

Adriana Zaharijević

Premtimi i të drejtave të njeriut

Me rastin e 70 vjetorit të miratimit të Deklaratës
Universale për të Drejtat e Njeriut

Premtimi i të drejtave të njeriut

Me rastin e 70 vjetorit të miratimit të Deklaratës Universale për të Drejtat e Njeriut

Nga viti 1948 kanë kaluar shtatë dekada. Edhe pse bëhet fjalë për “kohën më të shpejtë” në historinë e kohërave, këto shtatë dekada me siguri janë pak për të tërhequr vijnë dhe me të vërtetë për të rishqyrtuar rrënjësisht trashëgiminë e statutit më ambicioz në historinë e të drejtave të njeriut. Tepër pak kohë ka kaluar për të kuptuar se si të realizohet premtimi i Deklaratës universale: se paqja në botë është e domosdoshme që çdo njeri në bashkësinë njerëzore të ketë të drejtë për të jetuar. Më në fund, është e mundur që një kërkesë e tillë kurrë edhe nuk mund të shkojë përpara për realizimin e premtimit, kurse dekadat që janë pas nesh ndoshta edhe nuk mund të dëshmojnë që premtimi më shumë është si paralajmërim, sesa si ndonjë model për përdorim.

Shpeshherë Deklarata universale paraqitet si e fundit në një sërë të kartave të mëdha të lirive. Gjuha dhe korniza e saj vërtet mbështeten në aspiratat të cilat formën e vet për herë të parë e morën në Magna Carta, kurse më tej u artikuluan me deklarata të famshme të shekullit XVII dhe XVIII. Preambula këtë edhe e pohon: në të gjejmë pikëmbështetje të ndryshme të përpjekjeve të deriatëhershme që të arrihet deri te formulimet obliguese të lirisë dhe barazisë – të drejtat e barabarta dhe të patjetërsueshme të të gjithë anëtarëve të familjes të cilat merren si bazë të lirisë, drejtësisë dhe paqes në botë; të drejtën për revoltë kundër tiranisë dhe shtypjes dhe kërkesën që të drejtat e njeriut t'i mbrojnë shteti ligjor; besimin në dinjitet dhe vlerë të brendshme të njeriut dhe të drejtat e barabarta të burrave dhe grave. Konteksti në të cilin është e bërë Deklarata universale ndikon që tashmë në preambulë të theksohet domosdoshmëria e marrëdhënieve miqësore midis kombeve, por edhe liria nga frika dhe skamja, e cila duhet t'i takojë çdo qenieje njerëzore. Fryma e vëllazërisë – fryma e Revolucionit Francez - kumbon me nenin e parë. Neni i tretë i cili e konfirmon të drejtën për jetë, liri dhe siguri personale, është variacion i formulimit të famshëm amerikan në të cilin në vendin e fundit ishte kërkesa për gjetjen e lumturisë. Neni i katërt sikur konfirmon se asnjëra nga këto tri të drejta nuk mund të realizohet në kushtet e robërisë, në kushtet të cilat kanë qenë në fuqi në kohën e proklamimit të Deklaratës së pavarësisë.

Pra, Deklarata universale, paraqet shumën e të drejtave të ndryshme të cilat gjatë historisë i kanë fituar vërtetimet e veta në luftërat për liri më të mëdha dhe në fushën më të gjerë të barazisë. Në të janë ruajtur edhe shpresat e mëdha të asaj kohe: që shteti ligjor është i arritshëm, që askush (më) nuk mund t'i nënshtrohet torturës, që kornizat kombëtare dhe ndërkombëtare janë të përshtueshme, që njerëzit e kanë të drejtë të migrojnë, të kenë ndonjë kombësi. Ky, gjithashtu, është regjistrim i lirive, të cilat qeniet njerëzore do të duhej t'i gëzonin në kushtet për të cilat besoj se domosdoshmërisht

fillojnë *pas* vitit 1945, në kushtet e paqes së qëndrueshme. Bëhet fjalë për të drejtën e vendimmarrjes së pavarur dhe të barazisë në fushën e marrëdhënieve private (martesa dhe familja); për të drejtën që ta zotërojë dhe ta mbajë pronën (veçanërisht atë që nënkuptohet duke marrë parasysh ndarjen në blloqe e cila e pret botën gjatë dekadave të ardhshme); për lirinë e mendimit, të ndërgjegjes dhe perceptimit fetar dhe lirinë që kjo të ndryshojë sipas ndërgjegjes; për lirinë e informimit e cila i nënkupton mediat e lira; për lirinë e tubimit dhe të bashkimit, të shoqëruar me bindjen se çdo njeri ka të drejtë t'i takojë komunitetit të cilin e zgjedh. Deklarata universale i bashkon format qytetare, politike dhe sociale të qytetërimit me theks të veçantë në të drejtën jodiskriminuese për punë, fitim të barabartë dhe të denjë, dhe të drejtën për luftë për të drejta për punë. E drejta për pushim të garantuar, për mbrojtjen e shtetit dhe për arsim falas e paralajmërojnë shtetin e mirëqenies, i cili edhe më tutje i mban kornizat e veta liberale – kufizimet e vetme janë personifikuar në të drejtat e të tjerëve dhe në shkeljen e tyre, kurse komuniteti superior, shoqëria demokratike të cilën e dallon morali, rendi publik dhe mirëqenia e përgjithshme, paralajmërohet në rregullimet institucionale të cilat e garantojnë realizueshmërinë e të drejtave të individëve.

Nuk duhet harruar nenin më të rëndësishëm dhe ndoshta më utopik të kësaj deklarate, nenin 28, i cili thotë se çdo njeri ka të drejtë për rendin social dhe ndërkombëtar në të cilin këto të drejta dhe liri mund të realizohen deri në fund. Jo vetëm që historia deri atëherë nuk e njihte botën në të cilën të gjithë njerëzit pa dallim kanë të drejtën e arsimit, ose pushimit me pagesë, ose që ta ndryshojnë besimin religjioz, ose rrethanat në të cilat fëmijëve të lindur në bashkësitë martesore ose jashtëmartesore u pranohen të drejtat e njëjta, por edhe historia e cila i parapriu drejtpërsëdrejti miratimit të Deklaratës universale, e anuloi rendin social dhe e pengoi rendin ndërkombëtar në të cilin të drejtat fare nuk kanë kuptim. Lufta e Dytë Botërore e kushtëzoi paravlerësimin bazik të dy nocioneve që gjenden në nocionin e së drejtës: universal dhe themelor. Në kushtet në të cilat jeta e njeriut nuk ka asnjë vlerë – ose më parë, në të cilat jetët nuk kanë asnjë vlerë – u shtrua pyetja, duket një herë e përgjithmonë, çfarë është ajo që e ofron bazën për të folur për të gjitha jetët dhe çfarë janë rrethanat *elementare* në të cilat një fjalim i tillë nuk është bosh.

Çfarë është kjo që Deklaratën universale e mban në formën e premtimit? Përveç faktit që ajo kurrë nuk u bë dokument juridikisht i detyrueshëm, mund të thuhet se fryma e saj, më shumë se sa teksti i saj, është ajo që i lihet si barrë botës e cila do të vijë më vonë. Supozimi i saj i vetëkuptueshëm i shkaktuar nga rrethanat e veçanta në të cilat krijohet, është që *paqja botërore* është e domosdoshme që secili në komunitetin njerëzor të mund të ketë të drejtën për jetë. Të kesh të drejtë për jetë, që ta jetosh, është kusht i mundësisë së çdo të drejte tjetër, e pastaj edhe çdo obligim tjetër ndaj komuniteteve të cilat i zgjedhim dhe të cilave u përkasim. Por, për të realizuar secilën prej këtyre të drejtave plotësisht dhe deri në fund, nuk është e nevojshme vetëm të kesh të drejtën e barabartë për jetë. Barazinë të cilën e premtojnë të drejtat e njeriut e që bazohet në një kërkesë më të ndërlikuar nga ajo se lindim – fillojmë jetën – të barabartë. Për të *jetuar si të barabartë*, si persona të cilët i dallon dinjiteti i lindur dhe vlera, është i nevojshëm rendi social dhe ndërkombëtar në të cilin çdo njeri ka të drejtë. Do të thosha se ky rend i nënkupton tri dimensione të domosdoshme: mungesën e luftës, mungesën e shkallëzimit të qëndrimit njerëzor dhe mungesën e varfërisë ose, siç i emëron Deklarata universale, skamjet.

