

Jean – Jacques CHEVALLIER, Ives GUCHET

VEPRAT E MËDHA POLITIKE

**NGA MAKIAVELI DERI NË
DITËT TONA**

Përktheu Bajram MUÇA

LIRA

Titulli i origjinalit: **Les grandes œuvres politiques,
de Machiavel à nos jours**

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la
Culture – Centre National du Livre
Kjo vepër botohet me ndihmën e Ministrisë franceze të Kulturës
– Qendra Ndërkombëtare e Librit.


André Sigfried-it, i cili, i pari,
pati idenë që të shkruhej ky libër,
në shenjë mirënjohje dhe respekti.

© **ARMAND COLIN**, 4^{ème} édition, 2001

© **LIRA** për botimin shqip

ISBN 99943-730-1-3

Redaktoi : Ilda LOCI

Shtypur në shtypshkronjën
**EMAL**

LIRA, Rruga Hoxha Tahsin, nr. 25, Tiranë, Tel. 355 69 2834387,
Email: edit_lira@yahoo.com

P A R A T H Ë N I E

Jo vetëm ngjarjet e mëdha shërbejnë si piketa të historisë. Të tilla janë edhe disa vepra të mëdha politike të cilat, mëse një herë dhe për një kohë pak a shumë të gjatë, kanë ndihmuar në përgatitjen e këtyre ngjarjeve. Në këtë libër do të gjenden "portretet" e këtyre veprave të mëdha, qysh nga Rilindja (me *Princin* e Makiavelit) e deri në ditët tona. Kjo do të jetë një galeri e gjatë, e shtrirë në më shumë se katër shekuj. Kjo galeri, që edhe kështu është mjaft e gjerë, do të përjashtojë veprat e Lashtësisë (*Republikën* dhe *Ligjet* e Platonit e *Politikën* e Aristotelit) si dhe veprat kryesore politike të Mesjetës së krishterë.

Përse i quajmë vepra të mëdha politike? I quajmë politike sepse këto vepra kanë për objekt kryesor Shtetin, i cili luan në to një rol të dorës së parë; Shtetin, si organizim të shoqërisë dhe para së gjithash si pushtet të kësaj shoqërie, organizim i cili duhet përshkruar, përligjur, lavdëruar ose qortuar; Shtetin, këtë personazh të fuqishëm që në thelb lakmon të cënojë pronësinë e individit dhe të grupeve të ndryshme që ndodhen midis tij dhe individit. Po ç'është kjo pronësi e ligjshme, madje a ekziston ajo? Vetëm kjo pyetje do të mjaftonte për të treguar se një vepër politike medoemos duhet të merret me problemet e natyrës së njeriut, të gjendjes sociale dhe të fatit të tij. Këto janë probleme të natyrës morale, filozofike e fetare që do t'i trajtojnë edhe paraqitja jonë e ideve politike, ku veprat për të cilat do të flasim futen si hallka veçanërisht të ndritshme të një zinxhiri të gjatë.

Përse i quajmë vepra të mëdha? Të mëdha këto vepra janë në kuptimin se kanë lënë gjurmë të thella në shpirtin e bashkëkohësve ose të brezave të mëvonshëm dhe se, në çastin e botimit ose më vonë e në një farë kuptimi në mënyrë retrospektive, kanë përbërë një ngjarje të rëndësishme. Thënë ndryshe, menjëherë apo pas një farë kohe, ato kanë fituar atë që mund të quhet rezonancë historike, apo fat historik. Kjo nuk do të thotë aspak se të gjitha ato janë me të vërtetë të mëdha, të mëdha në vlerë absolute, të mëdha në vetvete për nga pasuria e pikëpamjeve, kuptimi i qartë i mekanizmave individualë e shoqërorë, zotërimi i lëndës, kthjelltësia dhe forca e shprehjes. Midis

veprave që do të shohim, më tepër se njëra syresh është me të meta, e pabarabartë, jo e bukur, në mos e prishur nga pasione partizane dhe të paktën në disa anë të saj - madje ndodh që nganjëherë ky të jetë edhe vetë thelbi i saj - është e urryer. Por këto mangësi e madje cene nuk e kanë penguar të fitojë një rezonancë historike e të ketë një fat historik, përkundrazi, ka ndodhur kështu, sepse kjo vepër i është përgjigjur posaçërisht shqetësimeve e pasioneve politike të çastit. Për fat të keq mund të ndodhë edhe e kundërta, domethënë që fati historik të lërë mënjanë një vepër politike me vlera, një vepër që në vetvete është e madhe. I tillë është rasti i librit të Cournot-së, botuar më 1872, me titull *Përjasje mbi zhvillimin e ideve dhe ngjarjeve në kohët moderne*. Nga shumë pikëpamje ky libër meritonte një vend të rëndësishëm. Mirëpo nuk ndodhi kështu. Për rrjedhojë, këto Përjasje të fuqishme, të mprehta dhe serioze, nuk do të hyjnë në galerinë tonë.

Pasi përcaktuam kuptimin e veprës së madhe politike ja se cilat janë veprat që na u dukën se i përgjigjeshin këtij përcaktimi, në çdo etapë të historisë. Së pari, duke piketuar zhvillimin e penguar të Shteteve të mëdha të kohës drejt absolutizmit monarkik, vijmë këto vepra: *Princi* i Makiavelit, *Republika* e Bodinit, *Leviatani* i Hobsit dhe *Politika e nxjerrë nga Shkrimet e shenjta* e Bosyesë¹. Më pas, duke shënuar pikënisjen dhe zhvillimin e një lëvizje të kundërt, që i kundërvihet Monarkisë absolute, vijmë veprat *Skicë e qeverisë civile* e Lokut, *Fryma e ligjeve* e Monteskjësë, *Kontrata sociale* e Rusoit dhe *Ç'është Rendi i tretë?* e Siesit; kjo vepër e fundit na shpie në pragun e Revolucionit francez. Pastaj do të vijmë tri vepra që, veç të tjerash, dallohen shumë prej njëra-tjetrës sepse kanë frymëzime krejt të ndryshme, por të cilat përputhen në kohë me Revolucionin Francez (revolucion, ndikimi i të cilit ndihet edhe sot e kësaj dite); këto vepra, të botuara nga viti 1790 deri më 1848, janë: Shënime për Revolucionin francez e Burkes, *Fjalime kombit*

1) *Testamenti politik i kardinalit Risheljë, që padyshim është një vepër e madhe politike, u bë objekt i një botimi kritik, i pari dhe i fundit do të thoshim ne, i të ndjerit Louis André, botuar me një parathënie të Z. Leon Noël. Prandaj parapëlqyem që në këtë libër të mos paraqitnim një kapitull për këtë Testament të famshëm, aq pak të lexuar gjer më sot.*

gjerman e Fihthes, *Demokracia në Amerikë* e Aleksis de Tokëvil. Më në fund, për periudhën e gjatë dhe dramatike që nisi më 1848 dhe që u shënua prej dy luftrave botërore, periudhë gjatë së cilës socializmi dhe nacionalizmi mbinë si dy bimë gjigande, zgjodhëm disa vepra, ngarkesa shpërthyesë e të cilave, më tepër pasionante se sa intelektuale, nuk është shterur ende. Ato janë: Manifesti komunist i Marksit dhe Engelsit, *Anketë për monarkinë e Maurras*, *Shënime për dhunën* e G.Sorel, *Shteti dhe Revolucioni* e Leninit dhe *Mein Kampf* ose *Lufta ime* e Hitlerit. Sigurisht, kjo nuk do të thotë se qysh prej vitit 1927 e këtej, qysh prej faqeve të urryera e përvëluese të fanatikut të "racës ariane" – tharmi i sotëm i ideve politike nuk ka prodhuar më tepër se një vepër të denjë për t'u përmendur, e ne do të shohim disa syresh. Por fati historik nuk ka shenjuar, ose ende nuk ka shenjuar, ndonjërin prej tyre me gishtin e vet tregues.

Kritika e sotme është qortuar shpesh se e tepron shumë me sqarimet historike dhe me shkoqitjen e rrethanave se si dhe kur u shkrua një vepër monumentale (André Rousseaux), madje e tepron aq shumë, sa që nga këto shpjegime këto monumente "nuk shihen më se ku janë". Autorët e këtij libri do të kishin merituar një qortim të kundërt e jo më pak të rëndë, nëse nuk do të kishin paraqitur për secilën prej veprave që përmendëm, një përmbledhje për mjedisin historik ku ato u ngjizën, përmbledhje që duhej të ishte sa më e shkurtër dhe sugjeruese. Por njëkohësisht ata kanë dashur të shmangin edhe qortimin e parë, prandaj në faqet që vijojnë lexuesi do të gjejë citime të shumta e të gjera, në mënyrë që ai "t'i shohë" këto vepra të rëndësishme, e të marrë drejtpërdrejt, pa asnjë ndërmjetësim, goditjen e tyre intelektuale.

Veç kësaj, në zgjedhjen e këtyre citimeve autorët janë udhëhequr jo aq nga shqetësimi i erudicionit dhe i dhënies së një "ngjyrimi vendor", se sa nga shqetësimi i njohjes së një kulture të madhe politike. Me fjalë të tjera, pa lënë pas dore atë që përbën një veçori të kohës dhe të personalitetit të shkrimtarit, theksi është vënë në mënyrë sistematike tek ato faqe që ndihmojnë për të ndriçuar problemet kryesore politike, që e kanë munduar shpirtin njerëzor ndër shekuj. Po të përdornim një shprehje të romancierit të madh anglez Charles Morgan, sado e angazhuar të ketë qenë një vepër në

rrethanat historike kur është shkruar, ajo që kjo vepër ka më të mirë, ajo që është menduar dhe shprehur më fort në të, synon gjithmonë t'i shpëtojë objektit të çastit, për të kryer fluturimin e vet të pavarur nëpër kohëra.

PJESA E PARË

NË SHËRBIM TË ABSOLUTIZMIT

“Këtej e tutje shpëtimi varet nga një sovran i cili, për t'i ruajtur të gjitha, të gjitha në duart e tij i mban”.

Corneille, *Cinna*.

Italliani Makiavel, francezi Bodin, anglezi Hobs, peshkopi i madh Bosye, stolla e Kishës së Francës: a ka ndonjë lidhje intelektuale që të mund t'i bashkonte këta autorë kaq të ndryshëm, që të mund t'i bashkonte ata përtej ndryshimeve të epokave dhe të vendeve që i ndajnë? Një lidhje e tillë ekziston dhe ajo është shumë e fortë; ata që të gjithë kanë mbrojtur të njëjtën çështje, çështjen e pushtetit të pandashëm të një njeriu të vetëm, pra absolutizmin monarkik.

Këta autorë u përpoqën t'i zgjidhnin apo t'i këpusnin frerët që, sipas mendësisë së krishterë e të Mesjetës i kundërviheshin këtij absolutizmi (shënojmë kalimthi, për të mos e përsëritur më, se edhe kur absolutizmi ishte në kulmin e fuqisë së vet, ende ekzistonte disa frerë që e pengonin dhe e shtrëngonin fort atë). Kur bëhet fjalë për Shtetin, Makiaveli i flak tutje parimet e zakonshme të moralit dhe shpall autonominë e politikës. Bodini, trashëgimtar i juristëve të vjetër mbretërorë, i spraps pretendimet historike të çdo lloji që kërkonin ndarjen e sovranitetit. Duke u nisur nga një kuptim i kulluar materialist i natyrës së njeriut si egoist e frikacak, Hobsi e përligj racionalisht pushtetin absolut. Ngrahina e tij e fuqishme, ndonëse ka huajtur disa gurë nga Makiaveli e sidomos nga Bodini, është rrënjësisht origjinale. Ashtu si edhe Makiaveli, Hobsi shihet nga të gjithë adhuruesit e pushtetit si një mjeshtër i fshehtë. Drejtpërdrejt apo tërthorazi, Bosye frymëzohet prej tij. Ai i përdor Shkrimet e shenjta për t'i thurur lavde monarkisë absolute që trashëgohej brez pas brezi tek djali i parë i familjes. Në çdo faqe të veprës së tij ndihet ngazëllimi i bindjes. Dhe nëse Bosye, natyrshëm, vë të drejtën e Zotit përmbi atë të Pushtetit, përsëri ai bën çmos që t'i interpretojë rregullat e shkathëta të Kishës në një mënyrë të tillë që shpie në nënshtrimin e pakushtëzuar të shtetasve.

KAPITULLI I PARË

“PRINCI”

MAKIAVEL

1513

“Sepse forca është e drejtë kur është e nevojshme”.

Makiavel

Dekori dhe rrethanat

Makiaveli - ky emër i përveçëm i njohur në mbarë botën, që do t'i falte gjuhës franceze substantivin “makiavelizëm” dhe mbiemrin “makiavelik” – na sjell ndërmend një epokë, Rilindjen, një komb, Italinë, një qytet, Firencen; dhe më në fund vetë njeriun në fjalë, nëpunësin e mirë fiorentin i cili krejt pafajësisht, duke mos ditur asgjë për të ardhmen e çuditshme që e priste, mbante emrin Makiavel, që do të fitonte famën më të madhe dhe më me dy kuptime se çdo emër tjetër.

Në kuptimin e ngushtë të fjalës, *Rilindja* është një lëvizje intelektuale që nis në fundin e shekullit XV, lulëzon gjatë çerekut të parë të shekullit XVI dhe që synon të hedhë poshtë disipinat intelektuale të Mesjetës, për t'u rikthyer në lashtësinë klasike, të cilën humanistët e studiojnë drejtpërdrejt në burime e jo më nëpërmjet transmetimit të krishterë. Por, në një kuptim më të gjerë, Rilindja është shumë më tepër se kaq: ajo është një bëmë e madhe, është përmbysja një herë e mirë e asaj ngrehine madhështore mesjetare që mbështetej mbi dy autoritete: mbi autoritetin e Papës në rrafshin shpirtëror dhe mbi autoritetin e Perandorit në rrafshin material. Në rrafshin material, gjatë Rilindjes forcohen Shtetet e mëdha të njësuara monarkike si Franca, Anglia e Spanja, sovranëve të të cilëve gjithnjë e më tepër u duken qesharake pretendimet rivalizuese apo pajtuese të Papës dhe të Perandorit. Zbulimi i Amerikës nga Kolombi dhe i rrugës së Indisë nëpërmjet Kepit të Shpresës së Mirë nga Vasko de Gama, do të trondisin ekonominë botërore. Në rrafshin shpirtëror, ekonomia e shpirtit, në mund të shprehemi kështu, pak e nga pak tronditet prej zbulimit të shtypshkronjës: në fund të shekullit XV të gjitha qytetet e mëdha kanë shtypshkronjat e tyre.

Kriza evropiane e ndërgjegjes (që Paul Hazard e studion në kryeveprën e tij, duke e vendosur diku midis viteve 1680 e 1715) nuk do të jetë gjë tjetër veçse zhvillimi i farërave shpërthyesë të mbjella në shpirta dhe në zemra: zhvillimi i pasionit për të kërkuar e zbuluar; i kërkimit kritik dhe i shqyrtimit të lirë, të etur për t'iu vërsulur çdo dogme, për të shqyer çdo skolastikë; i krenarisë njerëzore të gatshme për t'u përballur me hyjnoren, për t'i kundërvënë Zotit krijues njeriun, njeriun të cilit i mjafton vetvetja, njeriun që bëhet Zot për njeriun, që ushtron pushtetin e vet krijues mbi një natyrë së cilës i janë prerë tashmë rrënjët fetare dhe që përsëri është bërë pagane.

“Koha e teknikës” në shërbim të njeriut dhe të veprimtarisë së tij, zëvendëson kohën mesjetare “të soditjes”, të drejtuar dhe të sunduar prej Zotit. Individit, i vendosur brenda kornizave të bashkësive, që fillonin me bashkësinë e familjes e mbaronin me bashkësinë e zanatit, bashkësi të cilave ky individ u përkiste me dekret të Perëndisë dhe të cilin më pas Kisha e përcillte në mbretërinë e Qiellit, në amshim, pak e nga pak zë e çlirohet nga kjo disiplinë e rreptë katolike e Mesjetës. I vetëm, përmes një vetmie pjellore apo

të shterpët, ai kërkon me këmbëngulje rrugën e tij.

Pikërisht në Itali më tepër se kudo gjetkë, ky individ i përtërirë, me të ndierë sadopak forcën e tij, energjinë dhe vlerën e tij (gjithçka që shpreh fjala italisht *virtu* dhe që nuk e shpreh dot me përpikëri fjala frëngjisht *vertu – virtut*), i lëshuar nga zinxhirët, shpërthen me furi dhe i gëzohet si i azdisur emancipimit të tij. Duke u tallur me mbretërinë e Qiellit ai mendon si i babëzitur vetëm e vetëm që të zotërojë mbretërinë e tokës, me të gjitha gëzimet e saj: trupore, estetike e intelektuale. Siç thotë plot adhurim Charles Benoist në studimin e tij *Mbi Makiavelizmin*, "ky është individ i lirë dhe i azdisur që turret nën goditjet e fatit, kjo është kafsha e zhdërvjellët dhe madhështore, dhelpira dhe luani, që gjithmonë e gjen duke zënë pusi apo duke sulmuar prenë." Në këto rreshta mund të dallosh Borxhian apo Benvenuto Çelinin që nuk janë më të këqij se të tjerët, se ata për të cilët historia flet më pak, por të cilët po ashtu janë të aftë të kryejnë krimet më të bukura (kuptimi i krimit të bukur, i estetikës së krimit, na ka ardhur nga Rilindja). Në këto rreshta përvijohet gjithashtu mbinjeriu i Niçes. Është më se e qartë se mbinjeriu nuk është veçse maska luksoze e një jonjeriu, e shtazës më të ulët. Gjendja politike e Italisë e favorizon këtë shpërthim të individëve plot *virtu*, matanë së mirës e së keqes. Pluhuri i principatave jetëshkurtra po i merr frymën shpirtit të italianitetit që është i mbrujtur me krenarinë e trashëgimisë romake, atij shpirti të mjegullt tek shumica e njerëzve, por të kulluar e plot dritë tek disa individë të rrallë. Midis katër strumbullarëve të palëvizshëm, Romës, Venecias, Milanos e Firences, ekziston një shumicë Shtetesh "që gëlojnë, buisnin e kalben, që bëhen, zhbëhen e ribëhen", kryesisht me ndihmën e të huajve, francezëve apo spanjollëve, të cilët e kanë pushtuar Italinë. Roma, Roma papnore (veçanërisht nën sundimin e Aleksandrit VI Borxhia), ofron shfaqjet më pak të moralshme, më pak ungujllore; sipas rastit, ajo përdor vetë ushtritë e huaja apo çdo mjet tjetër që e gjykon të nevojshëm, për të shtuar hisen e vet, apo pronat e bijve, vëllezërve, nipërve e kushërinjve të sovranit papnor. Kondotierët që i japin me qira bandat e tyre të mercenarëve atij që paguan më shumë, luftojnë keq, por dinë të tradhtojnë mirë; ata përpiqen t'i zgjasin luftërat dhe më pas merren vesh që t'i vazhdojnë plaçkitjet edhe në kohë paqeje. E tillë është Italia e fundit

të shekullit XV ku grindjet dhe krimet bëjnë kërdrinë, por ku ka edhe një lulëzim të habitshëm artistik që njerëzimi s'e kishte njohur qysh nga lashtësia.

Në Firencen e pakrahasueshme, me pranverën e saj aq të butë, me ajër të thatë e të lehtë, aq të volitshme për mendime të qarta e gjykime të thella, komplotet e ndryshme bëjnë kërdrinë më tepër se kudo gjetkë. Kështu vazhdon deri më 1434 kur Mediçët (familje bankierësh të pasur) marrin pushtetin me anë të Kozmos. Lorenzo Mediçi që vjen më vonë në pushtet, ndonëse meriton cilësimin i Shkëlqyeshmi, për shkak të shijes së tij për artin (ai vetë është poet), gjuetinë, verërat e mira dhe gratë, i rrënon liritë e vjetra publike që florentinasit i kanë aq për zemër. Më 1477 dështon komploti i Pazzi-ve. Makiaveli – që atëherë është vetëm nëntë vjeç – sheh "trupat e pajetë të kryepeshkopit të Pizës, Salviati dhe të Françesko Pacit që lëkundën në dritaret e Pallatit të Senjorisë, ndërsa Arno merr kufomën e Jacopo Pazzi-it me të cilën fëmijët sapo kishin luajtur duke e tërhequr zvarrë nëpër rrugët e qytetit" (Gutier Vignal). Lorenzo vdes më 1492; më 1494, Pjetri, pasardhësi i tij, ia mbath nga sytë këmbët përpara turmës së popullit që është e zemëruar për shkak të marrëveshjes që ai ka lidhur me mbretin e Francës, Karli VIII.

