aftësia e tij për të bindur, mbi të gjitha qëndronte në faktin se ai ndoqi armikun e tij liberal borgjez në domenin e vet, atë ekonomik, dhe e sfidoi atë në territorin e saj të origjinës në njëfarë mënyre dhe për më tepër me armët e veta. Kjo ishte e nevojshme sepse orientimi drejt ekonomisë u përcaktua nga fitorja e shoqërisë industriale. Viti i kësaj fitoreje, 1814-ta, ishte viti në të cilin Anglia kishte triumfuar mbi imperializmin ushtarak të Napoleonit. Teoria më e thjeshtë dhe më transparente e këtij zhvillimi historik është paraqitur nga H. Spencer. Ai e sheh historinë njerëzore si një zhvillim nga shoqëria ushtarako-feudale, në shoqërinë industrialo-

tregtare. Por shprehja e parë sistematike që ka ekzistuar, traktati *De l'esprit de conquête* (frgj. Shpirti i fitores), ishte botuar në vitin 1814 nga Benjamin Constant, iniciatori i gjithë frymës liberale të shekullit të nëntëmbëdhjetë.

Në shekullin e tetëmbëdhjetë ideja e përparimit ishte kryesisht humanitaro-morale dhe intelektuale, ishte një përparim shpirtëror; në shekullin e nëntëmbëdhjetë, u bë ekonomiko-industrial dhe teknologjik. Ky është një mutacion vendimtar. Në atë kohë besonin se mjete i këtij zhvillimi kaq kompleks, ishte ekonomia. Ekonomia, tregtia, industria, përsosmëria teknologjike, liria dhe racionalizimi, konsideroheshin si aleatë. Pavarësisht goditjes së saj fyese ndaj feudalizmit, kundërvënies dhe shtetit policor, ajo u gjykua si paqësore në thelb, në kontrast me forcën luftarake dhe represionin.

Inventari i plotë i këtij sistemi antitezash dhe i kombinimeve të tyre të mundshme, gjendet në traktatin e vitit 1814 nga Benjamin Constant. Ai pohon se ne jemi në një epokë e cila duhet të zëvendësojë medoemos epokën e luftërave, ashtu sikurse ishte e domosdoshme që epoka

e luftërave t'i paraprinte kësaj epoke. Më pas vijon tipizimi i të dyja epokave: njëra synon t'i fitojë të mirat e jetës me shkëmbim paqësor (*obtenir de gré à gré*), ndërsa tjetra me luftë dhe represion. Ky është *impulsion sauvage* (impuls kafshëror/i egër), ndërsa tjetri përkundrazi është *le calcul civilisé* (llogaritje e qytetëruar). Meqenëse lufta dhe pushtimi nuk po sigurojnë kënaqësi dhe komoditete, si pasojë luftërat nuk janë më të dobishme dhe lufta fitimtare është gjithashtu problematike e me pasoja akoma edhe për fitimtarin. Për më tepër, zhvillimi i jashtëzakonshëm i teknologjisë moderne të luftës (Konstanti përmend në veçanti artilerinë, mbi të cilën mbështetet kryesisht epërsia teknologjike e ushtrive Napoleonike) e bëri të pakuptimtë të gjitha ato gjëra të cilat konsideroheshin në luftë si heroike, të lavdishme, guxim personal dhe kënaqësi e dyluftimit. Sipas përfundimit të Konstantit, lufta ka humbur çdo dobi si dhe çdo joshje; *l'homme n'est plus entraîné à s'y livrer, ni par intérêt, ni par passion*. Në të kaluarën, ishin kombet ndërluftuese ato që i kishin nënshtruar popujt tregtarë; sot vlen e kundërta.

Koalicioni tepër i ndërlikuar i ekonomisë, lirisë, teknologjisë, etikës dhe parlamentarizmit e ka eliminuar armikun e tij të vjetër shumë kohë më parë: mbetjet e shtetit absolut dhe një aristokraci feudale; me zhdukjen e armikut, e ka humbur kuptimin e tij fillestar. Ndërkohë që tani po shfaqen grupime dhe koalicione të reja. Ekonomia *eo ipso* (si rrjedhojë) nuk është më liri ; teknologjia nuk i shërben vetëm komoditetit, por i shërben po aq edhe prodhimit të armëve dhe instrumenteve të rrezikshme. Përparimi nuk prodhon më *eo ipso* përsosmërinë humanitare dhe morale që konsiderohej si përparim në shekullin e tetëmbëdhjetë. Një racionalizim teknologjik mund të jetë e kundërta e një racionalizimi ekonomik. Megjithatë, atmosfera shpirtërore e Evropës vazhdon të mbetet deri më sot nën magjinë e këtij interpretimi historik të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Formulatat dhe konceptet e tij kanë ruajtur deri vonë një forcë e cila me sa duket, i mbijetonte vdekjes së kundërshtarit të tij të vjetër.