A është bota jonë sot më afër kësaj se sa në vitin 1948? Në këtë pjesë do të përpiqem të shpjegoj se përgjigjja lidhur me këtë pyetje është negative. Edhe pse tërë këtë që u tha më lartë do të mund dhe do të duhej që të trajtohet në një ndërmarrje më të gjatë dhe më gjithëpërfshirëse nga disa aspekte, këtu do të përqendrohemi vetëm në një. Për këtë aspekt gjë vendimtare është të ndahet diçka që në shikim të parë duket e njëjtë: të drejtat e individit dhe të drejtat e njeriut. Pra, deri te Deklarata universale të drejtat e njeriut as që ekzistonin. Ekzistonin vetëm të drejtat e individit. Njësoj i rëndësishëm është edhe fakti që komuniteti i imagjinuar në të cilin realizoheshin të drejtat e njeriut ishte kombi, kurse komuniteti i imagjinuar – emrin e të cilit në bazë të Deklaratës universale mund ta ndryshojmë në mënyrë të ndryshme – u krijua me krijimin e të drejtave të njeriut - një hapësirë transnacionale, transterritoriale në të cilën vendosen të gjithë njerëzit si njerëz, përkatësisht ata, jetët e të cilëve janë njësoj të vlefshme në dinjitetin e vet. Një komunitet kështu të imagjinuar, universal, mund ta quajmë njerëzim. Prandaj, përgjigjja lidhur me pyetjen e bërë, është negative, sepse sot jemi më larg nga njerëzimi dhe më afër ndonjë forme të kombit në botë e cila gati me qëllim i harron premtimet e veta.

Deklarata universale e përmend shoqërinë demokratike dhe rendin ndërkombëtar dhe shoqëror në të cilin të drejtat e njeriut mund të realizohen plotësisht. Në mungesë të emërimit të saktë, ndoshta nga këtu do të mund të nisemi gjurmëve të filozofit francez, Zhak Derridës (Jacques Derrida) dhe këtë rend ta quajmë demokraci, duke e rrëmbyer kështu, në këtë mënyrë, këtë nocion nga armiqtë e sotëm të panumërt të tij. Derida donte ta paramendte „për demokracinë e cila po vinte”, autentike me premtimin e vet të barazisë, pavarësisht nga fakti që kurrë nuk u mishërua në format në të cilat shfaqej deri në atë moment. Kjo barazi – sepse barazia është vetë thelbi i demokracisë – nënkupton njëmend çdo gjë: të gjithë janë të barabartë kushdo që të jenë, kurse pyetja kush jemi, çfarë jemi dhe si jemi – singulariteti ynë i pamohueshëm, heterogjeniteti i pamohueshëm – nuk është bazë për suprimimin e barazisë, por për respektimin e saj të mëtejme.¹ Kjo hapësirë e barazisë së të gjithëve, hapësirë e demokracisë, i kapërcen kufijtë e kombit dhe të shtetit kombëtar.

Por, kush janë të barabartët në një demokraci të këtillë? Kush janë “të gjithë”? Nëse braktisen kufijtë e shtetit kombëtar, braktiset edhe, në dukje, mundësia e thjeshtë që me “të gjithë” i nënkuptojmë të gjithë qytetarët, shtetasit ose përfaqësuesit e një kombi të cilët banojnë në tokën e tij. Mirëpo, nëse njerëzimi është një komunitet i imagjinuar në të cilin vlejnë të drejtat e njeriut – të tilla që i kalojnë të drejtat e caktuara qytetare kombëtare – a nuk është atëherë përgjigjja vetvetiu e qartë? A nuk janë atëherë të barabartë të gjithë njerëzit, secili *njeri*?

Me sa duket, nuk ka kandidat më të përshtatshëm për barazi se sa njeriu. Mirëpo, vështruar në aspektin historik, njeriu si instancë më e lartë e abstraksionit është zbulim revolucionar i kohës së re. Para stoikëve dhe “qytetarit të tyre të botës”, grekët dhe romakët e vjetër nuk e njihnin, edhe përkundër origjinës greke të demokracisë. Për grekët njerëzit ekzistonin si grekë (athinasit, spartanët, banorët e Tebës) dhe barbarët, për romakët si *homini humani* dhe *homini barbari*, ku të parët ishin të arsimuar, të edukuar me mjeshtri të bukura ose thjesht të vetëdijshëm për ligjet e *politeia-ve* të veta

dhe të shkathët në fjalim (politik).² Pabarazia “natyrore” nxirrej nga kapacitetet e pabarabarta për politikë/qytetari, kurse lidhja specifike, gati e pakuptueshme për ne, midis strukturës së polisit dhe fuqisë së veprimit të individit, disa i mënjanonte si qenie të gjalla, njerëzit e thjeshtë (gratë, fëmijët, metekët, robërit), kurse të tjerëve menjëherë ua caktonte pozitën e qytetarit. Kjo ndarje në njerëz të cilët janë qytetarë dhe vetëm për këtë arsye janë njerëz, dhe ata të cilëve u mungon qëndrimi njerëzor sepse u mungon qytetërimi ose virtytet politike (virtyti i jetës në polis), pasqyrohet edhe në dallimin e hollësishtëm të jetës për të mbijetuar (*zoe*) dhe jetës (*bios*), jetës së mirë ose ekzistencës politike, të cilën e gjejmë te Aristoteli.³ Figura e barbarit gjithashtu u mbajt një kohë të gjatë në imagjinariumin politik, në të vërtetë jo gjithmonë me këtë emër: le t'i rikujtojmë “barbarët” e Amerikës Qendrore të Sepulvedës (Sepulveda), njeriingrënësit e Montenjtit (Montaigne), “ të paqytetëruarin” e mirë të Rusos (Rousseau). Të gjithë ata veçohen me mungesë “qytetërimi”, të gjithë ata janë “njerëz të natyrës”, jeta jashtë komunitetit ose jashtë fjalimit (politik) – gjë që tregon edhe vetë fjala *barbaros*. Pra, nga këtu, nuk habit fakti që teoritë e kontratës shoqërore, sajimet politike moderne *par excellence*, bazoheshin pikërisht në imagjinimin e gjendjes *para* qytetërimit, shoqërisë, shtetit dhe kulturës, gjendjes e cila nuk veçohet me asgjë tjetër, përveç me natyrën. Gjendja *natyrale* është, pra, gjendje në të cilën njerëzit janë të reduktuar në jetët për të mbijetuar, në barbarizmin e thjeshtë i cili në variantin e Hobsit është kaq i zhveshur sa që më parë mund të flitet për ujqër se sa për njerëz. Pra, edhe në teoritë, të cilat i krijuan të drejtat natyrore në të cilat mbështeten të drejtat e individit (e pastaj edhe të drejtat e njeriut), më pak kemi punë me njeriun, e më shumë me ndonjë qenie të çuditshme të gjallë e cila sapo duhet të mësojë se çfarë është jeta e mirë ose ekzistenca politike. Qyteti ose shteti ose komuniteti politik i shndërron ujqërit, barbarët me figurën e kafshës në njerëz.

Teksti në të cilin njeriu do të bëhet subjekt i politikës, është paraardhës vendimtar i Deklaratës universale. Bëhet fjalë për Deklaratën për të drejtat e njeriut dhe të qytetarit (1789) në të cilën njeriu për herë të parë paraqitet si nocion i barabartë me qytetarin, aq më parë si nocion i cili nga qytetari është i ndashëm. Kjo ndarje e njeriut *dhe* e qytetarit, është ndarje e pazakonshme me një lidhëz, e cila sipas rregullit zakonisht i bashkon, do të shpiente në të ekzistuarit e njeriut i cili nuk domethënë se duhet të jetë qytetar për t'i veçuar disa të drejta: këto të drejta i takojnë vetëm në bazë të faktit se është njeri. Të jesh njeri, pra, do të thotë të mos jesh i caktuar si athinas ose si i huaj, tregtar ose rob, femër ose mashkull, afrikan ose evropian. Të gjitha këto tipare janë dytësore, edhe pse ato historikisht kanë qenë me rëndësi themelore për pozicionimin e individit në strukturën e komunitetit politik, për “masën” e qytetërimit të tyre. Ky inversion i së përgjithshmes dhe asaj të veçantës, ku ajo e përgjithshmja, njeriu, vjen para asaj të veçantës, e hapi mundësinë për një kuptim krejtësisht të ri të barazisë.