Në Firence vendoset Republika. Për tre vjet ajo bie në duart e murgut dominikan Jeronim Savonarola, një profet oshënar, shëndetlig dhe i rrëmbyer i cili, kur predikon për Apokalipsin, tund "duart e tij të bukura e të tejdukshme". Predikimi i tij i mrekullon florentinasit mendjelehtë. Ata nuk mendojnë për gjë tjetër veçse për të jetuar e për t'iu gëzuar kësaj jete, kurse Savonarola u flet veç për vdekjen; dhe ata e dëgjojnë; gratë heqin dorë nga bizhuteritë dhe tualetet; gjatë Kreshmëve të 1497, në shenjë pendimi, turma djeg në zjarrin e autodafesë shumë libra dhe vepra arti. Ky kryemurg i Firences, por pa titull zyrtar (siç do të jetë më vonë Kalvini në Gjenevë), themelon një demokraci teokratike dhe puritane. Duhet të tregohesh i rreptë, përndryshe ndëshkohesh; ekipe fëmijësh spiunojnë nëpër shtëpira dhe kallzojnë mëkatarët. Fryma e Reformës, "një zgjim i papritur i ndërgjegjes së krishterë", por i një reforme të kryer brenda përbrenda Kishës nga murgj oshënarë, fryn me tepri tek Savonarola. Atë e ka përpirë të tërin urrejtja ndaj vesit. Ai mallkon lakminë dhe nepsin e Romës papnore; nuk pranon kapelen e kardinalit dhe e fryn papën

Aleksandër VI Borxhia; Savonarola çirret e bërtet se do “veç atë që i është dhënë gjithë shënjtve të tjerë, vdekjen, një kapele të kuqe, kapele gjaku”. Vërtet, pas disa peripecive dramatike – gjykim dhe torturë – aventura e tij do të përfundojë me vdekje. Savonarola varet e digjet së bashku me dy besnikë të vet, më 23 Maj 1498; të gjithë florentinasit e braktisin. Ky episod i çuditshëm i ndihmon që të shërohen nga misticismi.

Më 15 Qershor 1498, pak ditë pas varjes së murgut dominikan, Nikola Makiaveli, tashmë 29 vjeçar, hyn zyrtarisht në jetën publike si sekretar i Kancelarisë së dytë të Republikës së Firences. Ai i përket një familje të shkëlqyer të borgjezisë toskanase. Babai i tij është jurist i rëndësishëm. Shpejt, pa e lënë Kancelarinë e dytë, vihet në dispozicion të “Dhjetëshes së Lirisë e të Paqes”, një organ i përbërë prej gjykatësish të zgjedhur, të ngarkuar me shërbime të ndryshme publike e veçanërisht me letërkëmbimin me përfaqësuesit e Firences jashtë shtetit. Këtu Makiaveli kryen detyrën e sekretarit. Gjendja e tij është mediokre. Paguhet keq. Nikola Makiavel kalon një jetë prej nëpunësi burokrat, i cili zbaton urdhërat e shefave duke u përpjekur t’ia dalë mbanë mes intrigave meskine të kolegëve dhe nevojës për para. Jeta e tij nuk është aspak jeta e një diplomati, e “një ambasadori”, siç besohet nganjëherë e siç gënjehet, duke e fryrë enkas. Ngatërresa ka ardhur pa dyshim nga fakti se Makiaveli, i ngjitur në shkallët e larta të nëpunësisë, ngarkohet shpesh me misione qoftë jashtë shtetit, qoftë edhe brenda Italisë. Ai i kryen ato për mrekulli, ç’ka ndihmon që të jetë njeri me ndikim në diplomacinë florentinase. Për më tepër, meqë është vëzhgues i mprehtë dhe di të depërtojë në thelbin e gjërave, nën koren e maskave të ndryshme që ato mbajnë, arrin që në sajë të këtyre misioneve, të fitojë një kthjelltësi të veçantë në njohjen e temperamenteve të kombeve të ndryshme dhe të marrëdhënieve midis popujve. Kështu ka rastin të njohë Francën e Luigjit XII e Gjermaninë e perandorit Maksimilian, e cila shquhet për pasurinë e qyteteve dhe shpirtin luftarak të banorëve: “Atyre, ushtarët nuk u kushtojnë fare, ngaqë të gjithë banorët janë të armatosur dhe të stërvitur”.

Pas katërmëdhjetë vjetësh shërbimi të zgjuar e vetmohues, karriera e sekretarit florentinas merr për mbarë kur papritur, më

1512, regjimi në Firence ndryshon përsëri. Republika, e zënë në darën e luftës midis papës Jul II dhe mbretit të Francës Luigj XII, sheh se si forcat e Lidhjes papnore shfarosin milicinë e saj (ajmé, vepra e Makiavelit nuk ia arriti qëllimit). Ithtarët e Mediçëve përfitojnë nga kjo mynxyrë “për t’i kthyer Mediçëve të shkëlqyer të gjitha nderet dhe gradat e paraardhësve të tyre”. Makiavelin, si nëpunës të Republikës, e përzënë nga puna dhe e largojnë nga Firence.

“Gjithçka humbi, shkruan Charles Benoist, por edhe gjithçka u fitua. Makiaveli humbi vendin e vet të punës, por ne fituam Makiavelin”. D.m.th. se po të mos kishte qenë kjo goditje e fatit, sekretari florentinas nuk do të kishte gjetur dot kohën e lirë për të shkruar veprën e tij. Kjo vepër, përfshin së pari *Discorsi* apo *Fjalime mbi dhjetëvjetëshin e parë të Tit Livit*. Ky është një traktat i vërtetë i shkencës politike, një traktat i papërfunduar mbi qeverisjen republikane, që Makiaveli e harton me rastin e “Historisë romake” (“historisë së një populli ambicioz”). Pastaj vijnë *Historia e Firences* dhe *Traktati mbi artin e luftës*. Pa harruar sigurisht atë vepër të vogël, atë “vepërth”, siç e cilëson vetë autori, të shkruar si plotësim të *Fjalimeve*. Fjala është për *Princin* (“historia e një njeriu ambicioz”), titulli i vërtetë i së cilës është *Mbi Principatat*. Përmendim kalimthi edhe *Mandragora*, një komedi shumë e lehtë dhe Jeta e Castruccio Castracani, historia e një kondotieri nga Luka.

Makiaveli i pafat jeton në një shtëpi të thjeshtë fshati, pronë e tij, pranë San Casciano, në rrethinat e Firences. Është nevojtar, pasi ka grua dhe fëmijë për të ushqyer; është plot mëri dhe i mërëzitur. U mban mëri Mediçëve, zotërve të rinj të Firences, të cilët nuk e çmojnë. Megjithatë është i gatshëm t’u shërbejë, ndonëse mbetet një republikan i thekur. Është i mërëzitur ngaqë është larguar nga punët publike të cilave, gjatë katërmëdhjetë vjetëve, i kishte kushtuar gjithë dijen e vet. Në letrat që shkruan, ia hap zemrën mikut të tij të shquar Vettori, ambasador i Firences në Romë, i cili e njuh nga afër dhe ia vë veshin këshillave të Makiavelit mbi çështjet politike delikate. Një nga këto letra, ajo e 10 dhjetorit 1513, është e famshme dhe do ta shohim përse:

Në këtë letër Makiaveli përshkruan se si i kalon ditët e tij të zymta. U ngre gracka mullibardhave, pret drurë në pyll duke biseduar me druvarët, pastaj lexon Danten, Petrarikën, apo qarjet e thekshme

të Tibulit e Ovidit ("afshet dashurore të të cilëve i kujtojnë ato të tija"). Shkon shpesh në bujtinë ku pyet hollë e gjatë klientët për vendet nga vijnë; duke u grindur e duke sharë mbarë e prapë, luan me zare me bujtnarin, mullisin, kasapin dhe dy punëtorët e furrës së gëlqeres.

Por kur vjen mbrëmja dekori ndryshon, sepse Makiaveli tërhiqet në kabinetin e tij të punës, në mes të librave të tij të dashur, midis thesareve të veprave të lashtësisë.

Lë tek pragu petkat me baltë që mbaj çdo ditë dhe vishem sikur do të shkoj nëpër Oborre e sikur do të dal para mbretërve. Kështu, i veshur siç duhet, hyj në Oborret e lashtësisë, të njerëzve të dikurshëm, e ata më presin miqësisht; pranë tyre marr ushqimin që më përshtatet, ushqimin për të cilin jam lindur. I shpenguar bisedoj me ta dhe i pyes për arsyet e veprave të tyre dhe ata sillen aq njerëzisht. Gjatë këtyre katër orëve nuk ndiej më asnjë mërzë, i harroj të gjitha hallet, s'i trembem varfërisë, madje as vdekja s' më tmerron, jam i tëri i tyre.

Dhe meqë, siç thoshte Dante, nuk bëhet fjalë për shkencë nëse nuk mban mend atë që ke dëgjuar, Makiaveli mban shënime nga librat e tij të shenjta, shënon bisedat e pavdekshme të njerëzve të mëdhenj, gjithçka që i duket se ka një farë rëndësie: "Me këto shënime kam hartuar një vepërth, De Principatibus, ku me aq sa mundem zhytem në thellësitë e subjektit tim duke kërkuar të gjej thelbin e principatave, llojet e tyre, si fitohen, si mbrohen dhe përse humbiten." Makiaveli, mendon se ky është një lloj ëndërrimi që do t'i pëlqejë Vettori, por që "duhet t'i përshtatet një princi e posaçërisht një princi të ri". Ja përse ai ia kushton atë, fort të përndriturit Zhylien de Medici, vëllait të papës Leon X. Ky libërth duket të jetë si karta e fundit e një nëpunësi të pafat, i cili me çdo kusht kërkon të gjejë përsëri një favor.

Kjo vetmi po më drobit dhe nuk mund të qëndroj më kështu për një kohë të gjatë, pa rënë në mjerim dhe përbuzje. Do të dëshiroja pra që zotërinjtë Medici të më pranonin në punë qoftë edhe për të rrokullisur një shkëmb. Po të lexohej ky libër, do të

shihëj se gjatë pesëmbëdhjetë vjetëve që kam pasur rastin të studioj artin e qeverisjes, s'e kam kaluar kohën aspak duke fjetur apo duke luajtur, prandaj kushdo duhet ta marrë në shërbim një njeri që në këtë mënyrë ka ditur të fitojë kaq shumë përvojë.

Si mund të vihet në dyshim besnikëria e dikujt, i cili në moshën dyzetetrevjeçare, pasi i ka shërbyer për një kohë të gjatë Shtetit, ka mbetur i varfër? Si mund të mendohet se ky dikush, që ka qenë gjithmonë njeri i besës dhe i ndershëm, do të mësojë të tradhtojë në këtë moshë?

Një mbrojtje e zjarrtë *pro domo*, një thirrje e zjarrtë e një njeriu që është në nevojë, i cili ka edhe ndjesinë e vlerës së vet dhe i cili njëherësh i trembet varfërisë dhe përbuzjes. Në kundërshtim me interpretimet romantike që do të bëheshin më vonë, ne na duket se janë fare të qarta arsyet që e shtynë Makiavelin që, pasi grumbullon në një volum të vogël frytin e pjesshëm të meditimeve të tij, t'ia kushtojë atë një Medici – i cili më 1513 është Zhulieni, që më 1516, pas vdekjes së Zhulienit, do të jetë Lorenci, dukë i Urbinos, nipi i papës Leon X, sepse Zhulieni dhe Lorenci, si Medici dhe të afërm të papës që janë, kanë një të ardhme të shkëlqyer prej princësh të rinj.

Kushtimi i *Princit*, që më në fund i përket Lorencit, e plotëson për mrekulli letrën që i dërgohej Vettori-t. Me këtë vepërth Makiaveli "do të vërë në dorë të Lorencit" njohuritë e tij për veprimtarinë e njerëzve të mëdhenj, "njohuri që i ka fituar *si me përvojën e gjatë të kohëve të sotme*, ashtu edhe përmes një studimi të zellshëm të kohëve të vjetra". Me dëshirën e vet, në mënyrë që libri të nxjerrë gjithë shkëlqimin nga thelbi i tij, nga larmia e lëndës dhe rëndësia e subjektit, autori e zhvesh atë nga "arsyetimet e mëdha", nga "frazat e fryra" dhe emfatike, apo nga çdo stoli e huaj për çështjen. Prandaj, le të ketë mirësinë Lorenci që, nga pozita e lartë ku ndodhet, të hedhë vështrimin drejt "ultësirave" ku lëngon autori, për të parë se sa padrejtësisht ai po vuan "përndjekjen e egër dhe të vazhdueshme të fatit". Kjo është një ftesë e qartë për princin e ri i cili, duke qenë i shqetësuar për të ruajtur atë çka i ka siguruar fati, forca apo dinakëria, duhet që të mos e privojë veten më gjatë nga shërbimet e ndershme të një njeriu kaq të prirur për politikë – dhe ta thërrisë atë në Firence.

Kjo është zanafilla e kësaj vepre të vogël, titulli i vërtetë i së cilës, siç thamë, është *De Principatibus*, d.m.th. *Mbi qeverisjet princërore ose Mbi principatat*.

Ndërkaq, siç dihet, titulli që i ka mbetur kësaj vepre është *Princi* apo *Il Principe*, në italisht.

Kjo këqyrje fare e thjeshtë na jep edhe fillin për të depërtuar në analizën e librit – të kësaj vepre të madhe politike, të madhe, por jo të përkryer. Makiaveli tregohet mospërfillës ndaj kompozimit dhe madhësisë së lëndës së veprës së vet, e cila gjithë-gjithë, ka njëzet e gjashtë kapituj të shkurtër.

Principatat

Makiaveli, siç thotë vetë në letrën e çmuar drejtuar Vettori-t, i hyn punës për të gjetur “thelbin e principatave, sa llojesh janë, si fitohen, si mbrohen dhe përse humbiten”.

Principatat dallohen nga republikat, të cilat trajtohen veçan tek *Fjalimet mbi Tit Livin*. Nga këto principata disa janë të trashëguara kurse të tjerat të reja. Në *principatat e trashëguara* detyra e princit është aq e lehtë saqë Makiaveli, të cilin e mundon paqëndrueshmëria e regjimeve politike të Italisë së asaj kohe, nuk shfaq asnjë interes për këto lloj regjimesh që janë shumë të qëndrueshme, shumë të lehta për t’u qeverisur, ku princit i mjafton që “të mos kalojë kufijtë e vendosur nga paraardhësit e vet e të mos nxitohet në vlerësimin e ngjarjeve”. Nëse princi është i pajisur me disa cilësi të zakonshme, këto do t’i mjaftonin për të qëndruar në fron. Vështirësitë e vërteta fillojnë të shfaqen në principatat e reja, si për t’i pushtuar, ashtu edhe për t’i mbajtur. Por edhe te këto principata mund të bëhet një nëndarje; disa janë krejtësisht të reja, kurse të tjerat i bashkëngjiten Shteteve të trashëgueshme siç është p.sh. rasti i mbretërisë së Napolit që iu bashkëngjiti mbretërisë së Spanjës; në këtë rast principata e re dhe Shteti i trashëgueshëm formojnë së bashku një trup që mund të quhet i përzier. Kjo gjendje ngre një sërë problemesh të ndërlikuara për të cilat Makiaveli, propozon zgjidhje, duke hartuar një kod të vogël praktik të aneksimit. Edhe principatat kishtarë formojnë një kategori më vete. Më në fund, në vlerësimin e vështirësive që hasen, duhet

pasur parasysh mënyra e qeverisjes së principatave të lakmuara, pra nëse ato qeverisen sipas mënyrës despotike, aristokratike apo republikane.

Lexuesi, që mbase do të priste ndonjë rrahje paraprake mendimesh mbi çështjen e së drejtës e mbi ligjshmërinë e pushtimit të principatave, do të tregonte se nuk e njeh fare Makiavelin; kjo është një fushë krejtësisht e huaj për autorin e *Princit*. Ky merret vetëm me bëmën, me faktin, d.m.th. me forcën. Sepse ngadhënjimi i më të fortit është fakti thelbësor në historinë njerëzore. Makiaveli e di këtë dhe e thotë në një mënyrë të ashpër, të pamëshirshme. Shënojmë ndërkaq se as Makiaveli duke shkruar *Princin* dhe as bashkëkohësit e tij duke e lexuar atë, nuk provonin ndonjë ndjesi ashpërsie; në këtë rast, për Makiavelin ashtu si edhe për bashkëkohësit e tij bëhej fjalë thjesht për të vënë në dukje një fakt krejt të natyrshëm, krejt të rëndomtë. Përgjithësisht principatat që studion Makiaveli – përjashtoj disa kategori që mesa duket i interesojnë më pak autorit – janë të krijuara me forcë (Renaudet). Pasi në kapitullin III me titull “Mbi principatat e përziera” ka numëruar gjashtë gabimet e bëra në politikën italiane prej Luigjit XII, princit trashëgimtar, Makiaveli përmend këtë maksimum të akullt: “Dëshira për të pushtuar është padyshim diçka e zakonshme dhe e natyrshme dhe njerëzit që jepen pas saj kur i kanë mjetet e nevojshme, më tepër lavdërohen ose të paktën nuk qortohen; por kur nuk i kanë mjetet dhe përsëri përpiqen ta bëjnë një gjë të tillë, atëherë kryejnë një gabim që duhet qortuar. Pra nëse Franca kishte forca të mjaftueshme për të pushtuar mbretërinë e Napolit, ajo duhej ta bënte këtë, nëse nuk i kishte këto forca, atëherë nuk duhej ta ndante këtë mbretëri me dikë tjetër”. Të kesh forca të mjaftueshme, kjo është e gjitha, si për të pushtuar, si për të ruajtur diçka. Arsyeja e parë dhe e fundit e politikës së princit është përdorimi i forcës, pra lufta:

Pra një princ nuk duhet të synojë, të mendojë, apo të ketë për zemër diçka tjetër veç luftës dhe organizimit e disiplinës luftarake; sepse ky është arti i vetëm që i përket atyre që komandojnë dhe ky art ka fuqi aq të madhe saqë jo vetëm i mban në pushtet ata që janë të lindur princër, por shpesh ngre në këtë shkallë dhe njerëz të thjeshtë, ndërsa shihet se kur princët jepen më tepër pas delikatesës se sa pas

armëve, ata i humbasin Shtetet e tyre. Shkaku kryesor që mund të sjellë humbjen e Shtetit është mospërfillja që tregohet ndaj këtij arti dhe shkaku që bën ta fitosh Shtetin, është që ta kesh këtë art si zanatin tënd.

Për çdo Shtet, të vjetër, të ri a të përzier, "baza" kryesore janë ligjet e mira dhe armët e mira, por nuk mund të ketë ligje të mira atje ku nuk ka armë të mira, dhe në të kundërt "ka ligje të mira atje ku ka armë të mira". Por ç'quan Makiaveli armë të mira? Sigurisht që nuk e ka fjalën për mercenarët që i ka parë nga afër në Itali, këto trupa "të përçara, ambicioze, të padisiplinuara, jobesnike e të shkrehura ndaj armikut. Ata e rrjepin princin në kohë paqeje dhe arratisen e e braktisin atë në kohë lufte. Armët e vetme të mira, trupat e vetme të mira, janë trupat e vetë princit, të përbëra nga qytetarët e shtetasit e tij. Pra, trupat e vetme të mira janë trupat *kombëtare*. Në mënyrë të ngjashme, edhe kapitulli i *Fjalimeve* titullohet: "Sa shumë i meritojnë qortimet ata princër që nuk kanë fare ushtri kombëtare".

Pra është më se e qartë se e drejta, kjo formulë abstrakte, hidhet mënjanë si një mbeturinë e panevojshme, si diçka e huaj që s'ka të bëjë fare me problemet që trajtohen. Atëherë dalin në pah katër mënyra për të fituar, të cilave mund t'u korrespondojnë katër mënyra të ndryshme për të mbajtur... ose për të humbur pushtetin. Mund të fitosh me anë të *virtu*-tit tënd (d.m.th. energjisë, forcës, vendosmërisë, talentit, vlerës tënde të egër dhe, po qe e nevojshme, edhe mizore), pra me armët e tua; mund të fitosh nëpërmjet fatit; *mund të fitosh edhe me armët e të tjerëve*. Për të qenë i plotë Makiaveli merr parasysh edhe fitoret që arrihen *me mbështetjen e miratimin e bashkëqytetarëve*.

Makiaveli interesohet sidomos për dy mënyrat e para. Për të është shumë i rëndësishëm dallimi midis fatit dhe *virtu*-tit. Ky dallim duhet të ketë ngjyrimet e veta, nisur nga fakti që askush, cilido qoftë *virtu*-ti i tij, nuk i shpëton dot kësaj force të verbër që është fati, *fatum*-i. Makiaveli e bën këtë dallim sepse i tillë është botkuptimi i tij, një botëkuptim mjaft fillestar në pikëpamje filozofike, por të cilit nuk i mungon një farë relievi dramatik.

Një kapitull i tërë, ai i parafundit (XXV), i kushtohet diskutimit të marrëdhënieve midis fatit dhe *virtu*-tit. Ç'mund të bëjë një njeri

përballë fatit të vet? A ka kuptim që të shpenzosh guximin, zellin dhe shkathtësinë tënde, nëse ecuria e të gjitha gjërave nuk varet prej teje, por rregullohet prej një force të jashtme?