[Shënime nga Karl Shmit]

Shembulli më i mirë i këtij polariteti të shtetit dhe shoqërisë gjendet në tezat e Franz Oppenheimer. Ai deklaron se synimi i tij është shkatërrimi i shtetit. Liberalizmi i tij është aq radikal sa nuk e lejon më shtetin të jetë as roje e armatosur zyre. Shkatërrimi kryhet duke zhvilluar një vlerë dhe një përkufizim plot pasion. Koncepti i shtetit duhet të përcaktohet me mjete politike, koncepti i shoqërisë (që në thelb është jopolitik) me mjete ekonomike. Por kualifikimet me të cilat përcaktohen më pas mjetet politike dhe ato ekonomike, nuk janë gjë tjetër veçse një shprehje tipike e atij patosi kundër politikës dhe shtetit. Ato shtrihen në polaritetin e etikës dhe ekonomisë duke zbuluar antiteza polemike në të cilat pasqyrohet tensioni polemik gjerman i shekullit të nëntëmbëdhjetë në raport me shtetin, shoqërinë, politikën dhe ekonominë. Deklarohet se rruga ekonomike është reciprociteti i prodhimit dhe konsumit, pra reciprociteti, barazia, drejtësia, liria dhe si përfundim asgjë më pak se bashkimi shpirtëror i miqësisë, vëllazërisë dhe drejtësisë.³⁸ Ndërkohë që rruga politike shfaqet nga ana tjetër si një

fuqi pushtuese e cila gjendet jashtë fushës së ekonomisë, që do të thotë më konkretisht te vjedhjet, pushtimet dhe krimet e llojeve të ndryshme. Në fakt, ruhet një sistem vlerash hierarkike i marrëdhënies së shtetit dhe shoqërisë. Por, ndonëse koncepti i sistematizuar i Hegelit për shtetin gjerman në shekullin e nëntëmbëdhjetë e konsideronte atë si një sferë morale dhe një arsytim objektiv, i cili qëndron shumë më lart se domeni epshor i shoqërisë egoiste, tashmë gjykimi i vlerës është kthyer mbrapsht. Shoqëria, si një sferë e drejtësisë paqësore, tani qëndron pafundësisht më lart se shteti, i cili është degraduar në një rajon imoraliteti brutal. Rolet mund të ndryshojnë, por apoteoza mbetet.

Por në të vërtetë, kjo nuk është e lejueshme dhe as morale e as psikologjike, aq më pak shkencore, që të përkufizohet thjesht me skualifikime morale, duke përballur të mirën, të drejtën dhe paqësorin me politikën e ndyrë, të keqe, grabitqare dhe kriminale. Me metoda të tilla, dikush fare mirë mund ta përkufizojë politikën edhe anasjelltas, pra si një sferë e rivalitetit të ndershëm, ndërsa ekonominë, si një botë e mashtrimit. Në një shqyrtim të

fundit, dalim në konkluzionin se lidhja e politikës me hajdutërinë, forcën dhe represionin, nuk është më e saktë se lidhja e ekonomisë me dinakërinë dhe mashtrimin. Zakonisht, shkëmbimi dhe mashtrimi, nuk janë larg njëri-tjetrit. Një dominim i njerëzve i cili bazohet në ekonominë e pastër, me siguri duket si një mashtrim i tmerrshëm nëse, fakti që ka mbetur ende jopolitik, e bën që t'i shmanget përgjegjësisë dhe shfaqjes politike. Sigurisht, shkëmbimi nuk e përjashton në asnjë mënyrë mundësinë që njëri nga kontraktorët të përjetojë një disavantazh dhe që një sistem kontratash të ndërsjella të përkeqësohen si përfundim në një nga sistemet më të këqija të shfrytëzimit dhe represionit. Në një situatë të tillë, kur të shfrytëzuarit dhe të shtypurit përpiqen të mbrohen, nuk mund ta bëjnë këtë me mjete ekonomike. Me sa duket, zotëruesi i fuqisë ekonomike do ta konsideronte çdo përpjekje për të ndryshuar pozicionin e tij të pushtetit me mjete ekstra-ekonomike si dhunë dhe krim, prandaj do të kërkonte metoda për ta penguar këtë gjë. Në këtë mënyrë, eliminohet ndërtimi ideal i një shoqërie të bazuar në shkëmbime dhe kontrata të ndërsjella të cilat janë *eo ipso* (si rrjedhojë), paqësore dhe të drejta. Fatkeqësisht, edhe

fajdexhinjtë dhe zhvatësit apelojnë për paprekshmërinë e kontratave dhe për dënimin *pacta sunt servanda* (lat. marrëveshjet duhet të respektohen). Domeni i shkëmbimit i ka kufijtë e tij të ngushtë dhe kategoritë e tij specifike, por jo të gjitha gjërat kanë një vlerë shkëmbimi. Sado i madh të jetë ryshfeti financiar, nuk ka para të barasvlershme për lirinë politike dhe pavarësinë politike.

Shteti dhe politika nuk mund të shfarosen. Bota nuk do të depolitizohet nga ndihma e përkufizimeve dhe ndërtimeve, të cilat orbitojnë të gjitha në polaritetin e etikës dhe atë të ekonomisë. Antagonizmat ekonomike mund të kthehen në politike dhe fakti që mund të lindë një pozicion i fuqisë ekonomike, dëshmon se pika e politikës mund të arrihet si nga fusha ekonomike, ashtu si edhe nga çdo fushë tjetër. Në këtë kontekst e ka origjinën fraza e cituar shpesh nga Walter Rathenau, më konkretisht kur thotë se fati i së ardhmes nuk është politika, por ekonomia. Do të ishte më e saktë të thuhet se politika vazhdon të mbetet fati i së ardhmes, por ajo që ka ndodhur është se ekonomia është bërë politike dhe si rrjedhojë, është bërë edhe fati.