Dhe siç e nënshkruesit e Deklaratës amerikane të pavarësisë, duke e ftuar Krijuesin dhe ligjet natyrore që ta kundërshtojnë “despotizmin absolut” të kurorës britanike, tiranit që «nuk është i aftë të qeverisë një popull të lirë» (*free people*), - pothuajse kalamthi e konstatuan barazinë e të gjithë njerëzve - kështu edhe përfaqësuesit e popullit francez (*peuple français*) i ekspozuan “të drejtat e natyrshme, të patjetërsueshme dhe të shenjta të njeriut” për t'i ruajtur nga injoranca, harresa ose përbuzja në prani dhe

nën mbrojtje të Qenies më të lartë,⁴ duke e vendosur njeriun si figurë me rëndësi politike. Këtu në të vërtetë bëhet fjalë për vendosjen, postulimin e nocionit të njeriut, deri i cili arrihet me riemërimin e idesë së vjetër të të drejtave natyrore në të drejta të individit. Ky “individ” i cili në eksperimentin e menduar dhe politik të shekullit XVII ekzistonte para kontratës shoqërore me të cilën shoqëria sapo u themelua, përnjëherë fillon të ekzistojë paralelisht, njëkohësisht me njeriun i cili është i formuar nga shoqëria dhe të cilit shoqëria ia jep ose ia suprimon të drejtat e caktuara.

Më tutje, përballë krijesave hyjnore të Revolucionit Amerikan që janë simbolikisht të palindura, të cilat thjesht ekzistojnë si “të krijuara të barabarta”, njeriu në traditën franceze lind - „les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits“. Dhe si ajo lidhëz e pazakonshme në emrin e Deklaratës e bashkon dhe e ndan njeriun dhe qytetarin, kështu edhe në nenin e saj të parë vendoset shumëkuptimësia në vetë kuptimin e idesë së njeriut: njeriu *edhe* lind *edhe* mbetet i lirë *edhe* i barabartë. “Karakterin natyror” i barazisë vlen edhe pas ardhjes së thjeshtë në botë, edhe pas faktit të thjeshtë të lindjes (*zoe* i *bios* qëndrojnë në të njëjtën kohë). Karakterin natyror mbetet në fuqi pavarësisht dhe përkundër karakterit shoqëror/politik të bashkësisë në të cilën njeriu lind dhe jeton në bazë të rregullave dhe të normave të nxjerra të cilat e dallojnë institucionin kompleks të qytetërimit. Pikërisht për arsye se qytetari mbetet njeri gjatë gjithë kohës, liria e tij fillestare nuk dhurohet, dhe as nuk zbrapset nga barazia pavarësisht nga dallimet e mundshme shoqërore. Duket, madje, që edhe liria edhe barazia rrjedhin nga natyra, nga njerëzimi i thjeshtë, e jo nga ajo që siguron kjo ose ajo bashkësi ose kujdesi i Perëndisë.

Deklarata franceze me këtë gjest revolucionar bëri ndryshim më të thellë në mendimin e subjektivitetit politik. Paraqitja e njeriut ishte gur themel për përcaktimin e ri të barazisë: pa njeri, barazia moderne - e cila e ripërkufizon kuptimin e qytetërimit - do të ishte e paimagjinueshme. Por Deklarata për të drejtat e individit dhe të qytetarit është një tekst i dykuptimshëm në një mënyrë themelore, sepse ajo përveç njeriut e supozon edhe një nocion, po ashtu revolucionar (ose kundërrevolucionar): nocionin i cili barazinë universale e kufizon dhe e pengon në mënyrë të efektshme.

Pra, edhe pse qëllimi i çdo bashkimi politik (tubimit të njerëzve të natyrës në bashkësi jonatyrore) është ruajtja e të drejtave të natyrshme dhe të të drejtave të papërkrahueshme të njeriut (neni 2), parimi i çdo sovraniteti në mënyrë thelbësore qëndron në komb (neni 3). Asnjë organ ose individ nuk ka autoritetin i cili nuk buron nga kombi, thotë Deklarata për të drejtat *e individit dhe të qytetarit*. Kombi në këtë tekst paraqitet në një mënyrë të pazakontë, papritmas, si një lloj forme e re e bashkësisë politike “natyrore” e bazuar në lindjen e përbashkët, në farefisnin (kombin). Autoriteti i cili buron nga ajo sikur të bashkojë në vete karakterin natyror të njerëzimit dhe karakterin qytetar të rregullave zyrtare të cilat e mbajnë komunitetin. Kombi paraqitet si një lloj ngjitësi simbolik, si diçka që tenton ta anulojë dallimin midis njeriut *dhe* qytetarit, diçka që karakterin natyror të njerëzimit e zhvendos dhe e përforcon në kallëp artificial të strukturës shoqërore. Autoriteti i kombit është prokurë, autorizim për të që komuniteti politik mendon si komunitet natyror, sepse është i bërë nga njerëzit të cilët i përkasin një gjinie: gjinisë që nuk është gjini njerëzore, por komb (*nation*, ajo që është e lindur, *nasci*, e bashkuar sipas gjinisë, lindjes). Leviatani, metafora e Hobsit për shtet,

i cili krijohet me këtë marrëveshje, pushon të jetë perëndi shtetërore dhe bëhet Zot i jashtëzakonshëm i njerëzve natyrorë, të cilëve u takojnë të drejtat e botës.

Akti i shpalljes së të drejtave të njeriut si të papërshkrueshme dhe të patjetërsueshme në thelb të vet është performativ. Diçka që deri dje ishte e tjetërsueshme, që në themelin e rregullave shoqërore mund të suprimohej, të mos njihet ose të mohohet – për shembull, prona ose rezistenca ndaj shtypjes, dy nga katër të drejtat e mëdha të njeriut – që nga dita e sotme shpallet si e drejtë e paprekshme, në kuptim të mundësisë ose privilegjit. Diçka që deri dje mund të ishte e tjetërsuar edhe si mundësi (për shembull në rastin e robit) edhe si privilegj (për shembull në rastin e debitorit), me një fjalë, në mënyrë deklarative, bëhet e patjetërsueshme në mënyrë të papërshkrueshme. Por, nga vjen autoriteti për një fjalë të tillë të urtë, e sidomos, nga vjen prokura për fjalën e urtë për shenjtëri? Vetë njeriu nuk është autor i të drejtave të veta të natyrshme, nuk është krijues i tyre vetjak, por vetëm bartës i tyre, pronar, zotërues. Burimi i kësaj pasurie, i kësaj prone, është ose natyra ose Zoti.⁵ Në versionin francez i cili e thirr Zotin si dëshmitar dhe mbrojtës, por jo si vetë krijues të shenjtërisë dhe papërshkrueshmërisë, autorësia i takon natyrës, por autoriteti suprem, ai që garanton qëndrimin (mbijetesën) e të drejtave natyrore në një komunitet i cili, në parim, mund t'i heqë, t'i shkurtojë, t'i përlyejë, është “komuniteti natyror” specifik i cili i riafirmon, duke e konvertuar karakterin natyror në shenjtëri. Paradoksalisht, pasi që të drejtat e e përcaktuara të njeriut janë të papërshkrueshme – të nxjerra thjesht nga fakti i lindjes në trupin e njeriut – ato sikur vetvetiu nuk janë të mjaftueshme, ose mjaft të natyrshme, prandaj lidhen me një lidhje të pandashme me atë që fitohet me lindjen, e jo me bashkim politik, dhe në këtë mënyrë ruhen dhe sigurohen. Ky komunitet nuk është *gjini njerëzore*, njerëzim, por komb, *popull*.