Duke mos pranuar që aftësia jonë prej arbitri zhduket, unë gjykoj të jetë e vërtetë që fati është arbitër i gjysmës së veprimeve tona, por thuajse gjysmën tjetër, e lë në dorën tonë; unë e krahasoj atë me ata lumenj të rrëmbyer të cilët, në furinë e vet përmbytin fushat rretheqark, shkatërrojnë pemët dhe shtëpitë, shkulin dheun nga njëra anë për ta shpënë gjetiu; para tyre kushdo ia mbath me të katra, kushdo i nënshtrohet tërbimit të tyre pa mundur t'i pengojë. Megjithëkëtë, në kohë të qetë, njerëzit marrin masa me diga e penda, në mënyrë që nëse ata vërshojnë përsëri, ose do të shfryhen në një kanal, ose furia e tyre nuk do të ketë më lirshmëri e nuk do të jetë aq shkatërruese. Kështu ndodh edhe me fatin, i cili e shfaq fuqinë e tij atje ku nuk ka ndonjë forcë që t'i rezistojë e i cili sulmon me tërbim atje ku e di mirë se nuk ka diga e as penda që t'i bëjnë ballë.

Pra njeriu mund dhe duhet t'i bëjë ballë fatit e me anë të *virtu*-tit të vet t'i ngrejë pengesa të forta, madje është mirë që para fatit ai të tregohet i furishëm. Sepse fati "është si një grua" e cila është më e gatshme t'i jepet atyre "që përdorin dhunën" dhe që e trajtojnë me ashpërsi, të rinjve "të rrëmbyer", të guximshëm e autoritarë, sesa burrave të pjekur, të matur e të respektueshëm.

Ata që bëhen princër me ndihmën e virtu-tit të tyre dhe të armëve të tyre hasin më shumë vështirësi për t'u vendosur në principatën e re e për të zënë rrënjë atje, por më pas e kanë shumë më të lehtë për ta mbajtur principatën. Në fillim, vështirësia më e madhe qëndron në ngritjen e institucioneve të reja. Kjo është një ndërmarrje e domosdoshme për të vënë bazat e qeverisjes së re dhe të sigurisë së princit të ri, por është e mbushur plot rreziqe e pasiguri.

"Ai që i hyn kësaj pune do të ketë armiq të gjithë ata që përfitonin nga institucionet e vjetra dhe gjen veç ca mbrojtës të paktë

armëve, ata i humbasin Shtetet e tyre. Shkaku kryesor që mund të sjellë humbjen e Shtetit është mospërfillja që tregohet ndaj këtij arti dhe shkaku që bën ta fitosh Shtetin, është që ta kesh këtë art si zanatin tënd.

Për çdo Shtet, të vjetër, të ri a të përzier, "baza" kryesore janë ligjet e mira dhe armët e mira, por nuk mund të ketë ligje të mira atje ku nuk ka armë të mira, dhe në të kundërt "ka ligje të mira atje ku ka armë të mira". Por ç'quan Makiaveli armë të mira? Sigurisht që nuk e ka fjalën për mercenarët që i ka parë nga afër në Itali, këto trupa "të përçara, ambicioze, të padisiplinuara, jobesnike e të shkrehura ndaj armikut. Ata e rrjepin princin në kohë paqeje dhe arratisen e e braktisin atë në kohë lufte. Armët e vetme të mira, trupat e vetme të mira, janë trupat e vetë princit, të përbëra nga qytetarët e shtetasit e tij. Pra, trupat e vetme të mira janë trupat *kombëtare*. Në mënyrë të ngjashme, edhe kapitulli i *Fjalimeve* titullohet: "Sa shumë i meritojnë qortimet ata princër që nuk kanë fare ushtri kombëtare".

Pra është më se e qartë se e drejta, kjo formulë abstrakte, hidhet mënjanë si një mbeturinë e panevojshme, si diçka e huaj që s'ka të bëjë fare me problemet që trajtohen. Atëherë dalin në pah katër mënyra për të fituar, të cilave mund t'u korrespondojnë katër mënyra të ndryshme për të mbajtur... ose për të humbur pushtetin. Mund të fitosh me anë të *virtu*-tit tënd (d.m.th. energjisë, forcës, vendosmërisë, talentit, vlerës tënde të egër dhe, po qe e nevojshme, edhe mizore), pra me armët e tua; mund të fitosh nëpërmjet fatit; *mund të fitosh edhe me armët e të tjerëve*. Për të qenë i plotë Makiaveli merr parasysh edhe fitoret që arrihen *me mbështetjen e miratimit e bashkëqytetarëve*.

Makiaveli interesohet sidomos për dy mënyrat e para. Për të është shumë i rëndësishëm dallimi midis fatit dhe *virtu*-tit. Ky dallim duhet të ketë ngjyrimet e veta, nisur nga fakti që askush, cilido qoftë *virtu*-ti i tij, nuk i shpëton dot kësaj force të verbër që është fati, *fatum*-i. Makiaveli e bën këtë dallim sepse i tillë është botkuptimi i tij, një botëkuptim mjaft fillestar në pikëpamje filozofike, por të cilit nuk i mungon një farë relievi dramatik.

Një kapitull i tërë, ai i parafundit (XXV), i kushtohet diskutimit të marrëdhënieve midis fatit dhe *virtu*-tit. Ç'mund të bëjë një njeri

përballë fatit të vet? A ka kuptim që të shpenzosh guximin, zellin dhe shkathtësinë tënde, nëse ecuria e të gjitha gjërave nuk varet prej teje, por rregullohet prej një force të jashtme?

Duke mos pranuar që aftësia jonë prej arbitri zhduket, unë gjykoj të jetë e vërtetë që fati është arbitër i gjysmës së veprimeve tona, por thuajse gjysmën tjetër, e lë në dorën tonë; unë e krahasoj atë me ata lumenj të rrëmbyer të cilët, në furinë e vet përmbytin fushat rretheqark, shkatërrojnë pemët dhe shtëpitë, shkulin dheun nga njëra anë për ta shpënë gjetiu; para tyre kushdo ia mbath me të katra, kushdo i nënshtrohet tërbimit të tyre pa mundur t'i pengojë. Megjithëkëtë, në kohë të qetë, njerëzit marrin masa me diga e penda, në mënyrë që nëse ata vërshojnë përsëri, ose do të shfryhen në një kanal, ose furia e tyre nuk do të ketë më lirshmëri e nuk do të jetë aq shkatërruese. Kështu ndodh edhe me fatin, i cili e shfaq fuqinë e tij atje ku nuk ka ndonjë forcë që t'i rezistojë e i cili sulmon me tërbim atje ku e di mirë se nuk ka diga e as penda që t'i bëjnë ballë.

Pra njeriu mund dhe duhet t'i bëjë ballë fatit e me anë të *virtu*-tit të vet t'i ngrejë pengesa të forta, madje është mirë që para fatit ai të tregohet i furishëm. Sepse fati "është si një grua" e cila është më e gatshme t'i jepet atyre "që përdorin dhunën" dhe që e trajtojnë me ashpërsi, të rinjve "të rrëmbyer", të guximshëm e autoritarë, sesa burrave të pjekur, të matur e të respektueshëm.

Ata që bëhen princër me ndihmën e virtu-tit të tyre dhe të armëve të tyre hasin më shumë vështirësi për t'u vendosur në principatën e re e për të zënë rrënjë atje, por më pas e kanë shumë më të lehtë për ta mbajtur principatën. Në fillim, vështirësia më e madhe qëndron në ngritjen e institucioneve të reja. Kjo është një ndër marrje e domosdoshme për të vënë bazat e qeverisjes së re dhe të sigurisë së princit të ri, por është e mbushur plot rreziqe e pasiguri.

"Ai që i hyn kësaj pune do të ketë armiq të gjithë ata që përfitonin nga institucionet e vjetra dhe gjen veç ca mbrojtës të paktë

në mes të atyre njerëzve të cilëve institucionet e reja u duket se janë të dobishme". Këta të dytët janë të vakët sepse kanë frikë prej të parëve, sepse ashtu si gjithë njerëzit, nuk u zenë besë lehtë gjërave të reja, sepse nuk janë të bindur nga përvoja për dobinë e tyre. Kur të parët kalojnë në sulm, "këtë e bëjnë plot zjarr, si ithtarë të vëtetë" kurse të dytët mbrohen me gjysmë zemre.

Suksesi i një ndërmarrje kaq të vështirë kërkon që princit të ketë në dorë mjete shtrënguese për të qenë në gjendje t'i detyrojë të tjerët që të bëjnë atë që ai do. Makiaveli, duke kujtuar Savonarolën dhe dështimin e tij tragjik, thotë këtë maksimum që përmendet aq shpesh: "Të gjithë profetët e armatosur kanë fituar, kurse të çarmatosurit janë rrënuar"; kësaj i duhet shtuar edhe maksima tjetër se "popujt prej natyre janë të paqëndrueshëm dhe, nëse është e lehtë t'i bindësh për diçka, është e vështirë t'ua rrënjosësh këtë bindje; pra duhet që gjërat të rregullohen në mënyrë të tillë që kur ata nuk besojnë më, t'i bësh të besojnë me forcë". Moisiu, Cyrusi, Romuli, Tezeu, profetë, themelues, ligjvënës të ndryshëm, të cilët ia dolën mbanë të themelojnë institucione, mundën t'i mbajnë ato vetëm e vetëm sepse ishin të armatosur. Po të ishin të çarmatosur, do të kishin pasur fatin e kryemurgut Jeronim Savonarola, institucionet e të cilit u shkatërruan sapo shumë njerëz humbën besimin tek ai, meqë "nuk kishte mjetin që t'ua forconte besimin atyre që ende e besonin dhe as të detyronte të pafetë që të besonin".

Por kur themeluesit, që dinë të mbështeten tek forca, kjo ruajtëse e besimit, arrijnë t'i kalojnë këto pengesa e t'i kapërcejnë këto vështirësi shumë të mëdha, "kur zënë të adhurohen e kur kanë hequr qafe konkurrentët lakmiqarë, atëherë mbeten të fuqishëm, të qetë, të nderuar e të lumtur".

Për principatat e reja, të fituara me armët e tjetrit, pra me ndihmën e fatit, rregulli është i përmbysur; ato është e lehtë t'i fitosh, por është e vështirë t'i mbash. Asnjë vështirësi nuk i ndalon princët e rinj në udhën e tyre, këta fluturojnë. Vështirësitë zënë e shfaqen më pas, kur këta ndalojnë; këto janë vështirësi të tilla që këta princër, thuajse fatalisht, do të humbasin përfundimisht Shtetin e tyre. Në të vërtetë ata janë shumë të varur prej vullnetit dhe fatit të atyre që i kanë ndihmuar sepse s'kanë ndonjë forcë të tyre dhe as njerëz besnikë, madje po t'i kishin, ndoshta nuk do të dinin as t'i komandonin.

"Me përjashtim të rastit kur princi ka shpirt të lartë e është shumë i vlefshëm, në rastet e tjera, duke jetuar gjithmonë si njeri i thjeshtë, janë fare të pakta mundësitë që ky princ i ri të dijë të komandojë". Veç kësaj, Shtetet që krijohen menjëherë nuk kanë rrënjë të thella dhe rrezikojnë të përmbysen qysh me stuhinë e parë.

Veç nëse..., veç nëse princi, të cilit i ka ndihur fati, të ketë qëlluar dikushi i pajisur me atë shpirt të madh dhe me atë vlerë të madhe që përmendëm dhe të dijë të përgatitet menjëherë për të ruajtur atë çka fati i ka vënë në duar. Kjo është një hipotezë krajt e veçantë, që Makiaveli bën kujdes të mos e përjashtojë, sepse aq shumë i është ngulitur në mendje Cezar Borxhia, ky princ i jashtëzakonshëm, sa që ndien dobësi për të dhe është i prirur ta zbukurojë. Por, duke shërbyer si ilustrim për thënien e Makiavelit e pothuaj në kundërshtim me Makiavelin, ky princ aq i zoti, e humbi Shtetin e vet dhe përfundoi si mos më keq. Mos do të thotë kjo se ai bëri gabime, se nuk e meritonte të quhej i tillë? Kurrën e kurrës. Cezar Borxhia bëri gjithçka që mundi, gjithçka që mund dhe duhej të bënte një princ i madh i ardhur në pushtet me ndihmën e fatit ose të armëve të tjetërkujt, për të qëndruar në mes të vështirësive që nuk i ndahen këtij lloj pushteti. Pikërisht këtë histori nis të tregojë Makiaveli.

Cezari bëhet princ me ndihmën e të atit që është papë. Ky, duke i bërë thirrje Luigjit XII që të ngrihet kundër dukës së Milanos, e rregullon të vendosë të birin në fronin e Romanjës. Cezari e kupton shpejt se nuk mund t'i forcojë pozitën e veta nëse nuk heq qafe mercenarët e ushtrisë së tij dhe varësinë prej mbretit të Francës. Duke i tërhequr në pusitë e Sinigalias, ai nis t'i masakrojë të gjithë mercenarët, bashkëfajtorët e tij të dikurshëm, që e dinte se po e tradhtonin. "Pasi i vret krerët dhe i mposht ithtarët e tyre", përpiket t'i bëjë për vete shtetasit e Romanjës që deri atëherë kishin qenë pre e vjedhjeve dhe e dhunimeve të çdo lloji. Cezari e zhvillon këtë operacion në dy kohë: në fillim vendos rregullin me anë të një njeriu mizor e të shkathët, të quajtur Romiro d'Orco, të cilit i ka lënë dorë të lirë të bëjë ç'të dojë; më pas, kur vendoset rregulli, një autoritet aq i ashpër nuk ishte më i nevojshëm, madje mund ta bënte të urreyer emrin e Cezarit, prandaj, një ditë të bukur, trupi i pajetë i Romiro d'Orco-s gjendet "i prerë më dysh në sheshin e qytetit: një thikë e

madhe e përgjakur dhe një kërcu i rrinë përbri". Tani Cezarit s'i mbetet veçse të heqë qafe varësinë prej mbretit të Francës. Duke u afruar me spanjollët, kërkon miqësi të reja për t'i dredhuar francezëve; madje ai synonte t'i vinte francezët në një pozitë të tillë që "të mos ishin në gjendje ta kundërshtonin".

Por pikërisht atëherë prishet gjithçka. Papa Aleksandër VI Borxhia vdes shumë shpejt, para se sa i biri të kishte kohë të bëhej sundimtar i Toskanës, gjë që do ta kishte bërë "mjaft të fuqishëm për të qenë në gjendje t'i bënte ballë vetë një goditje të parë". Plani i fushatës së Cezarit ishte gati e zbatimi i tij nuk ishte veçse çështje muajsh; për të gjitha të tjerat, madje edhe për rastin e një ndërrimi të Papës, Cezari kishte parashikuar çdo gjë. Por Aleksandri VI vdes papritur, tre muaj para kohe, në gusht 1503. Cezari ndihet i fortë vetëm në Romanjë. I ndodhur midis ushtrisë spanjolle dhe ushtrisë franceze, këtyre dy armiqve potencialë, "nuk është në gjendje t'i bëjë ballë i vetëm një goditje të parë". Pë ironi të fatit, sëmuret e mendon se do të vdesë nga ethet romane. "Kështu, ai më thoshte se kishte menduar për gjithçka që mund t'i ndodhte pas vdekjes së të atit dhe se ua kishte gjetur ilaçin të gjithave, por ama s'i kishte vajtur mendja kurrë se atë çast do të mund të ndodhej edhe vetë në rrezik vdekje".

Cezari i mposhtur "prej këtij trilli të jashtëzakonshëm dhe të pakufishëm të fatit" del fitues në provimin e rreptë të teknikës politike që sapo i bëri Makiaveli. Ai nuk bëri asnjë gabim; ai nuk "shpërfilli asgjë nga ato që duhej të bënte një njeri i kujdesshëm e i shkathët", i pajisur tej mase me *virtu*, me guxim e ambicie të madhe për të zënë rrënjë të thella në Shtetet që ia kishin shtënë në dorë fati dhe armët e tjetrit. Sjellja e tij tek e cila Makiaveli "nuk gjen asgjë për t'u qortuar", megjithë përfundimin tragjik që pati, mund të shërbejë si shëmbëlltysë për të gjithë princët e rinj që ndodhen në kushte të njëjta, madje edhe për të tjerët.

Por mund të bëhesh princ edhe duke kryer krime. Makiaveli e zhvlerëson disi këtë kategori të tretë princësh duke mos futur në të Cezar Borxhian, ndonëse ky ishte bërë i famshëm për krimet e kryera. Gjithçka duket sikur krimet e studiuara në këtë rubrikë nuk kanë atë bukuri estetike që kishin krimet e Cezarit! Sikur ato nuk mund të përligjen nga një qëllim i madh, dhe sikur nuk duan shumë

virtu dhe as ndërhyrjen e shkëlqyer të fatit! Autori jep dy shembuj: atë të siqilianit Agathocle, në Lashtësi, i cili, duke qenë djalë i një i poçari, arriti të ngjitej në rangun e mbretit të Sirakuzës, dhe atë të Oliverotto-s, në kohën e papës Aleksandër VI, i cili bëhet zot i Fermos, duke masakruar dajën e vet si dhe bashkëqytetarët më të shquar që i kishte ftuar në gosti. Këta dy shembuj na lënë mjaft të ftohtë dhe na duket sikur lënë të ftohtë edhe vetë Makiavelin. Interesi i kapitullit qëndron tek morali që Makiaveli di të nxjerrë nga përdorimi i mirë ose i keq i mizorive për të ruajtur një Shtet të uzurpuar e këtë moral Makiaveli e jep me kundërfraza. Ka mizori që përdoren mirë, ka edhe të tjera që përdoren keq. Mizoritë e përdorura mirë, "nëse fjala mirë mund të përdoret për të treguar atë që është e keqe" vëren me turp Makiaveli, janë ato që kryhen të gjitha njëherësh, qysh në fillim të mbretërimit e që shërbejnë për të marrë masa për sigurinë e princit të ri (me sa duket Hitleri zbatoi këtë porosi kur më 30 qershor 1934, masakroi në të djathtë e në të mëngjër). Princi i ri duhet t'i përcaktojë me nge të gjitha mizoritë që i ka të nevojshme t'i kryejë dhe duhet t'i ekzekutojë ato njëherësh, që më vonë të mos u rikthehet më çdo ditë; sepse mizoritë e fyerjet që i pëson për një kohë më të shkurtër, të prekin më pak, duken më pak të hidhura. Kurse të mirat, përkundrazi, duhet të ndjekin njëra-tjetrën ngadalë-ngadalë, të shtrihen në kohë shkallë-shkallë për t'u shijuar më mirë.

Vjen një çast që mizoritë e përdorura keq, ato që zvarriten, zënë e përsëriten dhe, duke qenë të pakta në fillim, me kohë "në vend që të ndërpriten, vijnë e shumohen". Atëherë shtetasit humbasin çdo ndjenjë sigurie, atëherë ata gërryhen nga një shqetësim i vazhdueshëm dhe u duket sikur janë vazhdimisht të kamxhikuar; në këtë rast princi jo vetëm që s'mund të mbështetet mbi këta shtetas, por është i detyruar që gjithmonë "të mbajë thikën në duar", gjë që përfundon keq e më keq. Shënojmë këtu këtë pikëpamje thjesht teknike, përtej së mirës e së keqes, (teknike në kuptimin e artit të arritjes së rezultatit politik); e mira dhe e keqja nuk mohohen, por qarkohen në fushën që është e tyrja dhe përjashtohen prej fushës politike. Në kapitullin e tretë Makiaveli lavdëronte mëshirën ose mizorinë duke ndjekur të njëjtën pikëpamje (pra pikëpamjen sipas së cilës një *gabim* si kategori teknike është më i rëndë se sa një *krim* si kategori morali).

Në këtë kapitull bëhet fjalë për persona të vendit të pushtuar të cilët princi i ri i fyen. Ai duhet të bëjë kujdes që mundësisht të fyejë vetëm njerëz të pafuqishëm. Nëse është i detyruar të fyejë njerëz të fuqishëm, të aftë që të hakmerren, atëherë fyerja duhet të jetë sa më e plotë. Atë që Makiaveli e shpreh me fjalë të ashpra tek *Historia e Firences* ("përsa i takon njerëzve të fuqishëm, këta s'duhen prekur, por ama, nëse i prek, duhen vrarë"), vazhdon ta shtjellojë më tej, tek *Princi*. Edhe këtu është i njëjti mendim, madje i shprehur shumë qartë: "Duhet theksuar se njerëzit ose duhen përkëdhelur, ose duhen shtypur; ata hakmerren për fyerjet e lehta, por nuk mund të hakmerren për fyerjet e rënda pra, kur bëhet fjalë për të fyer një njeri, kjo duhet bërë në mënyrë të tillë që të mos e lejosh atë të hakmerret." Kjo "mënyrë" bën pjesë në ato që autori, në të njëjtin kapitull, i quan me eufemizëm "*ilaçe heroike*".

Fitimi i një principate me ndihmën e bashkëqytetarëve (kapitulli IX; "Mbi principatën civile") kërkon pa dyshim pak fat dhe pak *virtu*-t, por jo gjithë fatin e gjithë *virtu*-tin; në këtë rast më tepër kërkohet një "dredhi fatlume", një lëvizje e shkathët. Kështu nganjëherë është vetë populli që zgjedh një princ e herë tjetër janë të pasurit që e bëjnë këtë. Në çdo qytet "populli nuk do që të sundohet e të shtypet prej të pasurve e të pasurit duan që të sundojnë e të shtypin popullin". Kështu ndodh që populli, duke mos qenë në gjendje t'u bëjë ballë të pasurve, i var të gjitha shpresat tek fuqia e një personi të vetëm dhe vë në krye një princ, të cilin këtej e tutje do ta mbrojë. Ashtu sikurse mund të ndodhë që të pasurit "duke parë se nuk mund t'i bëjnë dot ballë popullit, fillojnë të bëjnë të famshëm dikë nga gjiri i tyre, duke e bërë këtë princ, në mënyrë që nën hijen e tij të mund të kënaqin orekset e veta".