Gjithashtu , është e gabuar të besohet se një pozicion politik i bazuar në epërsinë ekonomike është "në thelb joluftarak", siç thotë Joseph Schumpeter në *Zur Soziologie der Imperialismen*.³⁹ Në thelb joluftarak, është terminologjia e bazuar në thelbin e ideologjisë liberale. Një imperializëm i bazuar në fuqinë e pastër ekonomike do të përpiqet natyrshëm të mbajë një gjendje mbarë botërore që i mundëson të zbatojë dhe menaxhojë i pa shqetësuar, mjetet e tij ekonomike, si p.sh., ndërprerjen e kredisë, embargon e lëndëve të para, shkatërrimin e valutës së të tjerëve, e kështu me radhë. Çdo përpjekje që bën një popull për t'u tërhequr nga efektet e metodave të tilla "paqësore", konsiderohet nga ky imperializëm si fuqi ekstra-ekonomike. Imperializmi i pastër ekonomik do të zbatojë gjithashtu një mjet force që (sipas kësaj terminologjie) në thelb është paqësor dhe jopolitik, për ta bërë më të fortë, por që të mbetet ende ekonomik. Një rezolutë e Lidhjes së Kombeve⁴⁰ të vitit 1921, numëron si shembuj: sanksionet ekonomike dhe ndërprerjen e furnizimit me ushqim nga popullsia civile. Më në fund, ajo ka mjete të mjaftueshme teknike për të shkaktuar një vdekje të dhunshme. Mjetet moderne të asgjësimit janë

prodhuar nga investimet e mëdha të kapitalit dhe inteligjencës shtetërore, me siguri për t'u përdorur në momentin që lind nevoja.

Për zbatimin e metodave të tilla, është krijuar një fjalor i ri që është në thelb pacifist. Lufta dënohet, por ekzekutimet, sanksionet, ekspeditat ndëshkuese, paqësimet, mbrojtja e traktateve, policia ndërkombëtare dhe masat për të siguruar paqen, mbeten ende aktive. Në këtë mënyrë, kundërshtari nuk quhet më armik, por prishës i paqes dhe për këtë arsye cilësohet si i jashtëligjshëm/përrjashtuar i njerëzimit. Një luftë e zhvilluar për të mbrojtur apo zgjeruar fuqinë ekonomike, duhet që përmes ndihmës së propagandës, të kthehet në një kryqëzatë dhe në luftën e fundit të njerëzimit. Kjo është e nënkuptuar në polaritetin e etikës dhe ekonomisë, një polaritet çuditërisht sistematik dhe konsistent. Por ky sistem, gjoja jopolitik e në dukje edhe antipolitik, i shërben grupimeve ekzistuese 'mik-armik' ose atyre të sapokrijuar dhe nuk mund t'i shpëtojë logjikës së politikës.

INDEKSI

* Schmitt ka parasysh shtetin modern kombëtar sovran dhe jo entitetet politike të periudhave mesjetare apo antike. Për identifikimin e Schmitt-it me epokën e shtetit modern kërko në punimet e George Schwab, *The Challenge of the Exception: An Introduction to the political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936* 2d ed. (New York: Greenwood Press, 1989), fq. 27, 54; also, George Schwab, “Enemy oder Foe: Der Konflikt der modernen Politik,” tr. J. Zeumer, *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt*, ed. H. Barion, E.-W. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber (Berlin: Duncker & Humblot, 1968), II, 665–666.

1. Antiteza e ligjit dhe politikës ngatërrohet lehtësisht nga antiteza e së drejtës civile dhe asaj publike. Sipas J. K. Bluntschli në *Allgemeines Staatsrecht*, botimi i 4-të. (Mynih: J. G. Cotta, 1868), I, 219: “Prona është një ligj civil dhe jo një koncept politik”. Rëndësia politike e kësaj antiteze doli veçanërisht në pah në vitet 1925 dhe 1926, gjatë debateve në lidhje me shpronësimin e pasurive të

princave që kishin sunduar më parë në Gjermani. Fjalja e mëposhtme nga fjalimi i deputetit Dietrich (sesioni i Reichstag, 2 dhjetor 1925, Berichte, 4717) është cituar si shembull: “Ne jemi të mendimit se çështjet këtu nuk kanë të bëjnë aspak me çështjet e së drejtës civile, por janë thjesht. politike...”

2. Gjithashtu në ato përkufizime të politikës që përdorin konceptin e pushtetit si faktor vendimtar, ky pushtet shfaqet më së shumti si pushtet shtetëror, për shembull, në "Politik als Beruf" të Max Weber, Gesammelte politische Schriften, 3rd ed., ed. Johannes Winckelmann (Tübingen: JCB Mohr [Paul Siebeck], 1971), fq. 505, 506: “që aspirojnë për të marrë pjesë ose për të ndikuar në shpërndarjen e pushtetit, qoftë midis shteteve, qoftë brenda grupeve të njerëzve që përfshin shteti,” ose “udhëheqja apo ndikimi i një shoqate politike, pra sot, i një shteti”; ose “Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland” i tij, po aty, f. 347: "Thelbi i politikës është...lufta, fitimi i aleatëve dhe i ndjekësve vullnetarë". H. Triepel, Staatsrecht und Politik (Berlin: W. de Gruyter & Co., 1927), fq. 16–17, thotë: “Deri në

dekadat e fundit, politika ishte e qartë se politika ishte ende e lidhur me studimin e shtetit.... Në këtë drejtim, Weitz e karakterizon politikën si një diskutim intelektual i shtetit në lidhje me zhvillimin historik të shteteve në tërësi, si dhe me kushtet dhe nevojat e tyre aktuale. Më pas, Triepel me të drejtë kritikon qasjen gjoja jopolitike e thjesht juridike të shkollës Gerber-Laband, si dhe përpjekjen për vazhdimin e saj në periudhën e pasluftës (Kelsen). Megjithatë, Triepel nuk e kishte njohur ende kuptimin e pastër politik të këtij pretendimi për një pastërti apolitike, sepse ai pajtohet me ekuacionin politikë = shtet. Siç do të shihet akoma më poshtë, përcaktimi i kundërshtarit si politik dhe i vetes si jopolitik (d.m.th., shkencor, i drejtë, objektiv, neutral, etj.) është në fakt një mënyrë tipike dhe jashtëzakonisht intensive për të ndjekur politikën.