Prandaj, teksti në të cilin njeriu postulon si subjekt i barazisë universale, është i njëjti tekst i cili e supozon kombin, komunitetin i cili këtë barazi e kufizon nga brenda. Mënyra sipas së cilës barazia është e kufizuar, sipas së cilës njëkohësisht e bën për vetveten dhe mbahet si e përgjithshme, është me rëndësi të kuptohet që ta kuptojmë pse të drejtat e individit nuk janë të njëjta me të drejtat e njeriut. Për këtë qëllim, fjalë kyçe është vëllazërimi, e vetmja fjalë nga trinia e famshme e cila *nuk* paraqitet në vetë Deklaratën për të drejtat e individit dhe të qytetarit. “*Fraternité*, nocion i tretë në bashkësinë e re qytetare, nuk vlen më si përmbushje e urdhrit të dashurisë, por... si realizim i lirisë politike për të gjithë qytetarët. Qëllimi objektiv i përdorimit qytetar të lirisë nuk përbëhet më në vendosjen e një komuniteti vëllazëror, por vëllazërimi është mjet për prodhimin e lirisë së barabartë politike”, thotë Hauke Brunkhorst.⁶ Megjithatë, me këtë vjen deri te vendosja e “komunitetit vëllazëror” specifik i cili është komuniteti qytetar: ata që tani janë një. Kombi garanton se të gjithë qytetarët janë vëllezër, gjë që e kthen idenë izraelito-kristiane të vëllezërve në të cilën vendi i takon edhe robit edhe të varfërit edhe të huajt. Këta vëllezër të rinj nuk krijohen nga njëjtësia para Zotit dhe nga afërsia në besim, por nga barazia, me heqjen e marrëdhënieve hierarkike në krye të të cilave është *pater familias*, qoftë babai, prifti ose mbreti. Njerëzit lindin të lirë dhe të barabartë, e për këtë arsye nuk mund të lindin si bijtë (e baballarëve, edhe më pak të nënave); por barazia e tyre, të cilën e pohojnë si qytetarët – *duke mbetur* të lirë dhe të barabartë – ende është farefisnore, por së bashku i mban një lloj tjetër familjeje. Kjo

familje është vëllazërore: ajo e lejon robin, e nënkupton lypësin, e përjashton të huajin dhe nuk i njeh motrat.⁷ Megjithatë, në të secili francez për francezin tjetër është vëlla.

*

Paraqitja politike e njeriut në fund të shekullit 18, edhe përkundër ngatërrimit të tij në komb, sot pati për ne jehona të pakuptueshme të forta. Abstraksioni i të drejtave të njeriut i vuri në pyetje rendet ekzistuese, traditën, zakonet dhe shprehitë, të drejtat dhe privilegjet e vendosura, për të cilën gjë, në mënyra të ndryshme, shkruanin Edmund Berk (Burke), Tom Pej (Paine) dhe Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft). Pra, nuk është e çuditshme që në kohën e vetë revolucioneve flitej me entuziazëm ose me frikë për përmbysje të rendeve aktuale dhe për vendosjen e disa rendeve krejt të reja, të cilat ishin të pakuptueshme dhe të paimagjinueshme, se paraqitja politike e njeriut krahas dhe njëkohësisht me qytetarin i nënkuptonte mundësitë e papritura të barazisë. Nga ideja e njeriut nxirrej heqja e hierarkive të cilat formonin *Ancien regime*: në bazë të faktit që njerëzit kanë lindur dhe mbeten të lirë dhe të barabartë, u konstatua se “dallimet shoqërore mund të jenë të vendosura vetëm në dobi të përbashkët” (neni 1). Nga e përgjithshmjia të drejtat e njeriut e nxorën sovranitetin e çdo qytetari të vetëm, efekti ideal revolucionar i të cilit do të ishte barazia absolute e individëve sovranë.

Ne sot e dimë se Revolucioni francez, jo drejtpërdrejt dhe vetëm simbolikisht, e prodhoi më vonë jehonat e mëvonshme të kësaj ideje. Paraqitja e njeriut, me qytetarin, ka mundësuar deri atëherë shpalljen e barazisë së paimagjinueshme të çdo individi i cili paraqitet në cilësi të qytetarit, edhe pse me të nuk iu afrua barazisë së vërtetë as njerëzve si qytetarë, as njerëzve si njerëz. Mirëpo, supozimi i të drejtave të njeriut, në perspektivë, mund të krijonte më shumë se sa barazi simbolike. Në komb barazia është e realizuar vetëm në mënyrë simbolike – lypësi francez dhe bankieri francez jo vetëm që kanë të drejtat e njëjta të shenjta, por janë edhe vëllezër. Pabarazia shoqërore në të vërtetë e konfirmonte edhe më shumë karakterin thjesht simbolik, ideal dhe pa kushte të vlefshme të kësaj lidhjeje vëllazërore.

Postulimi i të drejtave të njeriut mund të shpiente edhe drejt barazisë së vërtetë e cila do të kërkonte shoqëri pa klasa,⁸ shoqëri në të cilën dobia e përbashkët kërkon të mos ketë dallime shoqërore. Marksi (Marx) fliste për dallimin themelor midis *citoyen* dhe *bourgeois*, duke e njëjtësuar atë të fundit me njeriun të cilin e krijuan të drejtat e njeriut. Të drejtat revolucionare të njeriut postulojnë borgjezin, monadën egoistike, individin e izoluar nga komuniteti, të tërhequr në vetvete dhe interes të tij privat, njeriun për të cilin shoqëria nuk është vendi i lindjes për të, por faktor i jashtëm dhe kufizim. Edhe pse marrëdhëniet feudale hierarkike grisen duke e emancipuar njeriun, ky emancipim është vetëm i pjesshëm, edhe pse paraqitet si universal. Ky njeri i pjesshëm i cili deklarohet si njeri vetvetiu, është produkt i revolucionit të pjesshëm në të cilin një klasë merr masa të emancipimit të përgjithshëm nga pozita e vetë e veçantë në momentin e *vëllazërimit* dhe shkrirjes me shoqërinë në përgjithësi.⁹ Zgjidhja e Marksit është e njohur. Duke folur për emancipimin gjerman – emancipimin i cili ngec pas emancipimit francez, por pikërisht për këtë arsye nuk duhet ta përsërisë gabimin e vet në ndarjen e njeriut dhe të qytetarit – ai e ndjell shpërbërjen e rendit botëror të deritanishëm, përkatësisht humbjen e plotë të njeriut me qëllim të rifitimit të plotë të njeriut,

kurse subjekti i këtij revolucioni mund të jetë vetëm proletariati – klasa e cila është shpërbërjen e të gjitha klasave, e cila nuk e kërkon të drejtën e veçantë sepse nuk i është bërë asnjë e padrejtë e veçantë, që nuk mund të mbështetet në asnjë të drejtë historike, por vetëm e vetëm në të drejtën e njeriut. Prodhimi i këtij revolucioni radikal nuk mund të jetë emancipimi politik/gjerman/kombëtar por vetëm një emancipim i përgjithshëm njerëzor. Është gjë e njohur se përpjekja e një emancipimi të tillë mbeti i ruajtur në një tjetër revolucion, detyra themelore e të cilit ishte “shkatërrimi i çdo shfrytëzimi të njeriut nga njeriu, eliminimi i plotë i ndarjes së shoqërisë në klasa, shuarjen e pamëshirshme të rezistencës së shfrytëzuesve, krijimin e një organizate socialiste të shoqërisë dhe fitoren e socializmit në të gjitha vendet”.¹⁰