Princi i ngritur në pushtet me ndihmën e të pasurve – të cilët nuk i ka në dorë ngaqë beson se është i barabartë me ta - e ka më të vështirë që të mbajë pushtetin, se ai i ngritur me ndihmën e popullit. Ky princ i fundit është i vetëm në rangun e tij dhe pothuajse të gjithë i binden; ndërkaq edhe populli kënaqet më lehtë me të sepse populli nuk kërkon të shtypë ndokënd siç kërkojnë të pasurit, por kërkon vetëm që të "mos shtypet". Prandaj princi i kategorisë së parë, i vënë në pushtet prej të pasurve por kundër dëshirës së popullit, duhet të bëjë çmos që të pajtohet sa më parë me popullin e atëherë ai do ta

shohë se nuk do të ketë mbështetje më besnike se ajo e popullit. Në këtë kapitull vihet re parapëlqimi i theksuar i Makiavelit, këtij borgjezi florentinas, për popullin dhe armiqësia e tij e hapur ndaj të pasurve.

Kjo mënyrë e fitimit të principatave ku përjashtimisht nuk bëhet fjalë që "të përdorësh forcën" dhe ku pushteti merret prej dikujt që nuk duhej ta merrte, nuk kërkon prej princit veçse një art mediokër, një teknikë mediokre e të thjeshtë. Prandaj ajo nuk do të bëjë që të vibrojë asnjë kordë e shpirtit të Makiavelit; pëkundrazi ai ftohtësisht dhe në mënyrë krejtësisht abstrakte zbërthen sustat e këtyre "principatave civile".

Aq më pak i interesojnë Makiavelit principatat *kishtare*, një lloj tjetër qeverisje e ligjshme. Asokohe të vetmet principata kishitare ishin Selia e shenjtë si dhe tri njësi kishitare të Mainz-it, Tririt e Këlnit. Bëhej fjalë për principata që s'kishin ndonjë vlerë të madhe, madje edhe për principata ku zotëronte një rrëmujë e vërtetë administrative, financiare e politike.

Edhe këto principata fitohen përmes fatit ose *virtu*-tit, por më e bukura është se më pas, për t'i mbajtur, nuk janë të nevojshëm as njëri, as tjetri.

Për këtë mjafton vetëm pushteti i institucioneve të vjetra fetare i cili zëvendëson gjithçka: qeverisjen e mirë, besnikërinë e shtetasve, shkathhtësinë e vlerën luftarake. "Është Zoti që i ngre dhe i ruan". Toni i Makiavelit përziën këtu respektin e shtirur me qesëndisjen e shurdhër; ky është toni i rilindasit që nuk i do priftërinjtë, që nuk e do katolicizmin roman, që nuk e do frymën e krishtërimin - të cilin ai nuk e kupton dhe për të cilin mendon se është i huaj për *virtu*-tin ngaqë e dobëson atë.

Me gjithatë, kapitulli XI që i kushtohet këtyre principatave mbyllet me një homazh për papën Leon X. "Shpresojmë që, në qoftë se paraardhësit e tij (Aleksandri VI, Juli II) e zmadhuan principatën papnore me ndihmën e armëve, ai do ta bëjë edhe më të madhe e më të nderuar, me mirësinë e me të gjitha virtutet e tjera që ka". Mesa duket ky homazh shpjegohet me faktin se Leoni X është prej sojit të Medičëve; sepse, siç e pamë, libri i Makiavelit i kushtohej një Mediči dhe Makiaveli llogariste që ata t'i bënin një favor, duke i gjetur një punë të denjë për të. Por, mos vallë ka edhe ndonjë arsye

tjetër? Për t'i dhënë përgjigje kësaj pyetje duhet të presim fundin e veprës.

Për Shtetet që pushtohen, duhet pasur parasysh edhe mënyra e qeverisjes që ato kanë pasur para pushtimit (nëse kanë qenë principatë despotike, principatë aristokratike apo republikë).

Principata *despotike*, ku qeveris një princ që të gjithë shtetasit i ka skillevër (siç është rasti i Turqisë) është e vështirë për t'u pushtuar, sepse të gjithë shtetasit shtrëngohen rreth princit dhe i huaji s'mund të shpresojë gjë prej tyre. Pasi pushtohet, ajo është e lehtë për t'u mbajtur; për këtë mjafton të shuash racën e princit në mënyrë që "të mos mbetet më këmbë askush që të mund të ketë ndikim në popull". Populli, që e ka zakon të ulë kryet e të bindet, është i paaftë të zgjedhë vetë një princ të ri e të marrë armët. Principata *aristokratike*, që qeveriset prej një princi të cilit i ndihni të pasurit, këta senjorë të një race të vjetër të cilët nuk e mbajnë pushtetin e tyre me ndihmën e princit, por për shkak të vjetërsisë së racës së tyre (siç është p.sh. rasti i Francës), është e lehtë për t'u fituar. Arsyeja është e thjeshtë: këtu gjithmonë do të nxjerrin krye fisnikë të pakënaqur, të gatshëm që t'i hapin udhë të huajit e të lehtësojnë fitoren e tij. Por kjo principatë është e vështirë për t'u mbajtur, sepse as që mund të bëhet fjalë që të kënaqësh të gjithë senjorët apo t'i shuash të gjithë; sepse "do të mbetet gjithmonë një grup senjorësh që do të vihen në krye të lëvizjeve të reja". Pra princi i ri do ta humbasë këtë principatë të pushtuar, "me rastin më të parë".

Republika, ku më parë njerëzit jetonin të lirë nën pushtetin e ligjeve që i kishin bërë vetë, është një tip Shteti jashtëzakonisht i vështirë për t'u mbajtur nën zgjedhën e një princi të ri, një tip që është krejt e kundërta e principatës despotike ku shtetasit janë mësuar të ulin kryet e të binden. Atje ka "një mënyrë jetese shumë më aktive, një urrejtje shumë më të thellë, një dëshirë për hakmarrje shumë më të zjarrtë, të cilat nuk lejojnë dhe nuk mund të lejojnë për asnjë çast që të shuhet kujtimi i lirisë së shkuar". Aq i gjallë është ky kujtim, saqë, në fund të fundit, ai do të bëjë që të dështojnë dy mjetet e propozuara nga Makiaveli për të mposhtur lirinë e pamposhtur republikane. Këto dy mjete janë: 1. Princi të vendoset vetë në vendin e pushtuar për të shtypur drejtpërdrejt trazirat që do të lindnin. 2. Vendi të qeveriset sipas ligjeve të veta, nga qytetarët e vet, me kusht që këta të derdhin

një haraç. Meqë këto dy mjete janë të padobishme, atëherë Makiaveli, ky kurtizan i çuditshëm, i cili, duke ia kushtuar librin e tij një Mediçi, një shkatërruesi të Republikës së Firences, nuk e fsheh megjithatë parapëlqimin e tij, dhembshurinë dhe adhurimin e tij për qeveritë e lira, Makiaveli pra, nuk sheh asgjë më të sigurtë për princin e vet sesa një mjet të tretë e rrënjësor: shkatërrimin, zhdukjen nga faqja e dheut të Republikës së vjetër të pashërueshme.

Kushdo që bëhet sundimtar i një qyteti që është mësuar të jetojë i lirë e nuk e shkatërron atë, duhet të presë që të shkatërrohet prej tij... Nëse ky sundimtar nuk i shpërndan apo nuk i përzë banorët, atëherë çfarëdo masë tjetër që të marrë, çdo gjë tjetër që të bëjë, këta, në rastin më të parë, duke kujtuar lirinë dhe zakonet e tyre të humbura, do të përpiqen t'i fitojnë përsëri.

Princi

Nëpërmjet studimit të këtyre abstraksioneve e *principatave*, lexuesi krejt natyrshëm kërkon të dijë se cili është njeriu që i jep këtyre qeverisjeve vetjake vlerën dhe ngjyrën e tyre të njëmendët, pra kërkon princin. Pamë se si Makiaveli shfrytëzoi rastin për të paraqitur kalimthi Cezar Borxhian, prototipin e princit të ri, që i kundërvihej Luigjit XII, princit trashëgimtar që vetëm bënte gabime. Tani në gjashtë kapituj, nga XV deri te XX, që janë edhe kapitujt më të njohur të librit dhe që sipas Charles Benoist përbëjnë *thelbin e makiavelizmit*, Makiaveli do të bëjë portretin e princit të tij të ri¹, një portret i plotë, më këmbë, përballë dhe në dritë të diellit.

Si duhet të sillet ky princ ndaj shtetasve dhe miqve të tij? Asnjë çështje nuk është rrahur më shumë prej Mesjetës e këtej, sesa kjo çështje e detyrave të princit (e do të vazhdojë të rrihet edhe për një kohë të gjatë, pas vdekjes së Makiavelit). Kuptohet që bëhet fjalë për detyrat e princit të krishterë. Erazmi do të botojë pas pak kohe veprën *Institucioni i princit të krishterë*, një vepërth politike ungjillore,

1) Makiaveli e portretizon princin duke u frymëzuar, në një masë që nuk duhet zmadhuar, nga "tirani" i Aristotelit.

antitezë dhe antidot i përkryer i politikës makiavelike. E marrim lehtë me mend se e gjitha kjo për autorin e Princit, do të qe një spekulim i kotë. Ai nuk pranon të merret me spekulime, ai dëshiron të merret vetëm me realitetin e gjërave. Ky realitet është pikësëpari fakti se princi i ri jeton në mes të rrezikut, se atë e shqetësojnë apo duhet ta shqetësojnë dy gjëra: "Së pari, gjendja e brendshme e Shteteve të veta dhe e shtetasve të vet dhe së dyti, gjendja e jashtme dhe synimet e fuqive rreth e rrotull". Ky realitet është edhe fakti se "mënyra se si jetohet është shumë larg mënyrës se si duhet jetuar" dhe se në këtë botën tonë, e tillë siç është ajo sot, në mes të kaq e kaq njerëzve të këqij, të përpiqesh të jetosh ashtu siç duhet jetuar do të thotë të dalësh i zhgënjyer.

Pra princi që dëshiron të qëndrojë në pushtet duhet të mësojë që të mos jetë gjithmonë i mirë, por të jetë apo të mos jetë i tillë, "sipas rrethanave". E ç'gjë më të dëshirueshme do të kishte sesa një princ i cili t'i kishte të gjitha cilësitë e mira, të ishte bujar, mirëbërës, i mëshirshëm, i besës, i vendosur e guximtar, zemërmirë, i dëlirë, i çiltër, madhështor dhe fetar? Por kjo është e pamundur, "sepse realiteti është krejt ndryshe". Do të ishte shumë mirë nëse princi do të dinte t'u shmangej atyre veseve të turpshme që mund ta dëmtonin e që mund të bënin që ta humbiste Shtetin e vet; veseve të tjera duhet t'u bëjë ballë, por edhe nëse nuk mundet, kjo s'ka shumë rëndësi. Madje aq më mirë, sepse disa të meta apo vese janë të nevojshme për mbajtjen e pushtetit, ndërsa disa cilësi, përkundrazi, bëjnë që ta humbasësh pushtetin; "po t'i këqyrësh mirë gjërat, shihet se ashtu siç ka disa cilësi që në dukje, janë *virtu*-te, por që do ta rrënonin princin, ashtu ka edhe disa cilësi të tjera që në dukje janë vese, por që me to mbahet Shteti e mirëqenia e tij".

Kështu përmbledhëm kapitullin XV, sa i shkurtër aq edhe i rëndësishëm, ku autori zbulon mendimet e tij, krejt çiltërsisht. Këto janë mendimet e një njeriu të rrahur me vaj e me uthull, që nuk jeton me ëndrra, që di t'i dallojë qartë të mirën nga e keqja, që madje do të parapëlqente të mirën, por që nuk pranon të mbyllë sytë përpara asaj që ai beson se është e nevojshme për Shtetin, përpara asaj që beson se është një shërbim që i bëhet fatit njerëzor.

Prej këtej nxjerrin përfundimet e tyre kapitujt që vijojnë. Do të ishte mirë për një princ që të kishte famën e një njeriu liberal e bujar,

megjithatë të qenët i kursyer është një nga ato vese që të ndihmojnë të sundosh. Të qenët dorëlëshuar, mund ta ndihmojë princin që të bëjë për vete disa individë, por ai do të urrehej prej njerëzve të tjerë, të cilët do të ngriheshin në masë kundër tij dhe ky, më në fund, i varfëruar, do të humbiste çdo kredi mes tyre. Po kështu "çdo princ duhet të dojë që të ketë famën e një njeriu shpirtmadh dhe jo mizor", por princi duhet të bëjë kujdes që të mos e përdorë shpirtmadhësinë atje ku s'duhet. Le të sjellim ndërmend Cezar Borxhian, "ai njihej si mizor" (thotë pa i ngrysur vetullat Makiaveli), "por mizoria e tij rivendosi rregullin dhe bashkimin në Romanjë". Kjo është një mizori e bekuar sepse shtyp qysh në vezë çrregullimet e trazirat, të cilat janë fara e grabitjeve dhe e vrasjeve të ardhshme dhe që mëshira do t'i linte të zhvilloheshin! "Këto trazira lëndojnë gjithë shoqërinë ndërsa urdhërat e ashpra të princit lëndojnë vetëm disa individë të veçantë": sepse pikësëpari duhet mbrojtur shoqëria dhe kjo është shpirtmadhësia e vërtetë e Shtetit (kështu do të shkruaj edhe Risheljë në *Testamentin* e tij).

Prej këtej lind pyetja klasike: Si është më mirë? Të të duan, apo të ta kenë frikën?

Më e mira do të ishte t'i kishte të dyja, por kjo është e vështirë. Atëherë më e sigurtë është që të ta kenë frikën. Përse? Për shurnë arsye. Së pari sepse përgjithësisht njerëzit "janë mosmirënjohës, të lëkundur, lakmiqarë, që shtiren e dridhen para rreziqeve; kur i bëni të mira janë me ju; kur i bëni të mira e kur rreziku është larg, ju ofrojnë gjakun, pasurinë, jetën, fëmijët e tyre, por kur rreziku afrohet, menjëherë ju kthejnë shpinën". Si mjerë ai princ që do të mbështetej vetëm në miqësira të tilla! Shumë shpejt "do të ishte i humbur"! Veç kësaj njerëzit shumë më tepër drухen të fyejnë atë që të shtie frikën se sa atë që tregohet i dashur; lidhjen e dashurisë e këputin sipas interesit të çastit, kurse frika prej hakmarrjes nuk u shqitet kurrë nga mendja. Tekefundit, princi nuk e ka fare në dorë që ta duan, sepse "njerëzit duan sipas dëshirës së tyre", por varet prej tij që t'ia kenë frikën, sepse njerëzit "kanë frikë sipas dëshirës së princit". Mirëpo një princ i urtë duhet të mbështetet tek ajo që varet prej tij e jo tek ajo që varet prej dikujt tjetër.

Veç kësaj të ta kenë frikën nuk do të thotë aspak të të urrejnë; urrejtja, ashtu si edhe përbuzja e shtetasve, është diçka e rëndë që

duhet shmangur. Sepse asnjë fortesë ku mund të gjejë strehë princi i urryer nuk e shpëton atë prej komplotëve të tyre (si çdo fiorentinas Makiavelin e mundon frika prej komplotëve). Për të shmangur këtë urrejtje ka një recetë të thjeshtë: "nuk duhet prekur pasuria e shtetasve dhe nderi i grave të tyre".

A ka gjë më të lavdërueshme për një princ sesa të mbajë fjalën e dhënë dhe të veprojë gjithmonë me çiltërsi? Por çfarë shihet në të vërtetë? Princët që kanë bërë gjëra të mëdha, e kanë shkelur fjalën e dhënë, u janë imponuar njerëzve me dinakëri dhe i kanë sunduar ata që ishin të ndershëm. Pikërisht mbi këtë vëzhgim zhgënjyes Makiaveli do të ndërtojë kapitullin XVIII (*Si duhet të mbajnë princët fjalën e dhënë*), kapitull për të cilin do të qortohet në mënyrë të veçantë dhe i cili do të jetë jo thjesht thelbi, por "kuintesenca" e makiavelizmit dhe të cilin, politikanët e etur për sukses diplomatik do ta lexojnë më shumë se çdo kapitull tjetër.

Këtu Makiaveli provon nevojën që mendimin e tij të zhveshur e të papërpunuar ta veshë me një rizë lashtësie, duke përdorur një mit joshës (gjë e rrallë për të). Për këtë qëllim ka zgjedhur mitin e Akilit e të centaurit Shiron. Thuhet se Akili pati si mësues Shironin, një gjysmë kalë e gjysmë njeri. Grekët e vjetër donin të thonin me këtë se një princ duhet të veprojë si kafshë dhe si njeri. Vetë e njeriut është që të luftojë me ligje, me rregulla, me ndershmëri dhe besnikëri. Vetë e kafshës është që të luftojë me forcë dhe me dinakëri. Mënyra e kulluar njerëzore nuk mjafton dhe shpesh njeriu detyrohet të përdorë mënyrën e kafshës. Princi i përkryer, i armatosur për luftë, prototip i të cilit është Akili, duhet që në një farë mënyre t'i zotërojë të dyja këto natyra, natyrën e njeriut dhe të kafshës, të cilat duhet të mbështesin njëra-tjetrën. Midis kafshëve njeriu duhet të zgjedhë si shëmbëlltyra dhelpërën dhe luanin. Ai "duhet të përpiket që të jetë njëherësh dhelpër dhe luan, sepse nëse është vetëm luan, nuk do t'i dallojë dot grackat; nëse është vetëm dhelpër, nuk do mund të mbrohet kundër ujqërve; mirëpo ai ka nevojë edhe për të qenë dhelpër, që të njohë grackat, edhe për të qenë luan, që të trembë ujqit".

Kështu, në fushë të premtimeve e të angazhimeve, princi duhet të jetë një dhelpër, d.m.th. nuk duhet ta mbajë besën nëse një gjë e tillë do ta dëmtonte dhe nëse nuk ekzistojnë më arsyet që e shtynë të premtojë. "Në qoftë se njerëzit do të ishin të gjithë të mirë,

ky mësim nuk do të ishte i vlefshëm, por meqë ata janë të këqij dhe meqë nuk e mbajnë fjalën e dhënë, atëherë edhe ti nuk ke përse ta mbash fjalën që u ke dhënë". "Asnjëherë një princi që kërkon të falur, nuk i kanë munguar zbukurimet e rastit për të përligjur mosmbajtjen e premtimeve". Për kohën e sotme mund të citohen shembuj pa fund traktatesh paqeje e marrëveshesh të ndryshme "që u zhvlerësuan nga pabesia e princërve që i kishin nënshkruar". Ata, të cilëve u ka ecur puna mbroth, janë pikërisht ata princër që kanë ditur të sillen si dhelpër më mirë se të tjerët; por me një kusht, me kushtin që të kenë ditur ta fshehin këtë natyrë dhelpër, që të kenë zotëruar mrekullisht artin e shtirjes e të fshehjes.

Të fshehësh, të të vejë puna mbarë... Makiaveli, me ngazëllimin e dyfishtë të cinikut, për të zhveshur natyrën njerëzore, dhe të artistit, për t'u ndjerë zot i plotfuqishëm i lëndës së vet, i heq penelat e fundit mjeshtërore portretit të princit. Ai pikturon *virtu*-tin për t'u dukur, për të bërë sikur beson, për t'u shtirur, *virtu*-tin e plotfuqisë së rezultatit. Mendimet e tij më të fshehta që kishte nisur t'i zbulonte në kapitullin e XV, i jep më në fund në gjysmën e dytë të kapitullit XVIII. Këtu duhet të citojmë tekstin e plotë sepse çdo koment do t'ua hiqte shijen.

Virtu-ti për t'u dukur, për të bërë sikur beson, për t'u shtirur:

Për t'u rikthyer tek cilësitë e mira që paraqitëm më lart, nuk është e nevojshme që princi t'i zotërojë të gjitha, por është e rëndësishme që të duket sikur i zotëron. Madje, guxoj të them që po t'i kishte vërtet dhe nëse do t'i shfaqte gjithmonë në sjelljen e tij, ato mund ta dëmtonin, ndërsa kur duket sikur i ka, ato veç e ndihmojnë. Është gjithmonë mirë p.sh. që të duket shpirtmadh, besnik, njerëzor, fetar, i sinqertë... Duhet kuptuar mirë se është e pamundur për një princ sidomos, për një princ të ri, që në gjithë sjelljen e tij të mund të respektojë ato gjëra, të cilat bëjnë që njerëzit të të vlerësojnë si njeri të mirë; sepse ai shpesh për të ruajtur Shtetin e vet, është i detyruar që të shkelë besën, të mos tregohet i mëshirshëm, njerëzor e fetar, përkundrazi. Pra duhet që të ketë një shpirt të epshëm e ta kthejë fletën nga fryn era dhe nga ta urdhërojnë

aksidentet e fatit dhe siç e kam thënë tashmë, nëse mundet, të mos largohet nga e mira, por kur ia do nevoja, të dijë të kthehet nga e keqja. Pra princi duhet të bëjë kujdes që asnjëherë të mos nxjerrë nga goja fjalë që nuk kanë pesë cilësitë që përmenda më sipër. Atij që e dëgjon dhe e shikon, princi duhet t'i duket sikur është plot mëshirë e njerëzillëk, një njeri i besës dhe i plotë në gjithçka si dhe një fetar i madh. Madje nuk ka gjë më të nevojshme sesa të duket se e ka këtë cilësi të fundit. Sepse njerëzit përgjithësisht gjykojnë më tepër me sy se sa me duar, sepse kushdo mund të shohë me lehtësi, por pakkush mund të prekë e të kuptojë. Të gjithë njerëzit shohin se si dukeni dhe pakkush e di se kush jeni në të vërtetë dhe ky numër i vogël, kurrsesi nuk do të guxonte të ngrihej kundër opinionit të shumicës që ka me vete madhështinë e Shtetit që e mbron.