3...Për kriterin e politikës së shfaqur këtu (orientimi mik-armik), mbështetem në përkufizimin veçanërisht interesant të aktit posaçërisht politik të qeverisë që Dufour... (Traité de droit administratif appliqué, V, 128) ka avancuar: “Përcaktimi një akt qeverisjeje është qëllimi

të cilit i drejtohet autori. Një akt i tillë synon të mbrojë vetë shoqërinë ose e mishëruar në qeveri kundër armiqve të saj të brendshëm ose të jashtëm, të hapur ose të fshehtë, të tashëm ose të ardhshëm...”.

4. Shih Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1931; Berlin: Duncker & Humblot, 1969), fq. 78–79.

5. Edicioni i Kröner-it, fq. 133, 135, 197.

6. *Hugo Preuss: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1930).

7. *Studien zum Deutschen Staatsrechte* (Leipzig: Verlag von H. Haessel, 1888), II, 219; *Deutsches Staatsrecht* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1892), I, 110.

8. Rudolf Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht* (Munich: Duncker & Humblot, 1928), f. 97, shënimi i 2-të.

*Meqenëse Schmitt e identifikoi veten me epokën e shtetit sovran kombëtar përmes jus publicum Europaeum, ai përdori termin Feind në kuptimin armik dhe jo në kuptimin kundërshtarit.

*Nga diskutimet e shumta të Schmitt-it që kishin kriterin mik-armik, një vëmendje e veçantë i kushtohet La Notion du “politique” et la théorie des différends internationaux të Hans Morgenthaut (Paris: Sirey, 1933), fq. 35–37, 44–64. Kritika e përfshirë këtu dhe ndikimi i Schmitt-it mbi të nënkuptohet shpesh në shkrimet e mëvonshme të Morgenthaut.

* Stasis do të thotë gjithashtu e kundërta, d.m.th., paqe dhe rend. Dialektika e natyrshme në term vihet në dukje nga Carl Schmitt në Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie (Berlin: Duncker & Humblot, 1970), fq. 117–118.

10. Politika sociale ka ekzistuar qysh kur një klasë e njohur politikisht parashtroi kërkesat e saj sociale; Kujdesi për mirëqenien, i cili në kohët e hershme u administrohej të varfërve dhe të dëshpëruarve, nuk ishte

konsideruar si problem sociopolitik dhe gjithashtu nuk quhej i tillë. Po kështu, një politikë kishtare ekzistonte vetëm kur një kishë përbënte një kundërforcë që ishte politikisht e rëndësishme.

11. Për shembull, Makiaveli, të gjitha shtetet jomonarkike i quan republika dhe përkufizimi i tij pranohet akoma edhe sot. Richard Thoma e përkufizon demokracinë si një shtet të pa privilegjuar; prandaj të gjitha shtetet jodemokratike klasifikohen si shtete të privileguara.

12. Këtu janë të mundshme si forma ashtu edhe shkallë të shumta të një intensiteti me karakter polemik. Por natyra thelbësisht polemike e termave dhe koncepteve të ngarkuara politikisht, mbetet gjithsesi e dallueshme. Në këtë mënyrë, pyetjet terminologjike bëhen shumë politike. Një fjalë apo shprehje mund të jetë njëkohësisht refleksi, sinjal, fjalëkalim dhe armë kur je në një konfrontim armiqësor. Për shembull, Karl Renner, një socialist i Internacionales së Dytë, në një botim shumë domethënës shkencor, Die Rechtsinstitute des Privatrechts (Tübingen:

J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1929), f. 97, e quan qiranë që qiramarrësi i paguan qiradhënësit "haraç". Shumica e profesorëve gjermanë të jurisprudencës, gjyqtarëve dhe juristëve, do ta konsideronin një emërtim të tillë si një politizim të papranueshëm të marrëdhënieve të së drejtës civile dhe do ta refuzonin këtë me arsyetimin se do të shqetësonte diskutimin e pastër juridik, e pastër ligjor, e pastër shkencor. Për ta, çështja është vendosur në një mënyrë pozitiviste juridike dhe në këtë mënyrë dallohet dizajni politik i shtetit. Nga ana tjetër, shumë socialistë të Internacionales së Dytë i vendosën një vlerë të madhe duke i quajtur pagesat që Franca e armatosur i imponon Gjermanisë së çarmatosur jo si "haraç", por si "dëmshpërblim". "Dëmshpërblimi" duket të jetë më juridik, më ligjor, më paqësor, më pak polemizues dhe më apolitik se sa "haraçi". Megjithatë, duke e shqyrtuar këtë më nga afër, mund të shihet se "dëmshpërblimi" është më i ngarkuar dhe për rrjedhojë edhe politik, sepse ky term përdoret politikisht për të dënuar juridikisht dhe madje moralisht armikun e mposhtur. Pagesat e vendosura kanë si pasojë skualifikimin dhe nënshtrimin e tij jo vetëm ligjor por edhe moral. Pyetja në Gjermani sot është nëse