Vërtet, menjëherë do të mund të thuhej se barazia e vërtetë kërkon mënjanimin edhe të shumë dallimeve të tjera, nga të cilat i pari është se me njeriun i cili i ka të drejtat e papërshkrueshme nënkuptohet edhe femra. Olimpia de Guzh (Olympe de Gouges) shkroi më 1791 Deklaratën për të drejtat e femrës dhe qytetares, palimpsestin e Deklaratës së të drejtave të njeriut dhe qytetarit, pikërisht për arsye se femra nuk është e përfshirë në nocionin e njeriut, dhe kështu nocioni *citoyen* nuk mund të zgjerohet menjëherë kështu që të përfshijë edhe *citoyenne*. Në frymën revolucionare, de Guzh ia bashkon popullit francez nënat, të bijat, *motrat (les mères, les filles, les soeurs)*. Ato tani, vetëm dy vjet më pas, nuk janë më pjesë thjesht e *peuple français*, por janë përfaqësuese të *kombit (représentantes de la Nation)* – pavarësisht nga fakti që nuk janë qytetare, (Në interpretimin e tij sardonik të gabimeve të deklaratës franceze, bashkëkohësi i saj, Xheremi Bentam [Jeremy Bentham], kështu e komenton lidhjen e femrës dhe të kombit: “... kjo del nga kombi: nga tërë kombi, sepse asnjë pjesë e tij nuk është e përjashtuar. Femrat janë të përfshira si për pasojë, si edhe fëmijët – fëmijët e çdo moshe. Se nëse femrat dhe fëmijët nuk janë pjesë e kombit, çka janë ata atëherë? Bagëti?”¹¹)

Duke përsëritur në tri nenet e para fjalën “femra”, kudo ku ajo do të duhej të nënkuptohej me nocionin superior të “njeriut”, De Guzh insiston në bardhësinë e padukshme, në vendin e zbrazët të gjinisë si dallim politik ndikues i cili e pengon rrugën e barazisë së plotë ose të vërtetë: “femra lind e lirë dhe mbetet e barabartë me mashkullin (*l'Homme*) në të drejtat” (neni 1), “qëllimi i secilit bashkimi politik është ruajtja e të drejtave natyrore dhe të papërshkrueshme të femrave dhe meshkujve (*l'Homme*)” (neni 2) dhe, ndoshta edhe më e rëndësishme, “parimi i tërë sovranitetit në mënyrë thelbësore mbështetet në komb, i cili nuk është asgjë tjetër veç ribashkim (*la réunion*) i femrës dhe mashkullit” (neni 3). Olimpia de Guzh u ekzekutua më 1792 me shpjegimin se “i kishte harruar virtytet që i përkisnin gjinisë së saj”.¹² Femrat e Francës, si dhe femrat në pjesët e tjera të botës, kanë qenë të paemancipuara politikisht së paku edhe një shekull pas kësaj, duke lënë përfaqësueset e kombit të privuara nga qytetërimi. Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir) marshimin e tij të madh drejt emancipimit të “gjinisë së dytë” 1949 e paraqiti si përpjekje të fundit që t’i përgjigjet pyetjes se “çfarë është femra”, për të kuptuar se “si në kushtet e femrës mund të realizohet qenia njerëzore”.¹³

Më në fund, barbarët e kohërave më të hershme në shekullin XVIII marrin një emër të ri, shkencor. Që të fillojë të ketë kuptim “raca” ishte i domosdoshëm zbulimi i botës,

pushtimi dhe kolonizimi i saj, gjë që nënkuptonte edhe grabitjen e njerëzve që në vende të tjera shërbenin si fuqi punëtore e robërve. Për një akt të tillë barbar ndaj “barbarëve” nevojitej justifikimi i cili mbështetej në përshkallëzimin e qëndrimit njerëzor, i cili si dhe më herët përcaktohej me qytetërimin, ose ndoshta më shumë me të qytetëruar, që gjithnjë e më shpesh, paradoksalisht, buronte nga dallimet natyrore. Edhe pse njerëzit lindin të lirë dhe të barabartë, dallimet mes racave, kjo shenjë e re shkencore për përshkallëzimin e qëndrimit njerëzor, e bën dallimin në vetë nocionin e njeriut. Për këtë Volteri (Voltaire), për shembull, thotë: “Jam i bindur se me njerëzit është njësoj si me drunjtë; ashtu siç dardhat, bredhat, lisat, kajsitë nuk e kanë origjinën nga i njëjti dru, ashtu edhe njerëzit e bardhë me mjekra, njerëzit e verdhë me flokët si krifë dhe njerëzit pa mjekër nuk e kanë origjinën nga i njëjti njeri”.¹⁴ Për t’u zhvilluar ky koncept diferencial dhe për t’u bërë mjet mbizotërues në justifikimin e institucioneve shoqërore të cilat e anulojnë lirinë dhe barazinë e të gjithë njerëzve në mënyrë efektive, ishte i nevojshëm justifikimi i pamundësisë së vëllazërimit me njerëz jo të bardhë ose me njerëz “të bardhë por të ndryshëm” (shembull për këtë janë hebrenjtë, irlandezët ose sllavët). Ky justifikim nxirrej nga dallimi i padukshëm biologjik, nga gjaku, mënyra e re të llogaritjes së farefisnisë mes njerëzve, dhe me nevojën që komunitetet e reja të kufizohen nga brenda dhe që kontaktet e detyrueshme të mbahen në rrafshin e të huajit. Në pyetjen abolicioniste nga medalioni i famshëm i Xhosaj Vexhudit (Josiah Wedgewood): “A nuk jam edhe unë njeri dhe vëlla?”, të cilën e bën zezaku në zinxhirë - përgjigjja e saktë e racës duhet të jetë negative: jo vetëm si rob, por edhe si njeri i zi, ky “njeri” nuk i takon familjes vëllazërore. Vështruar historikisht, në favor të kësaj shkon edhe reagimi i vëllazërisë franceze ndaj robërve të Haitit, “jakobinët e zinj” të cilët morën guxim të dëshironin të njëjtat parime të cilat vëllazërimi i zbatoi ndaj njeriut dhe qytetarit. Më vitin 1952 Franc Fanoni (Frantz Fanon) fillon tekstin e vet të famshëm *Lëkura e zezë, maskat e bardha*, shkrim për epidermalizimin e inferioritetit, me tezën që “zezaku nuk është njeri..., zezaku është njeri i zi”.¹⁵ gjë që nga fillimi të shtyn të mendosh si për ngjyrën e lëkurës, ashtu edhe për rishqyrtimin e karakterit njerëzor të njeriut.

Në momentin kur njeriu postulohet si subjekti politik, pikërisht përcaktimi thelbësor i barazisë – ajo që më shumë se liria e përcakton qëndrimin njerëzor të njeriut – diçka që, paradoksalisht, këtë qëndrim njerëzor e kufizon nga brenda. Ky njeri, vërtet, më nuk është bir – të drejtat e njeriut i suprimojnë hierarkitë politike ekzistuese dhe në këtë mënyrë e ndërrojnë natyrën e karakterit politik. Mirëpo, me këtë njeriu nuk bëhet thjesht njeri, por në kornizën e cila e vërteton qëndrimin njerëzor, në kuadër të kombit, bëhet vëlla. Kjo farefisni politike nuk e prek jobarazinë shoqërore – francezi i varfër dhe i francezi i pasur me këtë aq më shumë janë vëllezër simbolikë, edhe pse kurrë nuk do të ulen në të njëjtën tryezë. Vëllezërit gjithashtu nuk mund të përgjithësohen kështu që t’i përfshijnë edhe motrat, as motrat, edhe pse lindin njerëz, vetë mund të jenë njerëz. Nga ajo kohë bëhet zakon “që t’i shtohen” femrat njeriut, në mënyrë të ngjashme në të cilën Olimpia de Guzh i shtonte *femme* me *homme*, që të dëshmohej se femra nuk është njeri dhe se motra nuk është vëlla. Përkundër pabarazisë shoqërore mes francezëve, bëhet fjalë për “pabarazinë natyrore” të francezëve dhe “francezes” (qartë, mbetet pyetja se si fare, nëse jo politikisht, femra bëhej përfaqësuese e kombit). Ky

karakter natyror i mbajtur i cili nuk merr formësimin politik (njeriu *dhe* qytetari), femrën e ndalon që të jetë në pozitën as njeri as qytetar të cilën, si vëlla i pamundur, e ndan me njeriun e zi. Ngjyra e zezë e tij paraqet një mungesë natyrore, mungesë epidermale të qëndrimit njerëzor, i cili vetëm mundet përgjithmonë t'i afrohet, sipas fjalëve të Fanonit, qytetërimit të nderuar të njeriut të bardhë.