Dhe ja plotfuqia e rezultatit:

Për më tepër, në veprimet e të gjithë njerëzve e posaçërisht të princërve, shikohet vetëm se ç'rezultate ata arrijnë, sepse për princët s'mund të ketë gjykatës tjetër veç rezultateve. Pra princi duhet të ketë vetëm një qëllim, si ta ruajë Shtetin e vet. Ndërkohë çdo mjet i përdorur për t'ia arritur këtij qëllimi do të vlerësohet si i ndershëm e i lavdishëm prej kujtdo, sepse njeriu i rëndomtë tërhiqet gjithmonë nga dukja e nga ngjarja; por në këtë botë ka veç njerëz të rëndomtë.

Tani princit të ri nuk i mbetet gjë tjetër veçse të ndjekë disa rregulla të caktuara në politikën e jashtme si dhe në zgjedhjen e këshilltarëve e të ministrave të tij. Asnjëherë nuk duhet të punojë për fuqizimin e një princi tjetër sepse kjo do të thoshte që të punonte "për rrënimin e vet". Duhet të shfaqet hapur si mik ose si armik, pra duhet të dijë që të dalë hapur pro ose kundër këtij apo atij Shteti: "Asnjëherë të cilën e përqafojnë princët e pavendosur që u tremben rreziqeve,

shpie më shpesh në rrënimin e tyre". Përsa i takon këshilltarëve dhe ministrave, "ka një rregull të përgjithshëm që s'të lë kurrë në baltë": vetëm një princ që është vetë i urtë e i mënçur mund të këshillohet mirë dhe kapaciteti i tij vlerësohet së pari nga njerëzit që e rrethojnë. Princi duhet të marrë gjithmonë këshilla, por atëherë "kur do vetë dhe jo kur duan të tjerët"; ai s'duhet ta lërë veten të hiqet për hunde nga këshilltarët e tij. Ministër i mirë është ai që asnjëherë nuk mendon për veten, por gjithmonë për princin dhe i cili flet me princin vetëm për gjëra që janë në interes të Shtetit. "Por duhet që edhe princi nga ana e tij të mendojë për ministrin e vet", ta kënaqë atë me pasurira, vlerësime e ndere, në mënyrë, që ministri, njëlloj si zjarri, të ketë frikë nga çdo ndryshim dhe ta marrë vesh mirë se me princin ai është gjithçka, kurse pa të s'është veçse një hiç.

Princi i ri që do t'i përshtatet këtyre rregullave, mund të jetë i sigurtë për të ardhmen më tepër se një princ i vjetër. Shumë shpejt ai do të fitojë një pushtet më të qëndrueshëm se ky i fundit. Veprimet e një princi të ri janë më të qëruara se ato të një princi të vjetër dhe kur gjykohet se këto veprime janë *virtuoze* (të forta e të guximshme) atëherë këto i bëjnë njerëzit për vete më tepër se ç'mund t'i bënte vjetërsia e racës së princit tjetër, sepse ata preken më lehtë nga e tashmja se nga e shkuara. "Ky princ i ri do të gëzojë një famë të dyfishtë, sepse diti të ngrejë një Shtet të ri dhe ta forcojë atë me ligje të mira, me armë të mira, me aleatë të fortë e shembuj të mirë". Nga ana tjetër, princi që lindi mbi fron do të jetë dyfish i turpëruar sepse "e humbi atë ngaqë nuk pati urtësinë e duhur".

Kështu Makiaveli i dha Zhylienit e pastaj Lorenc Mediqit, këtyre princërve të rinj, të gjitha recetat për marrjen, mbajtjen dhe forcimin e Pushtetit, receta që i kishte nxjerrë nga përvoja e vet e gjatë dhe nga studimi i vazhdueshëm i veprave të lashtësisë. Siç njoftonte në kushtimin e *Princit*, autori i shmangu arsyesimet e stërholuara, frazat e fryra emfatike dhe çdo "stoli të panevojshme" për thelbin e çështjes. Nuk u dha asnjëherë pas mënyrës së shprehjes, pas efektit të jashtëm. Nuk la gjëra me mëdyshje, nuk u shtir; shfaqti mendimin që i përshtatej qëllimit që i kishte fiksuar vetes dhe me një stil që përputhej gjithmonë me mendimin. "Një stil i ndritshëm, burrëror dhe i lëmuar", do të thotë Macaulay; stil i çiltër, depërtues, gërryes, zhveshës, do të thotë Charles Benoist. Gjuha toskane më e dendur,

më e drejtëpërdrejtë. Autori i *Princit* na bën të thithim "ajrin e imët e të thatë të Firences"; ai s'e ka për gjë që edhe rrethanat më të rënda të na i paraqesë "me një alegrisimo të padisiplinuar, por jo pa një kënaqësi tallëse prej artisti" do të thotë Niçe. Një artist, sigurisht, por krejt në kundërshtim me pedantët e rëndë skolastikë; artist i përkorë, mjeshtër i përkryer i stilit të tij therës; ashtu si edhe politikani tek ai është mjeshtër i përkryer i mendimit të tij therës e cinik.

Pra Makiaveli e arriti qëllimin që i kishte vënë vetes, i mbajti të gjitha premtimet, i nxori të gjitha sekretet.

Sekreti i Makiavelit

Mirëpo sekretin e tij më të madh, sekretin e zemrës e të shpirtit të tij, Makiaveli e mbante ende fshehur. Asgjë nga ky sekret nuk rrodhi te kushtimi i *Princit* e thujse asgjë nuk rrodhi edhe në njëzet e tre kapitujt e parë të veprës. Vetëm në tre kapitujt e fundit e sidomos në kapitullin XXVI me titull "Nxitje për të marrë Italinë e për ta çliruar prej barbarëve", autori e zbulon këtë sekret me një shkëlqim e një afsh të tillë që papritur ia ndryshon kryekëput stilin. Ky sekret, ky sekret i madh dashurie e përmallimi, është Italia. Një dashuri e egër për atdheun e copëtuar, të robëruar e të shkatërruar, digjet në zemrën e këtij nëpunësi me shpirt aq të pamposhtur pozitiv, me sy të ftohtë, të hapur fort, për të vërejtur ashpërsinë, madje egërsinë e jetës. Makiavelin e mundon ëndërra e një çlirimtari, e një shëlbuesi të Italisë ashtu siç ka munduar para tij Danten e Petrarkën, gjithë italianët e mëdhenj. Duke qenë republikan, sigurisht që Makiaveli kishte përfytyruar realizimin e një republike Italiane, trashëgimtare të Republikës romake të Tit-Livit, e cila duhej të gëzonte liri qytetare si ato të lashtësisë dhe të kishte një ushtri kombëtare. Me sa duket, shumë më parë sesa Medičët të vinin përsëri në pushtet në Firence, shumë më parë sesa të dështonte si mos më keq milicia e organizuar prej tij, sekretari fiorentinas, që i njihte nga afër dobësitë e lirisë bashkiake, i zhgënjyer, kishte hequr dorë nga mundësia e një shërimi të Italisë nën formën republikane. Me sa duket ai e adhuroi aq shumë Cezar Borxhian dhe i mburri aq shumë aftësitë dhe figurën e tij, sepse për një çast besoi se pa në të princin shëlbues i cili, përmes

diktaturës dhe tiranisë, do të realizonte ëndrrën italiane për çlirim. Një hipotezë e dëshpëruar e princit të ri, e princit uzurpues, po të përdorim formulën e goditur të Agustin Renaudet, këtij analisti të mprehtë të Makiavelit.

Duke shkruar veprën *Mbi principatat* si një ushtrim thjesht teknik, për të treguar aftësitë e tij dhe shërbimet që mund të ofronte, Makiaveli, megjithatë nuk heq dorë nga ëndrra e tij italiane. Përkundrazi, ai e shfrytëzon këtë rast për të shprehur trajtën e re që ka marrë kjo ëndërr në mendjen e tij.

Atje ku dështoi një Cezar Borxhia, i cili kishte mbështetjen e papës Aleksandër VI Borxhia, përse të mos ia dilte mbanë një Medič, nën mbështetjen e papës Leon X Mediči? Nëse Makiaveli, në kapitullin mbi principatat kishtarë i qesëndiste këto principata ndonëse i bënte homazh papës Leon X, a nuk vepronte ai kështu, përveç arsyeve që përmendëm më lart, edhe për faktin tjetër se papa Leon X, duke mbështetur çështjen italiane, po ndreqte dëmet që i kishte shkaktuar Italisë politika dritëshkurtër e papëve të mëparshëm?

Me sa përbuzje shprehet Makiaveli në kapitullin e katërt, kundër atyre princërve italianë, si mbreti i Napolit dhe duka i Milanos, të cilët edhe pas një sundimi të gjatë nuk ishin të zotët të mbanin Shtetet e tyre! "Le të mos i qahen fatit, por të shohin se ç'burracakë që janë!" Por edhe me sa dhembshuri të heshtur shprehet në kapitullin tjetër, ku shqyrton forcën e fatit, këtij lumi të furishëm që vërshon e përmyt gjithçka kur s'gjen pengesë që ta ndalë, me sa dhembshuri të heshtur pra, shprehet për Italinë e tij të dashur si për një fshat të madh të pambrojtur nga përmytjet. "Ah sikur të ishte edhe ajo si shoqet e saj, si Gjermania, Spanja e Franca, e mbrojtur nga përrenjtë, ah sikur të mos përmytej kurrë, apo të paktën të mos vuante kaq shumë!"

Më në fund, në kapitullin XXVI, autori e bën të qartë se asnjëherë nuk ka pasur rrethana më të favorshme për një princ të ri që "të bëhet i shquar". Pikërisht familja e Medičëve mund të udhëheqë çlirimin e Italisë, sepse ajo shquhet "me *virtu*-tet e saj të larta e me pasurinë e saj, sepse ajo ka përkrahjen e Zotit e të Kishës, në fronin e së cilës, është ulur tashmë". Kjo do të jetë një vepër e madhe dhe e drejtë sepse "forca është e drejtë kur është e nevojshme dhe armët janë të shenjta kur beson në to". Për më tepër dhe Zoti vetë,

po e bën të qartë vullnetin e vet me disa mrekullira e disa shenja të shkëlqyera: "ja ku deli po hapet, ja dhe reja që tregon rrugën, ja dhe uji që po del gulfa–gulfa nga shkëmbi, ja dhe mana që bie mbi shkretëtirë; gjithçka po i ndih Madhërisë suaj. (Gjuhë e rrallë kjo për Makiavelin për të cilin fare lehtë mund të mendohej se beson vetëm tek ato që sheh me sytë e tij. Si? Ky cinik na u shndërroka tani në një profet?).

Nga lutja e fundit do të dalin këto strofa të zjarra për të cilat Edgar Quinet do të thoshte se janë "Marsejeza e shekullit XVI", kurse Charles Benoist do të shtonte se është "britma që ringjall një popull", britma të cilën, tre shekuj e gjysmë më pas, do ta kapte Kavuri dhe Garibaldi.

Pra nuk duhet lënë të humbasë ky rast, në mënyrë që Italia, pas një pritje kaq të gjatë, të mund të shohë më në fund shëlbuesin e vet. Nuk mund ta shpreh dot me fjalë se me ç' dashuri do të pritej ky njeri në të gjitha viset që kanë ndierë thundrën e huaj, me ç'etje për hakmarrje, me ç'besim të patundur, me ç'mëshirë e me ç'lot! Cilën derë do ta gjente mbyllur? Cili popull nuk do t'i bindej? Kush do të guxonte ta kundërshtonte? Cili italian nuk do t'a respektonte? Ky sundim barbar i kall krupën kujtdo.

Le të pranojë pra shtëpia e ndritur e Medičëve këtë detyrë kaq të lartë "me guxim dhe shpresën që i shkon për shtat veprave të mëdha" dhe nën flamurin e saj, le të marrë jetë kumti i Petrarkës:

Virtu-ti kundër egërsisë,
Armët do marrë e luft' e shkurtër do jetë,
Se vler' e lashtësisë,
Te zemr' e italianit, mort kurrë s' do ketë.

Me këto vargje të poetit të madh lajmëtar, mbyllet *Princi*.

Fati i veprës

Ç'fat i ngatërruar i një njeriu dhe i një veprë! Deri në ditën e fundit të jetës Makiaveli pësoi veç hidhërimi e zhgënjime; qoftë

edhe për një çast të vetëm, ai s' do të mund të përfytyronte dot se ç'zurmë do të shkaktonte në shekuj kjo vepërth që atëherë nuk i bëri përshtypje kurrkujt.

Lorenc de Mediči, dukë i Urbinos e mori *Princi*-n në dorëshkrim; ai s'tregoi as vëmendjen më të vogël (ta ketë lexuar vallë?) dhe natyrisht që as që i shkoi ndërmend që ta shpërblente autorin. Vdiq nga sëmundja napolitane më 1519, në moshën njëzet e shtatë vjeçare, duke lënë pas një vajzë, Katerina de Mediči, e duke mos e ditur se titulli kryesor me të cilin do ta kujtonin njerëzit pas vdekjes do të ishte ai i princit..., të cilit i ishte kushtuar *Princi*. Veç kësaj duhet thënë se midis bashkëkohësve të shumtë në duart e të cilëve qarkulloi dorëshkrimi i veprës, interesi që i pakët. Eh, një përmbledhje maksimash të rëndomta! Kushdo që ishte familjarizuar sadopak me shfaqjen e politikës së përditshme të asaj kohe s'kishte ç'të mësonte nga kjo vepërth.

Nëse, duke filluar nga 1519, Medičët e marrin disi me sy të mirë Makiavelin, kjo vjen nga emri që ai ka si nëpunës i matur e politikan finok e jo për shkak të *Princit*; ai merr një pension për të shkruar *Historinë e Firences* dhe ngarkohet me disa misione qesharake. Vetëm pas vitit 1525, kur Medičët ndryshojnë kursin politik, ata i besojnë disa detyra më të denja, por kështu Makiaveli komprometohet përfundimisht me ta. Kur më 1527 rivendoset Republika dhe Medičët dëbohen nga Firenze, autori i *Princit*, i kësaj veprë që i kushtohet një tirani, historiani i shitur tek Medičët, nuk mund të llogarisë se do të mbështetet nga regjimi i ri. Posti i të *Dhjetëve të Lirisë e të Paqes* rivendoset, por këtë herë i besohet një farë Tarugji! Mërzia dhe dhembjet e forta të zorrëve e mposhtin më në fund Nikola Makiavelin, për ta shpënë më 22 qershor 1527 në banesën e fundme, të shoqëruar nga sakramentet e Kishës.

Vetëm katër vjet pas vdekjes së Makiavelit, *Princi* shtypet më në fund, mbi bazën e një autorizimi të shkurtër të papës Klement VII (1531); botimi i kushtohet një kardinali. Asnjë emocion, asnjë bujë. Duket se vepra kalon pa u vënë re. Por më pas botimet shtohen, tashmë *Princi* lexohet shumë, madje tej mase. Duke nisur nga 1550, ngrihet një zhumhur që mbulon gjithë fundin e shekullit XVII. Pas Rilindjes pagane vjen Reforma protestante që e detyron Kishën të reformojë vetveten. Përtëritja e besimit të krishterë ndërthuret

me dhunën fanatike të turmave dhe me përlëshjen e interesave të fuqishme, për të shpërthyer më pas në zemërimin e rrëmujën e egër të luftërave fetare. Makiaveli dhe *Princi* i tij do të ndodhen në vorbullën e një sherri të madh.

Kardinali Reginald Pole, kryepeshkop katolik i Kanterbërit, mendon se *Princi* është shkruar prej “dorës së djallit”. Nëse djallin në Angli e quajnë miqësisht Old Nick, Nikola plak, a nuk është ky një aluzion i hapur për Makiavelin? Disa duan të thonë se po. Papa Pali IV, më 1557, denoncon shkrimtarin “jo të pastër e rrufjan”. Koncili i Trentes, e dënon dhe ndalon botimin e veprës. Francezët e përbuzin sepse Makiaveli luan rolin e këshilltarit postum të Katerina de Mediciit dhe të frymëzuesit të Oborrit të saj që ishte i mbushur plot me italianë makiavelikë. Në këtë kohë fillojnë të përdoren fjalët “makiavelik” dhe “makiavelizëm”; nganjëherë haset edhe folja “makiavelizoj”. Në sytë e shumë protestantëve masakra e Shën Bartolemeut (1572) ngjan si një “dredhi fiorentinase”, si një “rreng fiorentinas” i marrë drejtpërdrejt nga *Princi*. Protestantët e urrejnë Makiavelin si jezuit. Po aq ashpër e dënojnë edhe jezuitët. Më 1576 botohet libri i juristit protestant Innocent Gentillet me titull *Leksione mbi një qeverisje të mirë, kundër fiorentinasit Nikola Makiavel* që ndiqet më 1592 nga libri i Atit Jezuit Antoine Possevin *Gjyqi kundër Nikola Makiavelit*. Duhet shtuar se Ati jezuit s’e kishte lexuar fare Makiavelin, por mbështetej tek libri i Gentillet-së. Jezuitët e Ingolstadt-it, në Bavari, kërkojnë të digjet në turrën e druve dordoleci me figurën e Makiavelit. Kështu, në fillim të shekullit XVII, personazhi i vërtetë i sekretarit fiorentinas, zëvendësohet nga një përbindësh mitik. Shoku i gëzueshëm, finok e i shkathët, nëpunësi i mirë, babai dhe bashkëshorti i mirë (me gjithë çapkënlëqet e shumta) zëvendësohet nga një figurë e errët e satanike që mban mbi krye një kurorë prestigjioze prej ferri. Sipas ligjit të njohur të imitimit, vala e sharjeve të rënda sa vjen e rritet. Por ndërkaq, sovranët e kryeministrat që kanë rënë në dashuri me Pushtetin e kanë *Princin*, këtë manual të absolutizmit, librin e tyre më të dashur. Më 1641 Risheljë porositi fratin Machon të shkruajë një *Apologji për Makiavelin*. Gabriel Nandé, bibliotekar i Mazarinit, boton *Konsiderata politike mbi grushtet e Shtetit* ku shfaqet një makiavelizëm praktik dhe i shtruar. Ky pamflet ku ndihet fryma e Frondës, e fajëson Mazarinin se e kishte edukuar mbretin e ardhshëm (Luigj XIV) me

“fenë e Makiavelit hyjnor”, gjë që ishte e vërtetë. Shumë princër që në mësimet e rinisë mëkoheshin me libra të panumërt të tipit *Edukata e princit të krishterë*, thellë në zemrën e tyre i jepnin të drejtë Makiavelit të pafe që predikonte arsyen e Shtetit dhe që nuk shihte gjë tjetër tek njeriu veçse lëndën e parë të Pushtetit.

Në shekujt XVI e XVII feja duket sikur është gjithçka. Në shekullin XVIII hapet një debat i madh midis shpirtit kritik dhe absolutizmit, debat që kishte zënë fill më 1688 me Lokun (Locke). Aty nga viti 1738 Frederiku, princi mbretëror i Prusisë, shkruan veprën *Kundër Makiavelit*. Ky libër i “filozofit”, i despotit të ardhshëm të ndritur, ishte një homazh ndaj idealizmit politik dhe optimizmit të shekullit. Por në të vërtetë, ishte edhe një prelud i shkëlqyer, i tillë siç do ta kishte këshilluar vetë Makiaveli, drejt një karriere tërësisht makiavelike të atij, që kur do të bëhej Frederiku II, do ta coptonte dhe ndante Poloninë së bashku me mbretër të tjerë. Eh, ç’ti bësh, kështu ia dashka puna një princi.

Megithatë, armiqtë e despotizmit nuk duan të pranojnë që ta lënë Makiavelin në kampin e despotëve. Atë Makiavel që deri tani ishte keqkuptuar, atë Makiavel, disa vepra të të cilit si p.sh. *Fjalimet mbi Tit-Livin*, madje, siç e pamë, edhe disa pasazhe të *Princit*, thëthinin ajrin e freskët të dashurisë për lirinë republikane. Në veprën e tij *Kontrata Sociale* Rusoi propozon një shpjegim sa të shkëlqyer, aq edhe të rremë. Makiaveli qenkësh shtirur kur shkroi *Princin*. Ai paskësh zbuluar sekretet e llahtaritura të sjelljes së tiranëve vetëm e vetëm që t’i jepte një kumt popujve. Asgjë nuk e vërtetoka më mirë këtë synim të fshehtë “sesa zgjedhja që ka bërë me figurën e Cezar Borxhias, këtij heroi të neveritshëm”. Kështu Makiaveli “duke u shtirur se po u jepte mësim mbretërve, u ka dhënë mësim të çmuara popujve” dhe libri i tij qenkësh “libri i republikanëve”. Kështu, në vlerësimin e sekretarit fiorentinas, po përgatitej një ndryshim i papritur i kahjes. Ai po kalonte nga “poshtërsia, drejt lavdisë”. Më 1787, Leopoldi, duka i madh i Toskanës, ngre në Santa Croce të Firences, në këtë Panteon të italianëve të shquar, një monument për nder të Makiavelit. Ky monument fqinjëron sot me “mauzoletë e Dantes, të Galileos, të Mikelanxhelos, të D’Alfierit e të Rosinit”. Mbi monumentin është gdhendur vetëm ky rresht: *Tanto nomini nullum par elogium* (asnjë lëvdatë nuk do të arrinte lartësinë e këtij emri)!