duhet thënë “haraç” apo “dëmspërblim”. Kjo është kthyer në një mosmarrëveshje të brendshme. Në shekujt e mëparshëm ekzistonte një polemikë midis kaizerit gjerman (dhe mbretit të Hungarisë) dhe sulltanit turk, mbi pyetjen nëse pagesat e bëra nga kaizeri ndaj sulltanit ishin në natyrën e një "pensioni" apo "haraçi". Debitori theksoi se ai nuk paguante “haraç” por “pension”, ndërsa kreditori e konsideronte atë si “haraç”. Në marrëdhëniet midis të krishterëve dhe turqve, fjalët përdorshin ende në ato kohë më hapur dhe më objektivisht, dhe konceptet juridike ndoshta nuk kishin arritur ende në të njëjtën masë si instrumentet politike të shtrëngimit në ditët e sotme. Megjithatë, Bodin, i cili e përmend këtë polemikë (*Les Six Livres de la République*, Paris, 1580, f. 784), shton se në shumicën e rasteve, "pensioni" nuk paguhet për t'u mbrojtur nga armiqtë e tjerë, por kryesisht nga vetë mbrojtësi dhe për të shpenguar veten nga një pushtim (pour se racheter de l'invasion).

* Është e qartë se këtu Schmitt-i po aludon konceptin e armikut në politikë.

13. Teza e Rudolf Stammler, e cila i ka rrënjët në mendimin neokantian, se “ideali social” është “komuniteti i individëve të lirë”, kundërshtohet nga Erich Kaufmann në *Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus* (Tübingen: JCBhr Paul Siebeck], 1911), f. 146, i cili pohon se “jo bashkësia e individëve të lirë, por lufta fitimtare është ideali shoqëror: lufta fitimtare si mjeti i fundit drejt atij qëllimi të lartë” (pjesëmarrja dhe vetëpohimi i shtetit në historinë botërore). Kjo fjali përfshin nocionin tipik liberal neokantian të "idealit social". Por luftërat, duke përfshirë këtu edhe luftërat fitimtare, janë diçka krejtësisht e pakrahasueshme dhe e papajtueshme me këtë konceptim. Më pas, kjo ide i bashkohet nocionit të luftës fitimtare, e cila ka habitatin e saj në filozofinë hegeliane-rankiane të historisë, në të cilën idealet shoqërore nuk ekzistojnë. Kështu, antiteza, e cila në shikim të parë duket e habitshme, ndahet në dy pjesë të ndryshme dhe forca retorike e një kontrasti të zhurmshëm nuk mund të fshehë moskoherencën strukturore dhe as të kurojë shkeljen intelektuale.

14. Carl von Clausewitz (Vom Kriege, edic. 2-të [Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchandlung, 1853], Vëll. III, Pjesa III, f. 120) thotë se: “Lufta nuk është gjë tjetër veçse një vazhdim i marrëdhënieve politike me një përzierje mjetesh të tjera.” Lufta është për të një "instrument i thjeshtë i politikës". Kjo nuk mund të mohohet, por kuptimi i saj për të rrokur thelbin e politikës nuk është shteruar ende. Për të qenë të saktë, për Clausewitz-in, lufta nuk është thjesht një nga instrumentet e shumta, por raporti përfundimtar i grupimit mik-armik. Lufta ka gramatikën e vet (d.m.th., ligjet speciale ushtarako-teknike), por politika mbetet truri i saj. Nuk ka logjikën e vet. Kjo mund të rrjedhë vetëm nga koncepti mik-armik, dhe fjalia në faqen 121 zbulon këtë thelb të politikës: “Nëse lufta i përket politikës, atëherë ajo do të marrë karakterin e saj. Sa më madhështore dhe e fuqishme të bëhet, aq më shumë do të bëhet edhe lufta, dhe kjo mund të çohet deri në pikën ku lufta arrin formën e saj absolute...”.

* Është e qartë se këtu gjithashtu Schmitt-i po aludon dallimin e ndarjes së mikut dhe armikut.

* Schmitt e ka mbajtur vazhdimisht këtë ide dhe në këtë mënyrë nuk e ka pasur kurrë mendimin e një shteti totalitar. Shih Schwab, *The Challenge*, f. 146–148.

15. “Kjo ngjarje e madhe...vdekja e kësaj qenieje fantastike, e jashtëzakonshme, e cila kishte një vend kaq kolosal në histori: shteti ka vdekur.” E. Berth, idetë e të cilit rrjedhin nga Georges Sorel, në *Le Mouvement socialiste*, tetor 1907, f. 314. Léon Duguit e citon këtë në leksionet e tij *Le Droit social, le droit individuel et la transformation dt l'État*, 1st ed. (Paris: Felix Alcan, 1908). Ai e konsideroi të mjaftueshme të thuhet se shteti sovran i konceptuar si person është i vdekur ose në pikën e vdekjes (f. 150: “*L'État personnel et souverain...est mort ou sur le point de mourir*”). Fjali të tilla nuk gjenden në *L'État* të Duguit (Paris: Thorin et Fils, 1901), megjithëse kritika e konceptit të sovranitetit është bërë tashmë e njëjtë. Shembuj interesantë shtesë të kësaj diagnoze sindikaliste të shtetit bashkëkohor shfaqen në *Éléments de droit constitutionnel* të A. Esmein (Botimi i 7-të, bot. H. Nézard [Paris: Sirey, 1921], I, 55 ff.), dhe mbi të gjitha në një libër veçanërisht interesant nga Maxime