Barazia e vërtetë, e jo simbolike, e njërit dhe tjetrit njeri, do të kërkonte një botë shumë më revolucionare: një botë në të cilën zezaku *nuk mund të jetë i barabartë* si njeriu i bardhë; një botë në të cilën prona private nuk është masë e qëndrimit njerëzor; një botë në të cilën kombi është *réunion*, një ribashkim por më i ndryshëm i bashkimit të femrave dhe meshkujve, qëllimi i të cilit nuk është riprodhimi natyror por prodhim politik i lirisë dhe barazisë. Me fjalët e Kondorsës (Condorcet), me qëndrim të veçantë, "ose asnjë anëtar i racës njerëzore nuk ka të drejta burimore, ose të gjithë i kanë të drejtat e njëjta; ai i cili e jep votën kundër të drejtave të ndonjë tjetri, i cilësdo gjinie qoftë, ngjyre të lëkurës ose besimi ai njeri në këtë mënyrë heq dorë nga të drejtat e veta" të njeriut.¹⁶

*

Në kohën e postulimit të njeriut si subjektit politik barazia pretendonte në një mënyrë të çuditshme në universalitet dhe në veçanti, gjë që bazohej në përjashtime të ndryshme të nënkuptuara. Është fakt se shekulli XIX nuk njeh deklarata të mëdha si ato nga shekulli XVIII, por pikërisht atëherë formohen lëvizjet shoqërore të cilët përpiqen ta zgjerojnë nocionin e njeriut kështu që ai të përfshijë edhe ata që janë të padukshëm, të papranueshëm, të harruar – vërtet jo të lirë dhe jo të barabartë edhe përkundër faktit që janë njerëz. Këto lëvizje mbështeteshin në supozimin e ndërkombëtarizimit, madje atëherë kur tentonin vetëm t'i ndërronin rregullat kombëtare të pranimit të qëndrimit njerëzor. As njëri as tjetri nuk mund të na habitin. Njeriu lindi si qytetar ose bashkë me të: qëllimi i lindjes së tij, pothuajse, ishte lindja e qytetarit. Pushtimi ose zgjerimi i të drejtave qytetare kaq duhet, së paku në disa faza dhe forma të tij, të identifikohet me pushtimin dhe zgjerimin e të drejtave të njeriut. Megjithatë, të gjitha këto përpjekje gjithashtu në një mënyrë të domosdoshme shpënin drejt kapërcimit të kufijve kombëtarë, pasi që lindja e njeriut në kuptimin inherent është më shumë se sa lindja e qytetarit. Kjo kundërthënie themelore kërkon që njeriu të ndahet nga qytetari, të mos jetë vëlla, mbeti e ruajtur në përpjekjet e ndryshme të realizimit të emancipimit gjithënjëror.

Kombi u tregua si kornizë e pamundur i të drejtave të njeriut në atë moment kur duhej të vihej në pyetje ose vetë kombi si kornizë e cila e mundëson, ose kuptimi i të drejtave si të drejta të njeriut. Postulimi i kombit në tekstin revolucionar nga viti 1789 në të njëjtën masë është një gjest radikal sa është politizimi i të drejtave të njeriut, thjesht sepse në atë periudhë nuk nënkuptohej fare se shteti duhet të jetë i organizuar si shtet kombëtar (*nation-state*).¹⁷ Kur bota në shekullin XX u bë familje e shteteve kombëtare, e sidomos kur u bë familje në luftë, e cila prodhon jo vetëm vdekje të panumërta, por edhe përfaqësues të panumërt të kombeve të cilat, duke i lënë shtetet kombëtare të veta, askund më nuk janë shtetas – bëhet e qartë se të drejtat e njeriut vërtet mbetën plotësisht të zhytura në të drejtat e qytetarëve, të drejtat të cilat i

formonte dhe i garantonte shteti kombëtar. Jashtë shtetit kombëtar, njeriu më nuk qe vëlla, nuk qe as qytetar i botës përveç në një kuptim mjaft alegorik i cili nuk lëvizi nga kosmopolitizmi stoik, por edhe vetë emërtimi i njeriut u bë i diskutueshëm dhe potencialisht bosh nga çdo kuptim. Emri i pazakonshëm – dhe përsëri francez – *sans papiers* nuk shpie vetëm në aspektin thellësisht burokratik të qytetërimit – përkundrazi, pyetja e lindjes, vendit, shtetit të lindjes dhe gjakut i cili rrjedh në të porsalindurin (*ius soli* i *ius sanguinis*), mbetet e ruajtur në çertifikatën e lindjes, në dokumentin i cili pohon se vërtet diku kemi lindur si njerëz, se ndonjë kombi na ka dhënë jetë, se më në fund, sipas lindjes dikund e morëm certifikatën e shtetit për statusin tonë të *natus-it*.

Pra vetëm me paraqitjen e njerëzve *dhe* qytetarëve të cilët janë „pa shtetësi“, edhe pse fakti i të lindurit në ndonjë vend të veçantë kurrë nuk mund t'i bëjë „pa kombësi“, zbulohet ekzistenca e një tensioni të brendshëm të thellë mes komunitetit politik i cili ndan pozitën e qytetarit, dhe kombit i cili emëron vëllezër. Por, edhe më shumë, me këtë tregohet një lloj teprice e njeriut në vendosjen e *qytetarëve si vëllezër*. Ashtu siç „të drejtat thelbësore të njëjta kërkonin... njëkohësisht edhe si trashëgimi e patjetërsueshme e të gjitha qenieve njerëzore *edhe* si trashëgimi e veçantë e kombeve të veçanta..., rezultati praktik i kësaj kundërthënieje ishte që atëherë e më tutje të drejtat e njeriut ishin të përforcuara dhe të mbrojtura vetëm si të drejta kombëtare“.¹⁸ *Sans-papiers* dhe *the stateless* bëhen ato figura të jashtëzakonshme të cilat i kanë të drejtat e patjetërsueshme, të paparashkrueshme dhe të shenjta, por nuk kanë një kornizë në të cilën këto dhe të drejtat e tilla njihen. Nga këtu këta „njerëz“, sipas Hana Arentit (Hannah Arendt), me humbjen e shtetit në botën e organizuar të shteteve kombëtare, bëhen të dëbuar nga njerëzimi, të privuar nga të gjitha cilësitë dhe marrëveshjet e veçanta dhe të reduktuar në lakuriqësinë e thjeshtë të qenies njerëzore (*zoe*). Duke marrë parasysh kuadrin i cili të drejtat i bën të kuptimplota, e cila u jap esencë dhe kuptim, këtyre njerëzve u është e mohuar e drejta për të drejta, të drejtën se i përkasin njerëzimit. Arent me të drejtë vazhdon të ketë dyshime rreth çështjes a mund të garantojë ky themel i të gjitha të drejtave atë gjë të vetme që e drejta për të drejtat mund të garantojë – vetëm njerëzimi.¹⁹ Ashtu siç janë krijuar bashkë me kombin dhe në vëllazëri, të drejtat e njeriut edhe shpërbëhen në konsolidimin e botës në të cilën nuk ka vende për njerëz të cilët (së paku përkohësisht) më nuk janë vëllezër të askujt.