Figura e Napoleonit që sundon gjithë shekullin XIX, i duket armiqve të tij, mes të cilëve edhe Shatobrianit, si sendërtimi më i përkryer i princit të përshkruar prej Makiavelit. Mbase kështu mendojnë edhe miqtë e tij. Ai është një përbindësh i vërtetë i *virtu-tit* që di ta rrotullojë fatin, këtë grua kapriçioze. A nuk e vërteton këtë kthimi i tij nga ishulli i Elbës? Kryemurgu Guillon boton më 1816 librin *Makiaveli i komentuar prej Napoleon Buonapartit*, i cili ishte një libër fund e krye i stisur. Fragmente të veprës së Makiavelit, mes të cilave edhe një përkthim në dorëshkrim i *Princit*, qenkëshin gjetur në karrocën e Napoleonit, në fushën e betejës së Vaterlosë! Këto fragmente të përgatitura enkas për uzurpatorin paskeshin anash shënime të bëra prej dorës së tij! Viktor Hygoi, në librin *Historia e një krimi*, pretendon se Napoleoni III, nip i Buonapartit, i mbiquajtur "I vogli", kur ndodhej në burgun e Ham-it, lexonte vetëm një libër që do ta përgatiste për uzurpimin e ardhshëm të pushtetit. Ky libër ishte *Princi*. Sepse idealizmi politik i shekullit XIX e urren autorin e këtij manuali cinik. Por, po ky idealizëm, gjunjëzohet përpara zgjimit të ndërgjegjes kombëtare të popujve. Aq, sa mbarë Italia e bashkuar e viteve 1870, gjithë demokratët e botës, i përgjërohen dhe e shohin me mirënjohje figurën e Makiavelit, këtij armiku të pushtetit papnor i cili, në kapitullin XXVI të *Princi-t*, në këtë "*Marsejzë të shekullit XVI*", paralajmëronte plot patos krijimin e Shtetit Kombëtar Italian.

Në shekullin XX, kur bota liberale, e ndodhur në darën e luftrave gjigante, sulmohet nga të katër anët prej baticës së autoritarizmit e më pas të totalitarizmit, idealizmi politik humbet terren përballë "realizmave" që gjithnjë e më hapur i referohen Makiavelit dhe *Princi-it*. Më 1924, në librin *Prelud për Makiavelin*, në një përpjekje për të lavdëruar fiorentinasin e shumëpërfolur duke lavdëruar vetveten, Benito Musolini e lidh fashizmin me makiavelizmin. (Ai shkruan: "unë pohoj se sot doktrina e Makiavelit është më e gjallë se sa ishte para katër shekujsh...").

Lufta e dytë botërore përfundoi me dështimin e përgjakshëm të fashizmit italian dhe të ndërmarrjes hitleriane për sundimin e botës. Në këtë ndërmarrje makiavelizmi mori një fytyrë të re, sikur u bë më i shthurur, më i "çmendur". U besua se disfata e Hitlerit ishte edhe disfata e Makiavelit. Lindi shpresa se mbase "një ditë e deri në një farë mase, edhe vetë Makiaveli do të mund të shtihej në dorë" (François

Mauriac). Por, në një masë të madhe, disfata e Hitlerit ishte fitorja e Stalinit. Atëherë, a i duhet zënë besë Arthur Koestler-it, kur në librin *Zero dhe Infiniti*, vë në gojën e personazhit Rubaçov, një bolsheviku që s'e kishin me sy të mirë, këto fjalë: "Flitet se njëshi (Stalini) pëlqen *Princin* e Makiavelit më tepër se çdo libër tjetër". Ndërkaq Rubaçovi shton nga xhepi i vet: "Dhe mirë bën: qysh atëherë nuk është shkruar ndonjë gjë më e mençur mbi rregullat e etikës politike..."

I lutemi lexuesit të na falë që u zgjatëm kaq shumë me një libër kaq të vogël. Sepse na u desh të shkoqisim me hollësi një vepër, e cila më shpesh citohet sesa lexohet; sepse na u desh të shpjegojmë se përse ajo ka lënë kaq shumë gjurmë në mendimin perëndimor, në kundërshtim me atë që kishte dashur vetë autori i saj, qëllimi i të cilit ishte shumë më i kufizuar. Por forca gërryese e mendimit dhe e stilit të Makiavelit e tejkaloi jashtëzakonisht shumë qëllimin që ai i pati vënë vetes, kur shkroi veprën. *Princi* e ka munduar njerëzimin për katër shekuj, sepse nxorri në pah hapur e në mënyrë të vrazhdë, problemin e marrëdhënieve të politikës me moralin, duke çuar "në një ndarje të thellë, në një ndarje të pandreqshme" mes tyre (J. Maritain). Dhe *Princi* do të vazhdojë të mendojë njerëzimin "përjetësisht" ose, të paktën, deri atëherë kur njerëzimi të ketë përvetësuar plotësisht parimet e një kulture morale të sigurtë, që në rastin e Perëndimit është trashëguar nga disa filozofë të mëdhenj të Lashtësisë e mbi të gjitha, nga krishtërimi.

KAPITULLI I DYTË

“GJASHTË LIBRAT E REPUBLIKËS”

JEHAN BODIN

1576

“Qëllimi kryesor i *Republikës* ishte të paraqitej mbreti i Francës si kreu i gjithë organizimit politik”.

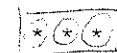
G. H. Sabine

Asnjë vepër nuk ndryshon më shumë nga *Princi* se sa *Gjashtë Librat e Republikës* (shkurt *Republika*). Pak njerëz ndryshojnë aq shumë nga njëri-tjetri sa florentinasi Nikola Makiavel dhe anzhevlinasi Jehan Bodin. Në krahasim me *Republikën*, këtë monument masiv të shkencës politike dhe të së drejtës publike, këtë monument hijerëndë e pa dritare, të mbushur me erudicion dhe të zhveshur nga çdo zbukurim, *Princi* duket si një zbavitje pa rëndësi e një amatori të shpenguar. Në krahasim me Bodin-in këtë jurist të rreptë

plot arsyetime, këtë moralist të ngurtë plot ashpërsi biblike, këtë ndërgjegje të merakosur për problemin fetar, për sovranitetin e Shtetit dhe të individit (sipas shembullit të Platonit dhe Aristotelit) Makiaveli duket si një adhurues i ngushtë dhe cinik i Pushtetit konkret.

Pushteti konkret i ka mrekulluar gjithmonë njerëzit, më tepër sesa abstraksionet mbi Pushtetin dhe gjithmonë një libërth i zhdërvjellët, i shkruar me mjeshtëri, lexohet më me ëndje se sa një traktat i rëndë, i mbushur me dituri, por pa stil. Megjithatë, krejt ndryshe nga *Princi*, *Republika* që sot na duket një libër krejtësisht i palexueshëm, një herë e një kohë ka bërë epokë.

Botimi i këtij libri, që shquhej për erudicionin dhe etjen e pashuar intelektuale, ishte një ngjarje e rëndësishme në fundin e shekullit XVI, në mes të shkëlqimit hijerëndë të Rilindjes, grindjeve teologjike të Reformës e luftrave të përgjakshme fetare.



Është viti 1576. Para katër vjetësh ka ngjarë masakra e Shën Bartolemeut. Egërsia – makiavelike – e mjetit nuk mundi të zhdukë protestantët, disidentët e fesë së vërtetë. Madje protestantët, jo më pak se përndjekësit e tyre katolikë, nuk pranojnë që në mbretëri franceze të shemrojnë dy fe. Secila palë pret që mbreti të përqafojë çështjen e saj, çështjen e së Vërtetës. Përndryshe, nëse mbreti tradhton fenë e vërtetë, atëherë s'është veçse një tiran e si i tillë duhet të ketë kujdes, se vrasja e një tirani është diçka e ligjshme.

Të nesërmen e Shën Bartolemeut, më 1573, François Hotman, një jurist i njohur, gjermano - francez, lëshon që nga Gjeneva, qyteti i Kalvinit, një pamflet bombastik të titulluar *Franco – Gallia*. Shumë shpejt ky pamflet bëhet i famshëm. Ai serviret si një studim mbi zanafillat e mbretërisë franceze, shkruar prej një eruditi të paanshëm, një “historiani antikuar”. Sipas autorit, mbretërit e vjetër të Francës e fitonin kurorën nëpërmjet zgjedhjeve; “për t'u bërë mbretër ata zgjidheshin sipas disa ligjeve dhe kushteve të cilat ua kufizonin pushtetin dhe jo si tiranë me fuqi absolute e të pakufizuar”. Pra populli mund t'ia hiqte kurorën atij mbreti që nuk respektonte kushtet e caktuara. Një mbretëri e revokueshme nuk ishte një mbretëri absolute, por një lloj qeverisje e përzier, lloji më

i mirë i qeverisjes sipas Hotman-it, "e cila bashkonte dhe paqtonte elementët e trefishtë: mbretërorë, aristokratikë dhe popullorë" dhe ku aristokracia shërbente si një *ndërmjetëse* e lindur midis autoritetit mbretëror dhe autoritetit popullor, të cilët "prej natyre ishin armiq të njëri-tjetrit". *Franco-Gallia* (që më vonë i dha tonin shumë shkrimeve protestante e madje katolike) ishte një sulm i drejtpërdrejtë kundër epërsisë së pushtetit mbretëror. Ajo ishte një sfidë kundër veprës këmbëngulëse të juristëve borgjezë të cilët qysh prej Philippe le Bel-it, punonin në dobi të mbretit të Francës, për të ringjallur *imperium*-in e së drejtës perandorake romake – pushtetin e komandimit absolut, që s'i jep llogari kurrkujt.

Kush do të mund ta pranonte këtë kundërvënie, këtë sulm? Asokohe një parti e re, e quajtur partia e *Politikanëve*, ku shquhej figura e lartë e kancelarit Michel de l'Hopital, u nda si prej partisë katoike ashtu edhe prej partisë protestante. Kjo parti e re e pranonte çarjen e unitetit të krishterë si një fakt të kryer, e pranonte "faktin e të qenit protestant" dhe predikonte tolerancën, këtë farë të ndrojtur të lirisë së ardhshme të ndërgjegjes. Nga ana tjetër kjo parti e vendoste mbretin përmbi debatën që ishte ndezur midis katolikëve e protestanëve, nuk pranonte që ai të bëhej kryetar i ndonjë partie dhe donte të shihte tek mbreti arbitrin dhe mbrojtësin më të lartë të të gjitha kulteve. Në sytë e *Politikanëve*, një mbret i fuqishëm që mbante fort në duar pushtetin e sovranit, kundër të gjitha pengesave të fanatizmave që ndesheshin me njëri-tjetrin, ishte spiranca e vetme e shpëtimit. Kështu dhe vetëm kështu, megjithë shemrimin e feve, mund të sigurohej dhe të ruhej uniteti i kombit dhe mund të shmangej intoleranca dhe anarkia.

Në këtë kohë bashkohet me *Politikanët* edhe Jehan Bodin, profesor i së drejtës e më vonë gjykatës, besimtar i flaktë i "Zotit të madh të natyrës". Bodin-i tregohet shumë aktiv në çështjet e ndryshme publike dhe në diplomaci. Në vitin 1576, që mund të quhet viti i tij i madh, Bodin-i, shfaqet njëherësh si veprimtar i partisë dhe si filozof i saj i fuqishëm politik, si doktrinar i thekur e plot argumente. Ai dallohet edhe si njeri i veprimit: kur është deputet i Rendit të Tretë të Vermandois në Rendet e Përgjithshme të Blois, ai mbështet fort paqen fetare. Si filozof politik e doktrinar atë e shohim tek vepra e tij monumentale *Republika*, ku pranon sulmin e sfidën e një Hotmani,

protestant "monarkomak", si dhe sfidën që i kishin shpallur moralit hyjnor, "makiavelistët" e të gjitha sekteve.

* * *

Në moshën 46 vjeçare Bodini boton *Republikën*, këtë vepër që është kurorëzim i mendimit të tij. Por duhet thënë se ndërkaq emri i tij gëzonte famë midis eruditëve dhe shpirtrave kuriozë të Evropës së asaj kohe.

Dhjetë vjet më parë, më 1566, Bodini kishte hapur rrugë të reja me botimin në latinisht të librit *Metodë për të lehtësuar njohjen e historisë*. "Si të mblidhen lulet e historisë dhe si të nxirren prej tyre frytet më të ëmbla", kjo frazë përkushtuese që ai vë në krye të librit nuk mund të shprehë gjithë shtrirjen dhe rreptësinë e ideve të mendimtarit tonë të madh, paraprijësit të Monteskjësë. Në të vërtetë, siç e saktëson më tej në të njëjtin përkushtim, Bodini kërkon të gjejë një frymë ligjesh të historisë: "Historia na lejon të grumbullojmë ligjet e të vjetërve, të shpërndara andej-këndeje e të bëjmë sintezën e tyre; tek historia fshihet thelbi i së drejtës universale, sepse "përveç zakoneve të popujve, aty gjen edhe zanafillën, rritjen, funksionimin, shndërrimet dhe përfundimin e të gjitha çështjeve publike". Kjo frazë e fundit tregonte se në trurin e tij kishte nisur të shestohej *Republika*. Gjatë shtjellimit të *Metodës*, autori prekte shkarazi edhe teorinë e klimës, së cilës do t'i rikthehej me veprën e tij të madhe të vitit 1576. Siç do ta shohim më poshtë, Monteskjë do t'i japë kësaj teorie një zhvillim të bujshëm. Kapitulli i gjashtë i *Metodës*, me titull "Mbi ndërtimin e Republikave", një kapitull shumë i madh, zbulonte, ndonëse jo plotësisht, shqetësimet dhe parapëlqimet kryesore të Bodinit që do të shtjellohen me hollësi tek *Republika*.

Më 1568, filozofi i së drejtës dhe i historisë, që ishte i dhënë edhe pas filozofisë së politikës dhe i cili i kishte shprehur tashmë idetë e tij tek *Metoda*, i lë përkohësisht vendin ekonomistit, të shqetësuar për problemet e "shtrenjtimit të gjithçkaje". *Përgjigje Zotit De Malestroit* tregon se Bodini i kishte lënë prapa në këtë fushë shumë nga bashkëkohësit e tij, sepse ai e ndiente revolucionin ekonomik të shekullit XVI, e kuptonte rëndësinë e tij dhe "përmes një rreptësie të shkëlqyer logjike, jepte interpretimet e veta" (Henri Hanser).

Republika - e shkruar në gjuhë "popullore" d.m.th. në frëngjisht,

"për t'u kuptuar sa më mirë" nga të gjithë francezët e mirë, - rimerr dhe kurorëzon shumë kërkime prej eruditi, shumë lexime të një larmie të papërfytyrueshme, shumë përsiatje origjinale e të mprehta, të përziera me ca pikëpamje të çuditshme astrologjike e pitagoriane. *Republika* është sumumi juridiko-politik i shekullit (asokohe edhe "ekonomikja" bënte pjesë tek "politikja").

Pasqyra e lëndës së këtyre gjashtë librave që përfshijnë dyzet e dy kapituj mbresëlënës e shkruajues ka me se t'i hutojë edhe lexuesit më të guximshëm. Të vështirë e kanë sidomos ata që sapo kanë lexuar kapitujt therës të *Princit*. Familja, pushteti i burrit, pushteti prindëror, skllavëria, qytetari, shtetasi, i huaji, i mbrojturi, traktatet dhe besëlidhjet, princi borxhli, vasali, sovran, sovraniteti dhe shenjat e tij të vërteta; llojet e ndryshme të Republikave; monarkia tiranike, monarkia feudale, monarkia mbretërore, shteti aristokratik, shteti popullor; senati, ofiqarët, komisarët, gjykatësit, kuvendet, kolegjet, shtetet dhe bashkësitë, financat dhe monedhat; dënimet; drejtësia distributive, komutative dhe harmonike; lindja dhe zhvillimi i shtetit të begatë, e tatëpjeta dhe rrëzimi i Republikave; ndryshimet ose revolucionet që ndodhin nëpër Republika dhe mjetet për t'i parashikuar ose shmangur ato; mënyra për të pajtuar formën e Republikës me larminë e karaktereve njerëzore dhe mjeti për të njohur natyrën e popujve - në këtë libër gjen gjithçka... Madje, më tepër se gjithçka! *Republikën* mund ta quash ose jo një enciklopedi të çrregullt (ithtarët e Bodinit ngulin këmbë se ka një renditje të përkryer e të rreptë dhe ndoshta u duhet besuar), por ky libër është testamenti enciklopedik i mendjes më enciklopedike të Francës dhe të Evropës së atij shekulli, që më tepër se çdo shekull tjetër para tij i ishte kushtuar Njohjes njerëzore, me të gjitha rreziqet që kjo ndërmarrje mbartte me vete...

Nga thellësitë e këtij deti idesh, arsyesimesh, bëmash, tekstesh dhe komentesh, ngrihet e del mbi ujë një ishull qendror, i ndriçuar fort nga të gjitha anët prej një drite e cila nxjerr në pah konturet e tij të qarta prej mermeri; ky ishull është sovraniteti.

* * *

"*Republika është një qeverisje sovrane dhe e drejtë e shumë familjeve dhe e gjërave që ato kanë të përbashkëta. Po e theksojmë*

qysh në fillim këtë përkufizim, sepse me çdo punë që të merresh, pikësëpari duhet të kesh të qartë qëllimin kryesor që synon të arrish dhe vetëm pastaj duhet të kërkosh mjetet për ta arritur atë. Mirëpo përkufizimi nuk është gjë tjetër veçse shprehje e qëllimit dhe nëse ky qëllim është i pabazuar, atëherë gjithçka që do të ngrihej mbi të do të rrënohej shpejt..."

Këta rreshta të fillimit të kapitullit të parë me titull "Cili është qëllimi kryesor i Republikës së qeverisur mirë" janë karakteristikë dhe sugjerues. Ata janë karakteristikë për mënyrën e rëndë dhe didaktike të paraqitjes së lëndës nga juristi anzhevinas. Ata janë sugjerues sepse zbulojnë menjëherë pozicionimin e tij. Së pari shihet se, ashtu si autorët e lashtësisë, me termin *Republikë*, Bodini kupton atë që është publike, bashkësinë politike në përgjithësi dhe jo një formë të caktuar qeverisje që i kundërvihet Monarkisë apo Perandorisë. Po ashtu, shihet se ai operon në rrafshin e ligjshmërisë dhe jo në rrafshin e bëmës, të faktit (të cilin Makiaveli e ka idhull); bashkësia politike, tek teoria e së cilës këmbëngul Bodini, është një qeverisje e drejtë. Me këtë kuptojmë se kjo bashkësi, jo vetëm që përputhet me disa vlera morale të arsyes, të drejtësisë, të rendit, në kuptimin më të lartë, më platonik të kësaj fjale ("e renditur mirë" është një shprehje shumë e dashur për Bodinin), por se ajo ka si qëllim të saj, zbatimin e këtyre vlerave dhe këtu nuk bëhet fjalë thjesht për një zbatim material, lëndor të tyre; kjo nuk është veçse një fazë e parë.

Ne "do të synojmë edhe më lart se lumturia", thotë Bodini. Pastaj shihet se familja ("*le mesnage*") zë vendin e nderit : ajo është zanafilla, ajo është qeliza mëmë, figura dhe shëmbëlltyra e bashkësisë politike, të renditur mirë. Në fund, shihet se fuqia sovrane vështrohet si diçka e pandarë prej nocionit të bashkësisë politike.

"Ashtu si karkasa prej druri pa bashin, kiçin dhe direkët nuk është anije, ashtu edhe Republika pa fuqinë sovrane që bashkon të gjitha gjymtyrët dhe pjesët e tyre dhe të gjitha familjet e kolegjet në një trup të vetëm, nuk është Republikë". Kur ai merret me çështjen e sovranitetit, të cilin juristët romakë e nderonin shumë (duke e quajtur *majestas*), forca e tij dialektike bëhet e pakapërcueshme. Këtu ai ndihet si peshku në ujë, ky është çifligu i tij i përjetshëm. Sa i lartë që tregohet kur vëren se "është e nevojshme të përkufizohet qartë termi

sovrانيتet” sepse asnjë jurist apo filozof politik s’e ka përcaktuar ende qartë, ndonëse bëhet fjalë për pikën kyçe dhe më të domosdoshme kur trajtohen çështjet e Republikës! Me jo më pak përbuzje ai vë në dukje se askush para tij nuk ka ditur të saktësojë me rreptësi tiparet e vërteta të sovranitetit, ato që u lejojnë shtetasve të njohin titullarin e vërtetë që e ushtron këtë sovranitet.