Leroy, *Les Transformations de la puissance publique* (Paris: V. Giard & Brière, 1907). Për sa i përket diagnozës së shtetit, doktrina sindikaliste duhet të dallohet gjithashtu nga ndërtimi marksist. Për marksistët shteti nuk është i vdekur apo në pikën e vdekjes. Shteti është më tepër një mjet për të krijuar klasa dhe i nevojshëm për të bërë shoqërinë pa klasa dhe më pas shoqërinë pa shtet. Por ndërkohë, ky shtet është ende real dhe pikërisht me ndihmën e doktrinës marksiste, ka marrë energji të reja dhe jetë të re në Bashkimin Sovjetik.

16. Një studim dhe grumbullim i besueshëm i tezave të Cole (formuluar prej tij) është ribotuar në *Proceedings of the Aristotelian Society*, XVI (1916), 310–325. Teza qendrore këtu është gjithashtu se shtetet janë të barabarta me llojet e tjera të shoqatave njerëzore. Përmenden këto vepra të Laskit: *Studime për problemin e sovranitetit* (1917), *Autoriteti në shtetin modern* (1919), *Themelet e sovranitetit* (1921), *Gramatika e politikës* (1925), "Das Recht und der Staat", *Zeitschrift für öffentliches Recht*, X (1931), 1–27; gjithashtu, Kung Chuan Hsiao, *Pluralizmi politik* (Londër: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.,

1927). Për një kritikë të këtij pluralizmi shih W. Y. Elliott, "The Pragmatic Politics of Mr. H. J. Laski", *The American Political Science Review*, XVIII (1924), 251–275; *The Pragmatic Revolt in Politics* (Nju Jork: The Macmillan Co., 1928) dhe Carl Schmitt, "Staatsethik und pluralistischer Staat", *Kant-Studien*, XXXV (1930), 28–42. Mbi copëtimin pluralist të shtetit bashkëkohor gjerman dhe zhvillimin e parlamentit në një vitrinë të një sistemi pluralist shih Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (Tübingen: JCB Mohr [Paul Siebeck], 1931; Berlin; Duncker & Humblot, 1969), PP. 73 ff.

*Për aq sa mund të kuptojë përkthyesi, teoria anglo-saksone e pluralizmit ishte e panjohur në Gjermani derisa Schmitt tërhoqi vëmendjen ndaj saj.

17. Figgis, *Kishat në shtetin modern* (Londër: Longmans, Green and Co., 1913) e shënuar në f. 249 se Maitland, kërkimet historike juridike të të cilit ndikuan gjithashtu edhe te pluralistët, e konsideroi *Das deutsche Genossenschaftsrecht* të Gierke "si librin më të jashtëzakonshëm që kishte lexuar ndonjëherë" dhe vuri në

dukje se polemika mesjetare midis kishës dhe perandorisë, d.m.th., midis papës dhe perandorit, ose më saktë, mes rendit shpirtëror dhe atij të përkohshëm, nuk ishte një polemikë e dy shoqërive, por një luftë civile brenda të njëjtit entitet shoqëror. Por në ditët e sotme këto dy shoqëri, *duo populi*, përballen me njëra-tjetrën. Kjo, për mendimin tim, është e saktë. Në periudhën para përçarjes, marrëdhënia midis papës dhe perandorit mund të kuptohej ende sipas formulës që Papa zotëronte *auctoritas* dhe perandori sipas *potestas*. Prandaj ekzistonte një ndarje brenda të njëjtit ent dhe doktrina katolike, që nga shekulli i dymbëdhjetë ka pohuar se kisha dhe shteti janë dy *societates*, dhe në të vërtetë të dyja janë *societates perfectae* (secila sovrane dhe autarkike në domenin e vet). Natyrisht nga ana e kishës, katolikët e njihnin kishën e tyre vetëm si *societas perfecta*, ndërsa nga ana e shtetit sot paraqiten si një shumësi e *societates perfectae*, përsosja e të cilave, duke pasur parasysh numrin e madh, bëhet tepër problematike. Një përmbledhje jashtëzakonisht e qartë e doktrinës katolike gjendet në "Staat und Kirche" të Paul Simon, *Deutsches Volkstum* (gusht 1931), fg. 576–596. Koordinimi i kishave

dhe sindikatave, i cili është tipik për nocionin pluralist anglo-sakson, është natyrshëm i paimagjinueshëm në teorinë katolike dhe është po aq e paimagjinueshme që Kisha Katolike të lejojë veten të trajtohet në një nivel të barabartë me një sindikatë pune ndërkombëtare. Në të vërtetë, Kisha i shërben Laskit, siç deklaroi me vend Elliott-i, vetëm si një "pretekst" për sindikatat. Një debat i qartë dhe themelor mbi dy teoritë dhe marrëdhëniet e tyre të ndërsjella, fatkeqësisht mungon deri më tani si nga ana e katolikëve ashtu edhe nga pluralistët.

* Që në vitin 1922, Schmitt pohoi se «të gjitha konceptet domethënëse të teorisë së shtetit modern, janë koncepte teologjike të shekullarizuara». *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Mynih: Duncker & Humblot, 1922, 1934), f. 49.