*

Përshkrimi i personave, të drejtat e të cilëve do t'i përmbajë deklarata [për të drejtat e individit dhe të qytetarit] është mbresëlënëse. Kush janë ata? Kombi francez? Jo; jo vetëm ata, por të gjithë qytetarët dhe të gjithë njerëzit. Me qytetarë, duket se, duhet t'i kuptojmë njerëzit e angazhuar në shoqërinë politike; me njerëz, personat të cilët në shoqërinë politike ende nuk i kanë angazhuar – personat të cilët ende janë në gjendjen natyrore. Më shumë do të doja të mos e kisha parë këtu fjalën „njerëz“ përkundër qytetarëve. Deklarata për të drejtat e njeriut është deklarata për të drejtat të cilat, supozohet, që krijesat njerëzore do t'i zotëronin sikur të ishin në gjendjen në të cilën kombi francez sigurisht nuk është, dhe me siguri nuk është asnjë tjetër... Ky instrument meriton edhe më shumë vëmendje, sidomos vëmendjen e një të huaji, pasi që të drejtat të cilat shprehen janë të drejta të cilat duhet t'u përkasin anëtarëve

*të çdo kombi në botë. Si përfaqësues i kombit i cili është i anës franceze, unë e ndiej një shtysë edhe më të fortë që ta rishqyrtoj këtë deklaratë, pasi që kjo shpallet si listë e të drejtave të cilat më përkasin njësoj sa dhe njerëzve, për përdorimin e veçantë të të cilëve është hartuar.*²⁰

Kështu shkroi Xheremi Bentami më 1796, anglez, i huaj i vëllazërisë franceze, për „gabimet logjike“ të Deklaratës për të drejtat e njeriut dhe të qytetarit. Por për Bentaminin tipari më i dëmshëm i këtij teksti ishte revolucionariteti i tij anarkik, e jo pasaktësia e tij, figurativiteti ose ornamentaliteti – gjë të cilën ai njëlloj e gjykon. Përkundër kësaj, Deklarata universale për të drejtat e njeriut nuk është revolucionare, as nuk është tepër figurative, por është teksti i parë në të cilin fjalët e Bentamit, pavarësisht nga shfaqja e mosbesimit dhe rezistenca e tij ndaj sajimeve siç është „njeriu“, nuk tingëllojnë boshe. Deklarata universale është listë eklektike e të drejtave të cilat duhet të vlejnjë pavarësisht nga kombi dhe shteti mandati i të cilit është t’i pohojë ose t’i mohojë: në to çdo njeri ka të drejtë pa marrë parasysh shtetin në të cilin i jepet certifikata e lindjes. Përkatësisht, për to dikush parimisht ka të drejtë edhe para se t’i jepet certifikata e lindjes. Ky parim është kryesor, edhe pse në praktikë nuk është veprues – vetëm duke e respektuar mund të themi se dikush lind dhe mbetet i barabartë në të drejtat e njeriut.

Kjo listë e të drejtave në të vërtetë e nënkupton se ekziston mandati i shtetit, jo vetëm se deklarata universale në vetvete e trashëgon historinë e dyfishimit të njeriut dhe qytetarit/shtetasit, por edhe sepse ajo u drejtohet shteteve dhe kërkon nga to që pothuajse qëndrimi njerëzor (*humanitas*) në plan të parë i qytetarit, ta afirmojë dyfish qëndrimin parësor njerëzor të qytetarit i cili vlen në horizontin e njerëzimit (*humanitas*), e jo shtetet-kombet. Për këtë, duke shikuar historikisht, me sa duket, ishte e domosdoshme që bota (ose më mirë kontinenti evropian) të vendoset në konstelacion të shteteve kombëtare, që të zhvillohet shumëzimi i vëllazërive miniaturë pavarësisht dhe në mënyrë të ndarë nga qëndrimi njerëzor i përbashkët (por edhe shtypjes në bazë të përkatësisë së klasës), dhe që parimi i kombësisë të bëhet mbizotërues në bashkimin politik. Vetëm në anën e prapme të triumfit të kombit, në luftën totale e cila mbaron në vitin 1945, ishte e mundur të rishikohej kuptimi i asaj universale dhe themelore, përkatësisht të bëhen përpjekje të jepet përgjigjja lidhur me pyetjen se çfarë do të thotë, në bazë të rrethanave të tilla, se disa të drejta themelore u përkasin të gjithëve.

Pa dyshim edhe si efekt i drejtëpërdrejt dhe i pashlyeshëm i Luftës së Dytë Botërore, dy figura janë dalluar si qëndrim njerëzor i zhveshur, krijesë e gjallë pa ekzistencë politike. Këto figura nuk janë as barbarë, as ujq. Përkundrazi, bëhet fjalë për qeniet njerëzore të cilat janë të prodhuara politikisht në jetët e pajetueshme. E para është figura radikale e viktimit të kampeve të vdekjes, figura e pafuqisë absolute, e kufomës së gjallë e cila është e plagosur në atë masë sa që e ka humbur çdo përjetim të lëndueshmërisë.²¹ Përveç çdo gjëje tjetër, kjo figurë ka treguar se në shtet/komb mund të jetë njeriu të drejtat e të cilit ndoshta janë të natyrshme, por në kuptimin absolut janë të tjetërsueshme dhe jo të shenjta. Figura e dytë, personat pa dokumente, persona të cilët duke lëvizur mund të bëhen ilegalë, kanë treguar se në botën e cila i njih vetëm njerëzit të cilët janë qytetarë (qëndrimi njerëzor i të cilëve, me fjalë të tjera, është legal),

ekziston një tepriçë e caktuar e cila e tejkalon edhe njeriun edhe qytetarin.²² Të dyja instancat kanë treguar se për jetë – lindje dhe për *të mbetur* të barabartë dhe të lirë – është e domosdoshme të respektohet e drejta që, kur të lindë, vërtet edhe të jetosh.

Pikërisht në këto rrethana, Deklarata universale ka filluar ta zbatojë një lëvizje të rëndësishme në subjektivitetin politik. Në vend të njeriut, qytetarit ose vëllait/nocio-neve të cilat janë harxhuar dhe të cilat kanë treguar pamjaftueshmërinë e vet – ajo flet për *këdo*. Edhe pse secili njeri i cili është i fshehur pas kësaj shenje më të zbrazët, më të përgjithshme dhe më të pakufizueshme njeri dhe/ose qytetar, e ndokush ndoshta edhe vëlla, horizonti në krahasim me atë me të cilin vendoset është njerëzimi, e jo kombi. Jo më pak i rëndësishëm është edhe fakti se nën nocionin „secili“ nuk fshihet njeriu i cili është mashkull, ose mashkulli i bardhë, ose *bourgeois*, ose francez (ose evropian, banor i metropolit, krishter).²³ „Secili“ është subjekt *politik*, sepse e drejta për jetë“ është e drejtë politike, pa marrë parasysh faktin a është e natyrshme apo jo; kurse e drejta për jetë të mirë, gjë që në një farë mënyre e nënkupton lista e mundësive dhe privilegjeve që emërohen dhe pranohen me Deklaratën universale, është ajo por edhe më shumë.

Demokracia e cila do të vijë është e shkruar, gjatë ardhjes së vet, si premtim në Deklaratën universale të të drejtave të njeriut, në këtë shprehje e cila u referohet të gjithëve dhe e cila nënkupton secilin njeri, pa kufizime – secili që nuk është i njëjtë dhe nuk është i afërt, por përkundrazi është singular në formën e tij njerëzore. Ky është premtim thellësisht i lidhur me besimin në rend të ndryshëm shoqëror dhe ndër-kombëtar, i cili do të mundësojë që bota njëherë të jetë e zhvilluar në mënyrë të barabartë, që ajo të qeveriset nga paqja dhe mungesa e skamjes dhe që secili njeri të ketë të drejtë në një rend të tillë që të mund të ketë të drejtë për të drejta. Ne e kemi për detyrë që shtatëdhjetë vjet më vonë të pyesim veten pse ky premtim sot duket jo vetëm i pabesueshëm por gati ironik.