Sovraniteti është ajo forcë kohezioni dhe bashkimi e bashkësisë politike, pa të cilin kjo do të ndahej. Sovraniteti kristalizon atë këmbim të ndërsjellë “urdhërash dhe bindjesh” që natyra e gjërave i imponon çdo grupi shoqëror që do të jetojë. Sovraniteti është “fuqia absolute dhe e përhershme e një Republike”.

Duke qenë i përhershëm, sovraniteti është njëherësh edhe absolut. “Duhet që ata që janë sovranë të mos urdhërohen kurrësi prej dikujt tjetër dhe të kenë mundësinë të nxjerrin ligje ose të shfuqizojnë ligjet e padobishme për t’i zëvendësuar me të tjera. Prandaj ligji thotë se “princi zotëron pushtet absolut që qëndron përmbi ligjet”. “Prandaj ligji thotë se princi është absolut...”. Princi është sovran e nuk mund t’i nënshtrohet ligjeve të paraardhësve të tij dhe as vetë ligjeve të nxjerra prej tij; “princit nuk mund t’i lidhen duart”.

“Për këtë arsye, në fund të urdhëresave e të dekreteve princërore shohim të shkruhen këto fjalë: *sepse dëshira jonë është, që ligjet e princit Sovran, mbi cilatdo arsye të shëndosha e të mira që të mbështeten, të mos varen prej askujt tjetër, përveçse vullnetit të tij të lirë*”.

Pikërisht kjo cilësi për të nxjerrë e për të shfuqizuar ligje është shenja, është treguesi i parë dhe më i rëndësishëm i sovranitetit: “Treguesi i parë i sovranitetit të princit është tagri që ai ka për të nxjerrë ligje për të gjithë në përgjithësi dhe për secilin në veçanti... *pa marrë më parë pëlqimin e kujtdoqoftë (as më të madh, as të së njëjtës shkallë dhe as më të vogël se vetja)*; sepse nëse princi do të ishte i detyruar të nxirrte ligje vetëm me pëlqimin e një më të madhi se vetja atëherë do të ishte një shtetas i mirëfilltë, nëse do t’i duhej të merrte më parë pëlqimin e dikujt që do të ishte i së njëjtës shkallë me të atëherë do të kishte një të dytë si vetja; nëse do të duhej të merrte pëlqimin e senatit ose të popullit atëherë nuk do të ishte më sovran”. Po përse i përket zakoneve? “Ligji mund t’i shfuqizojë zakonet

dhe zakonet nuk mund të vihen përmbi ligjin”.

Të gjitha shenjat, të gjithë treguesit e tjerë të sovranitetit, rrjedhin prej këtij treguesi të parë aq sa, pa u gabuar, mund të themi se ky është i vetmi tregues i sovranitetit. Të shpallësh luftë e të bësh paqe; të emërosh ofiqarët kryesorë, të japësh gjykimin e fundit; “të falësh të dënuarit duke u vendosur përmbi vendimet e gjykatave dhe përmbi ashpërsinë e ligjeve”, të nxjerrësh monedha, të mbledhësh taksa: të gjithë këta janë tregues të vërtetë të sovranitetit, që rrjedhin prej asaj fuqie të çmueshme që përmendëm, prej atij monopoli për të nxjerrë e shfuqizuar ligje, monopol që e rivendikojnë me aq xhelozë.

* * *

Çdo teori e sovranitetit, sado jashtë kohe që të duket në pikëpamje juridike, sado e shkëputur që të duket nga aksidentet dhe ambiciet e pushtetit konkret, nuk mund të mos përmbajë disa prapamendime politike, nuk është më pak e paracaktuar që të prodhojë rezonanca të thella politike. Teorikisht, sipas Bodinit, sovraniteti mund t’i përkasë një shumice (rasti i demokracisë), një pakice (rasti i aristokracisë), ose një njeriu të vetëm (rasti i monarkisë). Megjithatë – edhe para se Bodini të na japë arsyet se përse parapëlqen monarkinë – teoria e tij në vetvete, pra sovraniteti *in abstracto*, punon tashmë për mbretin e Francës. Kjo teori rimerr dhe i jep dorën e fundit përpjekjes këmbëngulëse të juristëve të vjetër. Themi kështu sepse ajo i jep dërmën feudalizmit, ajo e përjashton teorinë konkurruese të qeverisjes së përzier, të cilën shkrimtarët protestantë donin ta bënin një makinë lufte kundër monarkisë:

Feudalizmi, kjo kaskadë sovranitetesh dhe nderesh, lidhesh hierarkike vetjake e copëtimesh të pafund të autoritetit publik, kjo kaskadë pështjellimesh të pushteteve publike e private, bëhej pluhur e hi nën goditjen e këtij sovraniteti absolut, të armatosur me monopolin e nxjerrjes e të shfuqizimit të ligjeve. Bodini i binte kambanës së vdekjes së monarkisë aristokratike franceze të përshkruar prej Makiavelit, e cila përbëhej nga një mbret dhe disa feudalë të mëdhenj, të cilët gëzonin të drejtën të sundonin përkrah tij, ngaqë nxirrnin prej thellësive të vjetërsisë së racës së tyre një titull pushteti, që nuk varej prej vullnetit mbretëror. Teoria e tij e sovranitetit ishte në të njëjtën

kohë edhe kambana e vdekjes të të gjitha pretendimeve papnore (në aspektin lëndor) e perandorake mbi mbretërinë e Francës.

Sovrani është mbreti i Francës; me përkufizim, sovran quhet veç ai që nuk varet aspak nga tjetri, as nga Papa, as nga Perandori; ai që varet vetëm nga vetvetja; ai që nuk ka asnjë lidhje vetjake nënshtrimi me dikë tjetër, ai pushteti i të cilit nuk është as i përkohshëm, as i deleguar dhe që nuk njih asnjë pushtet tjetër mbi tokë. Kështu sovraniteti, ndërsa thyehte unazat e feudalizmit, e këtij “zinxhiri të çeliktë” (i cili në kohën e vet pati lejuar që të shmangej ndarja sociale), bëhet këtej e tutje garant i pavarësisë kombëtare.

Qeverisja e përzier: sipas kësaj teorie të lashtë të Platonit, Aristotelit, Polibit e Ciceronit, të rimarrë prej Makiavelit në *Diskutimet* e tij, krahas tri formave apo llojeve klasike të qeverisjes (demokracisë, aristokracisë e monarkisë) ekzistonte edhe një lloj tjetër i katërt që merrej nga përzierja e tyre. Madje kjo qeverisje quhej më e mira. E kemi parë se si, më 1573, François Hotman e ngrinte në qiell këtë lloj qeverisje dhe dihet se përse.

Këtë e di edhe Bodini. Ai dallon në të një nga ato teori tinzare me anë të të cilave protestanti Hotman dhe shkrimtarët e tjerë të të njëjtit kallëp përpiqen “të ngrejne shtetasit kundër Princërve të tyre të natyrshëm, duke i hapur kësaj dyert një anarkie që është më e keqe edhe se tiranitë më të egra të botës”. (Nga parathënia e *Republikës* ku Bodini i drejtohet zotit De Pibrac, autor i veprës *Katërvargshet morale*). Me një ton të prerë prej dijetari Bodini i vë pikat mbi “i”: “Kanë dashur të thonë e të shkruajnë se Shteti i Francës... u përbëka prej tri republikash dhe se Parlamenti i Parisit qenka njëra prej tyre – apo forma e Aristokracisë, tri Rendet qenkan forma e dytë – apo e Demokracisë dhe mbreti qenka forma e tretë – apo forma e Rendit mbretëror: ky është jo vetëm një opinion absurd, por edhe kapital. Sepse është krim dhe fyerje kundër mbretit që shtetasit të bëhen shokë të Princit Sovran”. Këtu “opinion kapital” do të thotë që meriton dënimin kapital, humbjen e kokës; shihet se “Bodini babaxhan”, siç e quanin nganjëherë, nuk bënte shaka kur ishte fjala për doktrinat e Shtetit. Pretenca e tij kundër këtyre “absurditeteve të papajtueshme me sovranitetin absolut, të cilat janë kundër ligjeve dhe arsyes së natyrës” është një pretendencë e gjerë dhe dërrmuese. A nuk pretendojnë këto absurditete që të “luajnë lojën e sovranitetit” me dy apo tri pjesë,

por me arbitra të ndryshëm: një herë populli, një herë feudalët e mëdhenj e njëherë mbreti? Bodini e sheh të pamundur ndarjen e sovranitetit duke ndërtuar një republikë “aristokratike, mbretërore e popullore njëherësh” e cila s’do të mund të ishte gjë tjetër veçse një përbindësh i paparë ndonjëherë mbi faqe të dheut e madje që nuk mund të përfytyrohej:

Duhet që shenjat e sovranitetit të jenë të pandashme. Përveç atij që do të ketë fuqinë për të nxjerrë ligje për të gjithë, pra për të urdhëruar ose ndaluar atë ç’ka ai dëshiron, askush tjetër nuk duhet të ketë të drejtë që të apelojë apo të kundërshtojë urdhërat e tij të shkruara: mbajtësi i sovranitetit do t’ua ndalojë të tjerëve që të shpallin luftë, të bëjnë paqe, të mbledhin taksa, të lidhin aleanca apo të nderojnë dikë pa lejen e tij... sepse përndryshe, njerëzit do të vazhdonin të rroknin armët, derisa të arrihej që sovraniteti të mbetej në dorën e një princi, apo të pjesës më të vogël të popullit, apo të gjithë popullit... Për shembull... mbreti dhe fisnikëria e Danimarkës e ndanë mes tyre sovranitetin, por qysh atëherë kjo republikë nuk gjeti më qetësi... madje atë më tepër mund ta quanin një paçavure të republikës sesa një republikë të mirëfilltë. Siç thoshte Herodoti ka tri lloje republikash, kurse të tjerat nuk mund t’i quash republika, por paçavure republikash, ku nuk pushojnë së fryri erërat e kryengritjeve civile që vazhdojnë deri kur sovraniteti të përfundojë i tëri ose në duart e njerit, ose të tjetrit.

Pra çështja është e qartë: republika e përzier nuk është veçse një republikë e shfytyruar, një regjim dobiç e i rremë, një vatër përçarjesh që do të vazhdojë të jetë e tillë, derisa sovraniteti i cunguar, i torturuar, të shkojë në duart e një titullari të përcaktuar qartë. Pyetjes që bëhet në vetë titullin e librit të dytë: *Mbi të gjitha llojet e Republikave në përgjithësi dhe a ka më tepër se tri të tilla?* Bodini i përgjigjet me një “jo” të prerë e fitimtare. Në përgjigjen e tij prej fitimtari dallojmë kënaqësinë e juristit të shkathët dhe të qytetarit

të mirë, që ia doli mbanë të shkatërrojë një doktrinë të rrezikshme, e cila në dukje paraqitet sikur është në të mirë të fisnikëve ose të popullit, por në të vërtetë sjell anarkinë dhe e bën mbretin e Francës një "gjykatës të thjeshtë mbretëror" e jo një princ Sovran.

* * *

Përse, midis tri formave të mundshme të republikës, Bodini parapëlqen monarkinë dhe çështje në të vërtetë kjo monarki që ai parapëlqen?

Ai parapëlqen monarkinë – pra siç thamë atë formë republike ku sovraniteti absolut "gjen strehë tek një princ i vetëm" – për disa arsye themelore prej të cilave më të rëndësishmet janë këto:

Arsyeja e parë është se monarkia është regjimi më i natyrshëm ("të gjitha ligjet e natyrës na shpjen tek monarkia"). Familja, shëmbëllyra e republikës, ka vetëm një të parë. Qielli ka vetëm një diell. Bota ka vetëm një Zot sovran. "Po ashtu shohim se të gjithë popujt mbi dhe, sado të lashtë qofshin dhe kur udhëhiqeshin nga një dritë natyrore, nuk kishin veçse një formë republike, monarkinë. Të tillë ishin asirianët, persët, egjiptianët, indianët, partët, maqedonasit, keltët, galët, skithët, arabët, turqit, rusët, tartarët, polakët, danezët, spanjollët, anglezët, afrikanët..." Kështu lexuesi, në mos qoftë i bindur, të paktën është i dërrmuar me argumente.

Arsyeja e dytë e parapëlqimit sigurisht që ka më tepër vlerë në sytë e teoricienëve të pasionuar pas "pushtetit sovran". S'ka dyshim se teorikisht sovraniteti "mund t'i takojë" jo vetëm një princi, por edhe një shumice (popullit), edhe një pakice (aristokracisë). Por në praktikë ky sovranitet absolut, me shenjat e tij dalluese e të pandashme, gjen një organ të denjë për të, gjen një mbështetje të fortë e një garanci jetëgjatë, vetëm tek monarkia:

Por, të thuash të vërtetën, pika kryesore e republikës, që është e drejta e sovranitetit, nuk mund të ekzistojë veçse në formën e monarkisë, sepse vetëm një njeri i vetëm mund të jetë me të vërtetë sovran. Nëse janë dy, tre apo më shumë veta, atëherë asnjëri prej tyre nuk është sovran, sepse asnjëri nuk mund të japë apo të marrë ligje prej shokut të tij.

E si mund të përfytyrohet që një organ prej shumë zotërinjsh, apo një popull i tërë të ketë sovranitet, kur nuk ka *një kryetar me fuqi sovrane që t'i bashkojë ata me njëri-tjetrin?*

Arsyeja e tretë e parapëlqimit është se zgjedhja e njerëzve kompetentë – duke folur me terma modernë - sigurohet më mirë në monarki:

...njerëzit e urtë e të virtytshëm janë të paktë, kështu që shpesh pjesa më e shëndoshë dhe më e mirë e popullit është e shtrënguar të kërruset nën peshën e pjesës më të madhe, ndaj oreksit të një tribuni apo të një oratori të pacipë. Por monarku sovran mund të bashkohet me pjesën më të shëndoshë e më të paktë e të zgjedhë atje njerëzit e urtë për t'i pasur si këshilltarë në punët e Shtetit – kurse nevoja e detyron Shtetin popullor ose aristokratik që të pranojë si këshilltarë... njerëzit e urtë e të çmendur së bashku.

Por kjo monarki që parapëlqen Bodini, nuk është çdo lloj monarkie. As që bëhet fjalë për shembull për monarkinë *tiranike*, atë "ku monarku, duke përbuzur ligjet e natyrës, i keqtrajton njerëzit e lirë sikur këta të ishin skllëvër dhe i shpërdoron pasuritë e shtetasve sikur këto të ishin të tijat". Sepse, qysh prej Platonit e Aristotelit, urrejta ndaj tiranëve është shumë e thellë, ajo është bërë një klauzolë stili e letërsisë politike (ndonëse është për të ardhur keq për ekzistencën e *Princit*, kësaj broshure të tiranisë, të dinakërive të tiranëve, të cilat Makiaveli i ka kërkuar anekënd Italisë për t'i derdhur si një helm i ëmbël në librin e tij... – shkruan Bodini). Sepse përmbi ligjet e sovranit, Bodini ashtu si dhe stoikët, si Shën Thoma d'Akuini e shenjtorët e krishterë, *vë ligjet e natyrës* të cilat janë pasqyrim i arsyes hyjnore, "pra të gjithë princët e tokës janë subjekte të këtyre ligjeve, u nënshtrohen atyre dhe nuk kanë forcë t'u kundërvihen, nëse nuk duan të quhen dhunues të pushtetit hyjnor".

Ndërmjet ligjeve të natyrës, nga më kryesorët është

respektimi i lirisë "natyrore" të shtetasve dhe i pronës së tyre. Monarkia që predikon juristi anzhevinas është *monarkia mbretërore ose e ligjshme*, siç e quan ai, ajo ku shtetasit i binden ligjeve të monarkut dhe monarku i bindet ligjeve të natyrës, që janë *liria natyrore* dhe prona e shtetasve". Mbreti në veprimet e veta udhëhiqet nga drejtësia natyrore "që lind dhe që shihet e qartë dhe e ndritshme si drita e diellit".

Kjo nuk është e gjitha. Kjo monarki mbretërore e ligjshme mund të qeveriset në shumë mënyra. Sepse, nëse sovraniteti absolut e i pandashëm sigurisht që nuk pranon asnjë sovranitet "të përzier", ushtrimi i këtij sovraniteti, d.m.th. qeverisja, pranon kombinime të ndryshme. (Bodini është i pari që bën dallimin midis sovranitetit "e qeverisjes", dallim që më vonë do ta rimarrë Rusoi).

Monarkia e ligjshme qeveriset në mënyrë popullore atëherë kur princi shpërndan vende pune e bën favore pa anuar nga ndonjëri, "pa marrë parasysh sojin, pasurinë apo virtytet e shtetasve të tij". Një rrafshim i tillë gjithsesi e lëndon Bodinin, i cili parapëlqen monarkinë e qeverisur aristokratikisht, atë monarki ku merren në konsideratë personat, meritat dhe pasuritë e tyre: pra ku shpërndahen vende pune e bëhen favore "për fisnikët, apo për më të virtytshmit, apo për më të pasurit." Por qeverisja e vërtetë mbretërore të cilën Bodini e trajton gjithë pekule, është një qeverisje harmonike.

Pra duhet që një mbret i urtë të qeverisë mbretërinë e tij në mënyrë harmonike, duke shkartinur butë-butë fisnikët dhe harbutët, të pasurit dhe të varfërit e këtë ta bëjë me një fshehtësi të këndshme, në mënyrë të atillë që fisnikët të kenë disa përparësira para harbutëve, sepse është plotësisht e arsyeshme që një burrë fisnik, që shkëlqen në mbajtjen e armëve ose në fushën e ligjeve të parapëlqehet para një harbuti në ato vende pune që kanë të bëjnë me drejtësinë ose me luftën; sepse është plotësisht e arsyeshme që një i pasur, që në gjithçka tjetër barazohet me të varfërin, të parapëlqehet për t'u

1) Duket se për Bodinin, Ligjet themelore, këto ligje të famshme të Mbretërisë, janë pjesë e kësaj drejtësie natyrore, e këtyre ligjeve të natyrës.

zgjedhur në parlament, që është më tepër një vend nderi sesa pune; ndërkaq edhe i varfëri duhet të ketë mundësinë që të zërë më shumë vende pune që më tepër ofrojnë përfitime se sa nderi. Kështu të dyja palët do të mbeten të kënaqura...

Me këtë sistem të rregulluar kaq mjeshtërisht, ku mund të pikasësh lehtë frymën e Aristotelit, jemi larg, shumë larg despotizmit të thjeshtë allaturka, apo tiranisë spektakolare allaitaliane. Ky sigurisht që është një sovranitet absolut, i pandashëm, "i thjeshtë", krejt i kundërt me "sovranitetin e përzier", por nuk është kurrsesi sovranitet pa kufi, pa caqe morale. Natyrisht që kemi të bëjmë me një monarki absolute, por kurrsesi me një monarki arbitrare. Kjo është një monarki që pranon, madje që kërkon një këshill të përhershëm, të quajtur *Senat* apo *Parlament*, si dhe organe këshillimore periodike të quajtura Rende të Përgjithshme (veç për gjithë Francën e veç për krahinat). Kjo është një monarki që përshtatet, madje edhe që pasurohet me organizma shoqërore, me korporata, kolegje e bashkësi të ndryshme, me lloj-lloj shoqatash të ndërmjetme midis Shtetit e shtetasve, të cilat mund t'i krahasosh me ca nyje të forta që shtrëngojnë dhe përforcojnë zinxhirin social.

Por regjimi duhet të jetë monarkik, ku asnjëra nga këto shoqata, apo shoqëria "të pjesshme", të mos mund të ekzistojë pa lejen e sovranit dhe të mos mund të cënojë sadopak autoritetin e tij; ku as *Senati* dhe as *Rendet* e Përgjithshme, këto organe këshillimore, të mos mund të përvetësojnë të drejtën e marrjes së vendimeve, e drejtë që mbetet monopol i sovranit. Përndryshe – bërtet kërcënueshëm Bodini - kjo do të ishte një "kthim prapa", një përmbysje e sovranitetit, e *Majestas*, "që është aq i lartë e i shenjtë".

Ky sovranitet është i shenjtë sidomos e kryesisht, në mos po tërësisht, atëherë kur mishërohet tek figura e mbretit, e monarkut, tek ky lloj princi sovran para të cilit juristi anzhevinas rrëzon çdo idhull dhe statujën e të cilit e gdhend me shumë dashuri e nderim. Në pasazhin e mëposhtëm të *Republikës*, një shekull para Bosye-së, dallohen lehtësisht ngjyrimet e një "feje mbretërore".

Përderisa pas Zotit, nuk ka gjë më të madhe mbi dhe se sa princët sovranë, e përderisa ata janë

vendosur prej Zotit si lejtnantë për të komanduar njerëzit e tjerë, atëherë duhet bërë shumë kujdes që të respektohet e nderohet madhështia e tyre me bindje të plotë, që të ndjehet e flitet për ta gjithë nderim, sepse kush përbuz princin e vet sovran, shëmbëlltyrën e Zotit mbi dhe, ai në të vërtetë përbuz vetë Zotin.