18. Për shkak se Laski i referohet gjithashtu polemikës së katolikëve anglezë me Gladstone, fjalitë e mëposhtme citohen këtu nga letra e kardinalit John Henry Newman drejtuar Dukës së Norfolkut [në lidhje me Dekretet e Vatikanit të Gladstone në lidhje me besnikërinë

civile (1874)]: “Supozoni se Anglia do të dërgonte anijet e saj luftarake Ironclads për të mbështetur Italinë kundër Papës dhe aleatëve të tij, katolikët anglezë do të ishin shumë të indinjuar, do të merrnin pjesë me Papën përpara se të fillonte lufta, do të përdornin të gjitha mjetet kushtetuese për ta penguar atë; por kush beson se, kur ata ishin dikur në luftë, veprimi i tyre do të ishte diçka tjetër veçse lutje dhe përpjekje për përfundimin e saj? Çfarë arsyeje ka për të thënë se ata do të angazhoheshin me ndonjë hap të natyrës tradhtare...?” Një Letër drejtuar Hirës së Tij Dukës së Norfolkut (New York: The Catholic Publication Society, 1875), f. 64.

19. “Mund të themi se në ditën e mobilizimit, shoqëria e deritanishme u shndërrua në komunitet. E. Lederer, “Zur Soziologie des Weltkriegs,” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 39 (1915), f. 349

*Këtu është hequr një shënim i gjatë nga Schmitt mbi shembujt e deklaramit të armikut. Citimi i Lorenz von Stein është nga *Geschichte der sozialen Bewegung* në

Frankreich, I, Der Begriff der Gesellschaft, ed. G. Salomon (Mynih: Drei Masken Verlag, 1921), f. 494.

20. *De jure belli ac pacis*, Vëll. 1, Bk. I, Ch. 1, #2: "Drejtësia nuk përfshihet në përkufizimin [d.m.th. të luftës]." Në skolasticizmin e mesjetës, lufta kundër heretikëve konsiderohej e drejtë - një *bellum justum* (që do të thotë si luftë, jo si ekzekutim, masë paqësore ose sanksion).

21. . . Teksti i Paktit Kellogg * i 27 gushtit të vitit 1928, përmban rezervat më të rëndësishme—nderin kombëtar të Anglisë, vetëmbrojtjen, Paktin e Lidhjes dhe Locarno, mirëqenien dhe integritetin territorial të territoreve si Egjipti, Palestina, e kështu me radhë; për Francën: vetëmbrojtja, Pakti i Lidhjes, Locarno dhe traktatet e neutralitetit, mbi të gjitha respektimi i Paktit Kellogg; për Poloninë: vetëmbrojtje, respektim i Paktit Kellogg, Konventa e Lidhjes.... Problemi i përgjithshëm juridik i rezervave nuk ka marrë deri tani asnjë trajtim sistematik, madje as aty ku trajtimet e qarta përmendin shenjtërinë e traktateve dhe fjalinë *pacta sunt servanda*.

Për ta mbushur këtë boshllëk, një fillim i vlefshëm mund të gjendet tek Carl Bilfinger, “*Betrachtungen über politisches Recht*”, *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, I (1929), 57–76. Në lidhje me problemin e përgjithshëm të një njerëzimi të qetësuar, shih seksionin 6 më poshtë. Për faktin se Pakti Kellogg nuk e shpall luftën jashtë ligjit, por e sanksionon atë, shih EM Borchard, “The Kellogg Traaties Sanction War”, po aty, fq. 126–131, dhe Arthur Wegner, *Einführung in die Rechtswissenschaft* (Berlin: Walter de Gruyter, 1931), fq. 109–111.

* Për Paktin Kellogg, shih gjithashtu Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Köln: Greven Verlag, 1950; Berlin: Duncker & Humblot, 1974), fq. 255, 272.

22. Në këtë rast, është çështje e komunitetit politik që ta rregullojë disi këtë lloj ekzistence jopublike, politikisht të painteresuar (me privilegje për të huajt, internim, eksterritorialitet, leje qëndrimi dhe koncesione, ligje për metikët, apo në ndonjë mënyrë tjetër). Për aspiratën për

një jetë pa rreziqe politike (përkufizimi i borgjezit) shih pohimin e Hegelit më poshtë, seksioni 7.

23. Për nxjerrjen e luftës jashtë ligjit, shih më lart, seksionin 5. Pufendorf (*De jure naturae et gentium*, VIII, 6, #5) citon në mënyrë aprovuese komentën e Bejkonit se popuj të caktuar janë "të ndaluar nga vetë natyra", p.sh., indianët, sepse kanë mish njeriu. Dhe në fakt indianët e Amerikës së Veriut u shfarosën më pas. Ndërkohë që qytetërimi përparon dhe morali ngrihet, gjërat edhe më pak të padëmshme se gllabërimi i mishit njerëzor mund të kualifikohen si të merituar për t'u nxjerrë jashtë ligjit. Ndoshta një ditë do të mjaftojë nëse një popull i caktuar nuk do kishte mundësinë për të paguar borxhet e tij.

24. *Die Kernfrage des Völkerbundes* (Berlin: Ferd. Dümmler, 1926).

25. *Gesammelte Schriften*, 3rd ed. (Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1923), II, 31.

26. 6th ed. (Halle: Max Niemeyer, 1927).

27. (Berlin: Junker & Dünnhaupt, 1931).

28. *Politische Theologie*, fq. 50 ff.; *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (Munich: Duncker & Humblot, 1921, 1928; Berlin, 1964), fq. 9, 109, 112 ff, 123, 148.