Referencat

- Agamben, Đorđo (2013). *Homo Sacer*, përktheu Milana Babić (Karpos, Loznica).
- Améry, Jean (1980). *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*, trans. Sidney Rosenfeld i Stella Rosenfeld (Indiana University Press, Bloomington).
- Arent, Hana (1999). *Izvori totalitarizma*, përktheu Slavica Stojanović i Aleksandra Bajazetov-Vučen (Feministička 94, Beograd).
- Aristotel (1975). *Politika*, përktheu Ljiljana Stanojević-Crepajac (BIGZ, Beograd).
- Balibar, Étienne (2017). *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*, trans. Steven Miller (Fordham University Press, New York).
- Bentham, Jeremy (1796). „An Examination of the Declaration of the Rights of the Man and the Citizen decreed by the Constituent Assembly of France“, <http://oll.libertyfund.org/titles/bentham-the-works-of-jeremy-bentham-vol-2> (marrë më 7. 8. 2018).
- Bovoar, Simon de (1983). *Drugi pol*, përktheu Zorica Milosavljević (BIGZ, Beograd).
- Brunkhorst, Hauke (2004). *Solidarnost*, përktheu Tomislav Medak (Beogradski krug, Beograd i Multimedijalni institut, Zagreb).
- Coole, Diana (1993). *Women in Political Theory. From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism* (Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire).
- Derida, Žak (2001). *Politike prijateljstva*, përktheu Ivan Milenković (Beogradski krug, Beograd).
- Derida, Žak (2003). „Politika i prijateljstvo“, përktheu Adriana Zaharijević, *Treći program*

- 117-118, I-II: 469-486.
- Derida, Žak (2007). *Odmetničke države (Dva ogleda o umu)*, përktheu Ivan Milenković (Beogradski krug, Beograd).
- Dubil, Helmut i Gabrijel Mockin (2005). *Manje zlo*, përktheu Aleksandra Kostić et al. (Beogradski krug, Beograd).
- Gouges de, Olympe (1791). *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, <http://www.toupie.org/Textes/Ddfc.htm>.
- Fanon, Franc (2015). *Crna koža, bele maske*, përktheu Olja Petronijević (Mediterran Publishing, Novi Sad).
- James, C.L.R. (1989). *The Black Jacobins* (Vintage Books, New York).
- Marks, Elaine i Isabelle de Courtivron (ed.) (1980). *New French Feminisms* (Harvester, The University of Massachusetts Press).
- Marx, Karl i Friedrich Engels (1985). *Rani radovi* (Zagreb, Naprijed).
- Mazower, Mark (1998). *Dark Continent: Europe's Twentieth Century* (Vintage Books, New York).
- Molnar, Aleksandar (1997). *Narod, nacija, rasa* (Beogradski krug, Beograd).
- Mrđenović, Dušan (1989). *Temelji moderne demokratije. Izbor deklaracija i povelja ljudskim pravima (1215-1989)* (IRO Nova knjiga, Beograd).
- Siedentop, Larry (2015). *Inventing Individual. The Origins of Western Liberalism* (Penguin).
- Sledziewski, Elisabeth G. (2000). „The French Revolution as the Turning Point“, transl. Arthur Goldhammer. U Fraisse, Genevieve i Michelle Perrot (eds.), *A History of Women in the West IV. Emerging Feminism from Revolution to World War* (Belknap, Harvard University Press), 33-46.
- Todorov, Cvetan (1994), *dhe të tjerët*, përktheu Branko Jelić et al. (shek. XX, Beograd).
- Zaharijević, Adriana (2008). „Od prava čoveka ka ljudskim pravima: čovek-nacija-čovečanstvo“, *Filozofija i društvo* 1(35), 111-151.

Endnotes

- ¹ Derida 2003; Derida 2007.
- ² Në librin i cili merret me zbulimin e “individit”, Leri Sidentop (Larry Siedentop) thekson se në lidhje me këtë ishte edhe kuptimi antik i lirisë, që nuk mund të kuptohej më ndryshe por si liri e *qytetarit*. Në kohën antike liria përbëhej në pjesëmarrjen në fuqinë publike dhe qeverisjen (*government*) e qytetit. Liria pasqyrohej në privilegjin dhe detyrën në pjesëmarrjen e punës së kuvendit, të flitet dhe të diskutohet, të vlerësohen argumentet, të zgjidhet një anë dhe të votohet. ...Liria antike nuk lejonte mospërfilljen ndaj procesit politik. Gjëja publike, *res publica*, ishte gjithçka. (Siedentop 2015, 28).
- ³ Aristotel 1278b, 23-31; Fuko 2006, 160; Agamben 2013.
- ⁴ Të gjitha referencat në deklarata janë në Mrđenović 1989, ku paraqiten në gjuhën origjinale dhe në gjuhën serbe me komentet e shkurtra dhe të vlefshme.
- ⁵ Sipas Deklaratës së pavarësisë “ne konsiderojmë qartë se njerëzit janë krijuar të barabartë (*created equal*), dhe se Krijuesi i tyre (*their Creator*) i ka dhuruar me të drejtat e patjetërsueshme në të cilat nënkuptohet edhe jeta, liria dhe kërkimi i lumturisë” (krahaso Mrđenović 1989, 107).
- ⁶ Brunkhorst 2004, 79. Për figurën e vëllait shih veçanërisht në Derida 2001.
- ⁷ “Femra, për shembull, vetëm të mos e kishte gjininë e vet..., është njeri” (Ruso cit. sipas Coole 1993, 83). Në kundërshtim me vëllanë i cili është njeri pavarësisht nga gjinia e vet; vëllait i cili ka lindur si njeri pavarësisht nga fakti që dikush vërtet lind, duke riprodhuar kështu jo vetëm trupin fizik të prekshëm, por edhe mundësinë e mbijetesës së lidhjeve të ndryshme në të cilat mbështetet njerëzimi (gjë që në regjistrin simbolik merret si meritë më e pranueshme dhe më e qëndrueshme e femrave), femra me aftësinë e saj të lindjes kuptohet si vëlla i pamundur. Gjatë Besëlidhjes së parë - në momentin e *lindjes* - ajo mungon në mënyrë magjike. (Zaharijević 2008, 134).
- ⁸ Balibar flet për dallimin mes emancipimit simbolik dhe të vërtetë 2017, 31.
- ⁹ Marx 1985, 74-81, 102, 103.
- ¹⁰ Deklarata e të drejtave të popullit punonjës dhe të shfrytëzuar (1918), neni 2 (Mrđenović 1989, 161).
- ¹¹ Bentham 1796.
- ¹² Marks dhe de Courtivron 1980, 16.

- ¹³ De Bovoar 1983, 26.
- ¹⁴ Cit. në Todorov 1994, 108.
- ¹⁵ Fanon 2015, 26; shih edhe C.L.R. James dhe Molnar 1997, 162-163.
- ¹⁶ Thek. në Sledziewski 2000, 41.
- ¹⁷ Zhvillimi historik i ndryshëm i shteteve kombëtare të të ashtuquajtura të botës perëndimore, pjesës së botës së Evropës Lindore, e pastaj në shekullin XX të të gjithë atyre pjesëve të botës, sovraniteti i të cilave dilte nga autoriteti i kombit i cili nuk ishte i njëjtë me “kombet” që jetonin në territoret e pafund të Afrikës, Amerikës së Jugut dhe Azisë, kjo flet në favor.
- ¹⁸ Arent 1998, 236–7, kursiv A. Z.
- ¹⁹ Po aty, 304–305.
- ²⁰ Bentham 1796.
- ²¹ Ameri 1980; Agamben 2013.
- ²² Kjo tepricë në formën e atributit paraqitet në Deklaratën universale si e drejtë për kombësi, e lidhur ngushtë me të drejtën për migrim. Kombësia bëhet qartë e njohur si diçka që mund ta kesh dhe ta humbasësh dhe, ndoshta, të arrish prapë (siç, midis tjerash, mund të humbet letra, vërtetimi për ndonjë lloj të përkatësisë, për faktin se kemi lindur në ndonjë vend).
- ²³ Në nenin burimor 2 në të cilin numërohen dallimet mes njerëzve të cilat nuk duhet të jenë bazë për diskriminim, përmendet edhe pjesa e cila sot zakonisht lihet anash nga Deklarata universale, le të supozojmë, për shkak parashkrimit. Mirëpo, kjo pjesë është po ashtu e rëndësishme si edhe ndalimi i keqpërdorimit të dallimeve, sidomos në mjedisin e vet historik. Ai thotë: “Më tutje, nuk do të bëhet asnjë dallim në bazë të statusit politik, ligjor ose ndërkombëtar të shtetit ose territorit të cilit ndokush i përket, qoftë ai i pazhvilluar, nën kujdestari, jovetëqeverisës, ose të gjendet në cilindo tjetër kufizim të sovranitetit” (Mrdenović 1989, 188).