29. Shih *Die Diktatur*, f. 114. Formulimi i Babeuf në *Tribun du Peuple*: çdo institucion që nuk presupozon se njerëzit janë të mirë dhe zyrtarët të korruptueshëm... (është i dënueshëm) nuk është liberal, por nënkuptohet në kuptimin e identitetit demokratik të sunduesit dhe të sunduarit.

30. “Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts,” *Sämtliche Werke* (Glockner edition; Stuttgart: Frommanns Verlag, 1927), I, 499.

*Përkthyesi i ndau frazat e ndërlikuara të Hegelit të cilat i citon Schmitt-i. Lexuesi kritik mund të zbulojë një përkthim më të mirë.

31. *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin: Luchterhand, 1968), *Lenin* (Berlin: Luchterhand, 1968).

32. Liberali J. K. Bluntschli në *Lehre vom modernen Staat*, Pjesa III, Politik als Wissenschaft (Aalen: Scientia Verlag, 1965, f. 550) pohon kundër doktrinës së Stahl-it për palët se jurisprudenca (që rastësisht nuk ka të bëjë fare me këtë doktrinë të palëve) nuk niset nga ligësia e njeriut, por nga “rregulli i artë i juristëve: të gjithë presupozohet se është i mirë”, ndërsa Stahl-i vendos në krye të mendimeve të tij, në përputhje me teologjinë, mëkatësinë e njeriut. Jurisprudenca për Bluntschli-n është natyrisht e drejta civile (shih më lart, shënimi 1). Rregulli i artë i juristëve e merr kuptimin e tij nga një rregullim i barrës së provës. Për më tepër, ai presupozon që ekziston një shtet i cili ka krijuar kushtet e jashtme të moralit duke prodhuar një situatë normale brenda së cilës njeriu mund të jetë i mirë.

33. Në masën në të cilën teologjia bëhet teologji morale, ky aspekt i lirisë së zgjedhjes e mbizotëron dhe e dobëson doktrinën e ligësisë radikale të njeriut. “Njerëzit

janë të lirë dhe të pajisur me mundësinë për të zgjedhur [mes së mirës dhe së keqes]; prandaj nuk është e vërtetë që disa [njerëz] janë të mirë nga natyra dhe të tjerë të këqij nga natyra.” Irenaeus, *Contra haereses* (Bk. IV, Ch. 37, *Migne, Patrologia Graeca VII*, col. 1099).

34. *Oliver Cromwell's Letters and Speeches* (Carlyle edition; New York: E. P. Dutton & Co., 1907), III, fq. 149, 150, 151, 153.

35. *L'Ancienn Régime et la révolution*, fp. 228.

*Ky seksion mbështetet në dallimin e qartë të Schmitt-it midis liberalizmit dhe demokracisë, të cilin ai e kishte zhvilluar tashmë në vitin 1923 (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Munich: Duncker & Humblot, 1923, 1926; Berlin, 1961, 1969). Është pohimi i tij se liberalizmi e shkatërron demokracinë dhe demokracia e shkatërron liberalizmin.

36. Kombinimet mund të shumëzohen lehtësisht. Romantizmi gjerman nga viti 1800 deri në vitin 1830,

është një liberalizëm tradicional dhe feudal. Në aspektin sociologjik, ajo është një lëvizje moderne borgjeze, në të cilën qytetaria nuk ishte aq e fuqishme sa të hiqte pushtetin politik ekzistues të atëhershëm që ishte i larë me traditën feudale. Kjo është arsyeja pse liberalizmi dëshironte të bashkohej me traditën, ashtu sikurse më vonë me nacionalizmin dhe socializmin që ishte në thelb demokratik. Asnjë teori politike specifike nuk mund të nxirret nga liberalizmi borgjez konsekuent. Kjo është arsyeja përfundimtare se pse romantizmi nuk mund të zotërojë një teori politike, por gjithmonë e përshtat veten me energjitë politike bashkëkohore.† Historianët, si G. von Below, të cilët gjithmonë duan të shohin vetëm një romantizëm konservator, duhet të injorojnë asociacionet e dukshme historike. Tre lajmëtarët e mëdhenj letrarë të parlamentarizmit tipik liberal janë romantikët tipikë: Burke, Chateaubriand dhe Benjamin Constant.

37. Për kontrastin e liberalizmit dhe demokracisë shih Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, 2nd ed. (1926), fq. 13 ff; për më tepër, artikulli i F. Tönnies, “*Demokratie und Parlamentarismus*”, *Schmollers*

Jahrbuch, vëll. 51, Nr. 2 (1927), f. 1–44. Ai njih ndarjen e mprehtë midis liberalizmit dhe demokracisë. Shihni gjithashtu artikullin shumë interesant nga H. Hefele, “Demokratie und Liberalismus”, *Hochland I* (tetor 1924), 34–43. Për lidhjen e demokracisë dhe shtetit total, shih më lart, fq. 22–25.

† Kjo temë është trajtuar në mënyrë shteruese nga Schmitt në *Politische Romantik*, botimi i dytë. (Mynih: Duncker & Humblot, 1925; Berlin, 1968). Shihni në veçanti parathënien.

38. Shih përmbledhjen nga Fritz Sander, “Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer,” *Archiv für Sozialwissenschaft*, 56 (1926), 384–385

39. (Tübingen: J. C. Mohr [Paul Siebeck], 1919).

40. Numri 14 i mbledhjes së dytë, “udhëzimet” për zbatimin e nenit 16 të Paktit.