* * *

Republika u përkthye thujse në të gjitha gjuhët e Evropës. Më 1580, doli botimi i pestë i saj. Për ta përhapur më gjerësisht në qarqet e dijetarëve evropianë, Bodini iu desh t'i bënte veprës një përshtatje në latinisht. Gjatë një qëndrimi në Londër, - ku mbretëresha e Anglisë e cilësoi me humor si "badin" (në frëngjisht - hokatar) – ai mundi të vërë re se ç'famë gëzonte vepra e tij. Eruditët e kohës e sulmuan me tërbim ose e ngritën në qiell. Ata të shekullit tjetër, diskutonin plot adhurim për *Republikën* (Bodini, i cili vdiq më 1596, përshëndeti tek Henriku IV mbretin "rimëkëmbës"). Le të ruajmë për Bodinin, – do të thoshte Bayle – kujtimin e një gjeniu e dijetari të madh që na dha një libër të mrekullueshëm. Ndërsa Naudé, duke humbur çdo gjakftohtësi, do të kalonte edhe caqet e një entuziazmi të lejuar:

Zhan Bodini, para të cilit përkulen të gjithë ata që kanë botuar ndonjë libër për Republikën..., duke qenë prej natyre gjeni i madh e i palodhur e duke selitur, përmes një studimi këmbëngulës, një erudicion të pashtershëm e një gjykim të shkëlqyer..., ngadhnjen mbi vështirësitë e pothuaj të gjitha gjuhëve e shkencave... Ai qe feniks i shekullit të vet... Përsa i takon *Republikës*, duhet të pranojmë se është një vepër e përpiluar me gjenialitet, e shkruar me art dhe me gjykime të përsosura dhe kushdo që do të largohej prej tyre, s'do të bënte gjë tjetër veçse do t'i binte murit me kokë.

Montenji, në *Esetë* e tij, shkruan më i përmbajtur se Bodini "është një autor i mirë i kohës, që jep shumë më tepër gjykime se

gjithë llumi i kalemxhinjve të shekullit të tij dhe që meriton të studiohet e të merret në konsideratë".

Këtë bëmë edhe ne, duke i bërë homazhin e duhur një njeriu dhe një veprë, që duke qenë të famshëm në kohën e vet, sot janë thujse të harruar e krejt të panjohur për publikun e gjerë! Ky homazh imponohej, sepse pikërisht prej këtij njeriu e prej kësaj veprë na ka ardhur nocioni i *sovrانيتit*, i atij sovraniteti që – nën Regjimin e vjetër ashtu si edhe nën regjimet e sotme, në kohët e Absolutizmit monarkik, ashtu si edhe në kohët e Absolutizmit demokratik – do të bëhej nocioni qendror i shkencës politike dhe i së Drejtës publike. Sovraniteti sipas Bodinit, është një "bllok mermeri që nuk mund të copëtohet" (Fournol), një statujë vigane e një perëndeshe të ashpër e të bukur në abstraksionin e vet, sipas mënyrës së *Bukurisë* së Bodëlerit:

Jam e bukur, o vdekatarë, si një ëndërr e gurtë...

Sovraniteti është një figurë e lartë dhe e shenjtëruar, një figurë ekzigjente, që qëndron përmbi gjithë të tjerat, e kurorëzuar me një aureolë verbuese dhe që sundon mbi njerëzit, mbi këtë racë anarkistësh, për të mirën e tyre...

KAPITULLI I TRETË

“LEVIATAN”

THOMAS HOBBS

1651

“Leviatani është një mit, është zhvendosja e një argumenti abstrakt në botën e përfytyrimit.”

Oakeshott

Shekulli XVII, që shpesh cilësohet si shekulli i autoritetit, andej nga mesi i vet, mori papritur një kthesë tragjike për mbretërit e plotfuqishëm. Më 1648 në Francë shpërtheu trazira e Frondës. Asokohe sapo kishte mbaruar lufta tridhjetë vjeçare; Luigji XIV ishte ende i mitur dhe kishte si regjente Anën e Austrisë. Kjo trazirë vuri në pikëpyetje punën e madhe që kishte bërë kardinali Risheljë për vendosjen e rendit dhe përligji mosbesimin që ai kishte treguar ndaj “Shoqërive” gjyqësore. Siç shkruan Michelet, “Fronda” që e mori emrin prej një lodre fëmijësh, i ngjante vërtet një lufte fëmijësh. Parlamenti u armatos e ngriti krye kundër autoritetit mbretëror, pikërisht kundër atij autoriteti prej të cilit ishte krijuar. Parlamenti përvetësoi pushtetin e

Rendeve të Përgjithshme dhe pretendoi të ishte përfaqësuesi i kombit, në një kohë kur kombi as që e dinte fare që ky parlament ekzistonte. Ishte koha kur parlamenti i Anglisë, një parlament i mirëfilltë në kuptimin politik të fjalës, i priste kryet mbretit.

Viti 1649. Një kokë mbreti e prerë! O Zot, ç’zezonë që ngjau kështu! Si nuk ra ndonjë zjarr prej qiellit që t’i zhdukte fajtorët nga faqja e dheut?! Qyshse ra nga duart e forta e të shkathëta të Tudorëve tek duart e ngathëta e të dridhura të Stjuartëve, Anglia njohu veç ngërçe. Pezmit të pasioneve politike i shtohet pezmi i përçarjeve fetare - përçarje midis protestantëve dhe katolikëve, përçarje midis protestantëve anglikanë dhe disidentëve (apo puritanëve). E gjitha kjo krijonte një lëmsh që mund të merrte flakë sa të hapje e të mbyllje sytë. Më 1642 nisi lufta e armatosur midis Çarlit I Stjuart dhe Parlamentit, ku shumicën e kishin puritanët. Pas shumë peripecive, mbreti u mund prej ushtrisë parlamentare të Kromuellit dhe më në fund u ekzekutua.

Viti 1651. Anglia bëhet Republikë (Commonwealth) nën drejtimin e Kromuellit. Në këtë kohë në Londër botohet një libër me një titull të çuditshëm: *Leviatani ose lënda, forma dhe fuqia e një Shteti kishtar e civil*. “Leviatani” është një përbindësh biblik, një lloj hipopotami i stërmadh për të cilin flet libri i Jobit, ku thuhet se “nuk ka fuqi mbi dhe, që mund të krahasohet me të”.

Jo më pak e çuditshme është ballina që zbukuron librin. Në të paraqitet një vigan me kurorë, gjysma e trupit të të cilit ngrihet sipër disa kollonave që sundojnë një peizazh me fusha, pyje dhe kështjella. Këto ndodhen para një qyteti madhështor. Viganit është i zeshkët, flokëgjatë e mustaqelli. Ka një vështrim të ngulët, depërtues dhe buzëqesh paksa me qesëndi (disa duan të thonë se i ngjan Kromuellit). Ato pjesë të trupit që i duken, pra busti dhe krahët, janë të përbëra nga mijëra individë të vegjël, të rrasur e të plasur pas njëri tjetrit. Në dorën e djathtë mban një shpatë, të vendosur sipër fushës dhe qytetit; në dorën e majtë mban një shkop peshkopi. Pak më poshtë, duke vënë në suazë titullin e veprës, janë vendosur dy seri emblemash. Njëra ka të bëjë me anën lëndore ose luftarake, kurse tjetra me anën shpirtërore ose kishtarë. Të dy seritë e emblemave gjenden përballë njëra-tjetrës e kontrastojnë fort mes tyre; një fortesë dhe një katedrale; një kurorë dhe një mitër, një top me

rrufetë e çkishërimit; një betejë kuajsh të ngritur qirithi dhe një konsil priftërinjsh, të veshur me rroba të gjata...

Kemi të bëjmë me një rebus. Cili është kuptimi i këtij rebusi? Autori nis të na e tregojë në hyrje të veprës:

... Duke u nisur nga njeriu... arti mund të krijojë një kafshë artificiale. Për më tepër arti mund të imitojë njeriun, këtë kryevepër të natyrës. Sepse është me të vërtetë një vepër arti edhe ky *Leviatan* i stërmadh që quhet dukuri publike apo Shtet (*Commonwealth*), që në latinisht e quajnë *civitas*. Shteti s'është gjë tjetër veçse një njeri artificial, ndonëse ka trup dhe forcë shumë më të madhe se sa ajo e njeriut natyror, për ruajtjen dhe mbrojtjen e të cilit është krijuar. *Sovraniteti* është shpirti i tij artificial që i jep jetë dhe lëvizje gjithë trupit... *Shpërblimi* dhe *ndëshkimi*... janë nervat e tij. *Pronat* dhe *pasuritë* e të gjithë individëve përbëjnë *forcën* e tij. Shteti ka për *detyrë* shpëtimin e popullit apo *salus populi*... *Drejtësia* dhe *ligjet* janë *arsyeja* dhe *vullneti* i tij. *Harmonia* është *shëndeti*, *kryengritja* është *sëmundja*, kurse *lufta civile* është *vdekja* e tij. Më në fund, *marrëveshjet* dhe *kontratat* që shpunë në ngjizjen, në montimin dhe bashkimin e pjesëve të veçanta të këtij trupi politik, i ngajnë shprehjes *kështu u bëftë* që shqiptoi Zoti kur krijoi njeriun.

* * *

Autori i këtij libri të çuditshëm është Thomas Hobbes (Tomas Hobs). Ai është edhe vetë një njeri i çuditshëm, një prej atyre intelektualëve të mëdhenj që lindin dy apo tri herë në shekull.

Tomas Hobsi u lind më 1588. E ëma kishte qëlluar shumë e ndjeshme. Atë e shqetësonin shumë alarmet që ngriheshin në opinionin publik anglez për shkak të përgatitjeve të mëdha për luftë të Filipit II të Spanjës kundër Elisabetës, mbretëreshës heretike ("Armada e pamposhtur"). Vetë Hobsi e shpjegonte karakterin e tij të trembur me faktin se ishte lindur shtatanik. I pëlqente të thoshte se

ai dhe frika ishin binjakë me njëri-tjetrin. Fati e solli që të jetonte në një periudhë të historisë angleze që nuk ishte aspak e volitshme për një njeri të prirur pas qetësisë e paqes, të cilin e trembnin lehtësisht edhe lugetërit e jo më njerëzit vërtet të egër të asaj kohe të trazuar. Qysh në rini Hobsi tmerrohej, jo vetëm prej skolastikës mesjetare, por edhe prej diskutimeve të pafundme politiko-fetare që asokohe ishin në modë e që vlonin ngado, sidomos në Universitet. Atje diskutohej për monarkinë, për interpretimin e Biblës dhe për të drejtat e ndërgjegjes individuale. Sipas Hobsit këto diskutime e dobësonin Anglinë, gërryenin themelet e pushtetit dhe përgatitnin luftën civile.

Kur më 1640 u duk se kjo luftë ishte fare afër, Hobsin e zuri frika. Duke qenë mësues në familjen fisnike të Kavendishëve e duke iu trembur pasojave që mund të kishte një nga shkrimet e tij politike (*De corpore politico*), shkrim që atëherë qarkullonte në dorë, Hobsi ia mbathi për në Paris. Këtu, gjatë një mërgimi mëse njëmbëdhjetëvjeçar, gjatë të cilit pati diskutime të ashpra me Dekartin dhe i dha mësimë matematike Karlit II (nga 1646 deri më 1648). Hobsi botoi *De Cive-n* e përgatiti *Leviatani-n*. *De Cive (Mbi Qytetarin)* përmbante thelbin e doktrinës së tij politike. Pa u hequr si modest, Hobsi e vlerësonte shumë këtë vepër. Për të ajo shënonte fillimin e "filozofisë civile", pra të filozofisë politike.

Për të shkruar *De Cive-n*, Hobsi ndërpreu një plan ambicioz kërkimesh e punësh intelektuale, ndonëse ky plan nuk ishte aspak përmbi forcat e mendjes së tij të rrallë. Kur në moshën dyzetvjeçare zbuloi gjeometrinë e Euklidit, atëherë nisi të meditojë vetëm mbi këtë bazë. Kështu shetoi një sistem tërësisht të rreptë, të mbyllur nga çdo anë, që shpjegonte gjithçka duke u nisur prej një fillese të vetme, prej lëvizjes: me të shpjegonte edhe botën psikologjike, edhe botën morale, edhe botën politike e atë fizike. Aksi racionalist e materialist i mendimit të Hobsit, nuk kalonte nga Platoni e Aristoteli, por nga Demokriti, Epikuri dhe sofistët grekë, armiq të Sokratit. Atij i kishin lënë mbresa të thella zbulimet mbi botën dhe natyrën, të bëra prej bashkëkohësve të tij, Galileut dhe Harvejit. Dy shekuj para Comte-it, autori ynë është një pozitivist, një "teoricien i thellë i njohjes shkencore", i cili (në kapitullin IX të *Leviatani*), propozon një klasifikim origjinal të shkencave.

Leviatani është sinteza e hobizmit. Ai është fryti i një

ndërthurje të çuditshme të një mendje të fuqishme e të rreptë, fanatikisht mekanike, me ankthin e një zemre të trembur, të etur për paqen e vet e paqen e gjithë vendit. Nëse, aty-këtu, papritmas shfaqen depërtime të skolasikës, teologjisë, madje demonologjisë (gjë e zakonshme për mesjetën), ato kurrësi nuk arrijnë të thyejnë atë linjë intelektuale mbresëlënëse të "këtij libri të shkëlqyer... origjinal e krijues...", të njërës prej Biblave të Anglisë..., të këtij thesari të urtësisë morale e politike" (Graham), - "të kryeveprës më të madhe (e mbase të vetme) të filozofisë politike që është shkruar ndonjëherë në anglisht" (Oakeshott).

* * *

Në hyrje të librit autori vazhdon të na shpjegojë se ç'është *Leviatani* : Në përshkrimin e natyrës së këtij njeriu artificial, do të doja të veçoja, - së pari, lëndën prej së cilës ai është i përbërë, si dhe krijuesin e tij. Të dy këta kanë të njëjtin emër: njeri. Së dyti, do të doja të zhbiriloja se *si* u krijua ky njeri i stërmadh artificial, përmes *ç'pakti*, përmes *ç'marrëveshje*; cilat janë tagret dhe pushteti i tij... prej sovrani, kush e *mbron* e kush e *prish* atë? Së treti ç'është *Shteti i krishterë*? Dhe së fundmi, ç'është *Mbretëria e Territ*?

Le të përmbledhim – me të gjitha rreziqet e një shtrembërimi e thjeshtimi shpërdorues që mund të përmbajë kjo fjalë në rastin e një veprë të tillë, - le të përmbledhim pra shtjellimet e autorit të shkruara në një anglishte të kursyer, të një force dhe pasurie për t'u pasur zili. Për ne bëhet fjalë që të ndjekim një shtjellim të rreptë dialektik, i cili na shpie nga njerëzit natyrorë tek njeriu artificial, tek Shteti Leviatan.

Njerëzit natyrorë

Në zanafillë të gjithçkaje është lëvizja. Njeriu është një mekanizëm. Nga lëvizja lind ndijimi. Ëndja apo dëshira, neveria apo urrejtja është një fillësë e vogël e lëvizjes, një *përpyekje* drejt diçkaje apo larg diçkaje. Qëllimi i ëndjes apo i dëshirës është e mira. Qëllimi i neverisë apo urrejtjes është e keqja. Asgjë në vetvete nuk është e mirë apo e keqe; këto cilësime marrin kuptim vetëm në raport me atë që i

përdor. Kënaqësia është ndijimi i së mirës. Pakënaqësia është ndijimi i së keqes. Vdekja është e keqja më e lartë. Mëshira është dhembja që shkakton fatkeqësia e tjetrit; ajo vjen nga përfytyrimi që kemi se një fatkeqësi e ngjashme mund të na ndodhë edhe ne. Vullneti, akti i dëshirës, s'është gjë tjetër veçse "ëndja e fundit në rrahjen e një mendimi", ëndja e fundit apo urrejtja e fundit që e përmbyll rrahjen e mendimeve dhe që shpie menjëherë tek veprimi ose mosveprimi. "Ajo që quhet Lumturi" ekziston atëherë kur dëshirat tona realizohen me një sukses të qëndrueshëm. Fuqia është kushti *sine qua non* i kësaj Lumturie. Pasuritë, shkenca, nderi, nuk janë veçse forma të fuqisë, të pushtetit. Njeriu ka një dëshirë të vazhdueshme, të pandërprerë për fuqi, për pushtet, dëshirë që pushon vetëm me vdekjen e tij.

Njeriu dallohet nga kafshët e tjera se është një qenie e *arsyeshme*. Arsyeya nuk është gjë tjetër veçse një llogari, një mbledhje apo zbritje e pasojave. Njeriu dallohet nga kafshët e tjera edhe nga kërsëria apo nga "dëshira që ka për të njohur përse-në dhe si-në e diçkaje". Ai dallohet nga ato edhe nga feja e cila e ka burimin jo vetëm tek dëshira për të njohur shkaqet (pra shkakun e shkaqeve, "shkakun e parë e të përjetshëm... Zotin"), por edhe tek ankthi për të ardhmen si edhe tek frika prej së padukshmes.

Pra e tillë na shfaqet natyra e njeriut në qoftë se e zhbirilojmë vetveten ("lexo vetveten"- thotë Hobsi). Makiaveli, që ishte shumë empirik, nuk kishte arritur dot ta zhvishte deri në këtë pikë. Didëroi, që nuk e kishte lexuar *Leviatani*, por kishte lexuar një skicë të mëparshme të Hobsit me titull *Mbi natyrën njerëzore*, do ta adhuronte këtë art të kthjellët dhe të egër, që duke flakur tutje çdo lloj zbulurimi e thjeshtonte natyrën tek llogaritjet e ftohta të egoizmit si dhe tek frika. "Sa i shpërndarë e i paduruar më duket Loku (Locke), sa mjeranë e të vegjël më duken La Bruyère dhe La Rochefoucauld, në krahasim me këtë Hobsin"!

Por njeriu nuk jeton i vetmuar. Ai jeton në shoqëri, i rrethuar nga njerëz të tjerë, të ngjashëm me të. Ky fakt quhet kushtëzim natyror i njeriut. Si pajtohet ky kushtëzim me natyrën e tij individuale që sapo e paraqitëm?

Për çdo njeri, një njeri tjetër është një konkurent që si ai, lakmon të jetë i fuqishëm. Ndërkaq, nëse vështrohen gjërat në tërësinë e tyre, mund të thuhet me përafërsi se njerëzit janë të

barabartë me njëri-tjetrin. Kështu p.sh. nëse bëhet fjalë për forcën trupore, "edhe njeriu më i dobët ka forcë të mjaftueshme për të vrarë një më të fuqishëm se vetja, qoftë duke përdorur dinakërinë, qoftë duke u lidhur me njerëz të tjerë që i kërcënon i njëjti rrezik". Po ashtu njerëzit kanë aftësi pak a shumë të barabarta që i japin secilit të njëjtën shpresë për t'ia arritur qëllimeve të veta, që e shtyjnë secilin që të përpiqet ta rrënojë apo ta nënshtrojë tjetrin. Konkurrenca, mosbesimi i ndërsjellë, etja për lavdi ose për famë sjellin si pasojë një luftë të vazhdueshme të "secilit kundër secilit" të të gjithëve kundër të gjithëve. Kjo luftë është jo thjesht "fakti i të luftuarit" por edhe vullneti për të luftuar; përderisa ekziston ky vullnet ka luftë e jo paqe dhe njeriu për njeriun është uj: *homo homini lupus*.

Kjo luftë pengon industrinë, bujqësinë, lundrimin, konfortin, shkencën, letërsinë, pra gjithë shoqërinë. Ç'është më e keqja ajo bën që tek njeriu të lindë një ndjenjë e përhershme rreziku dhe frike prej një vdekje të dhunshme. Jeta është "e vetmuar, e varfër, e ndyrë, e budallallepsur dhe e shkurtër". Në një luftë të tillë asgjë nuk është e nuk mund të jetë e padrejtë. "Atje ku nuk ekziston një pushtet i përbashkët, atje nuk ka as ligje; por atje ku nuk ka ligje, nuk ka as padrejtësi.", Dy virtytet kryesore në luftë janë forca dhe dinakëria. "Në një luftë të tillë nuk ka pronë, nuk ka e imja dhe e jotja, "por ato që mund të përvetësojë dikush i përkasin këtij dikushi, për aq kohë sa është në gjendje t'i ruajë." Ja pra, ku e çon njeriun "kushtëzimi i tij natyror", pa marrë parasysh këtu mundësinë e ndonjë çoroditje, apo të ndonjë mëkati.

Për të shpëtuar racën njerëzore duhet që njeriu të dalë nga kjo gjendje kushtëzimi natyror. Ky do të ishte çlirimi dhe shpëtimi i tij. Ai e ka mundësinë që t'i largohet këtij kushtëzimi, mundësi e cila rrjedh prej pasioneve dhe prej arsyes së tij. Disa prej këtyre pasioneve bëjnë që njeriu të priret drejt paqes; mes tyre dallojmë sidomos frikën nga vdekja. Edhe arsyeja, që s'është veçse një llogari, i afron njeriut disa nene, disa propozime të përshtatshme për paqe për të cilat ai mund të merret vesh me njerëzit e tjerë. Këto nene të paqes, këto mësimet racionale, Hobsi i quan ligje të natyrës. Ai i përcakton ato si përfundime apo si teorema që "çojnë në ruajtjen dhe mbrojtjen e vetes sonë"; atyre u kushtohen dy kapituj të ngjeshur të veprës ku paraqiten nëntëmbëdhjetë ligje të natyrës. Pastaj vetë Hobsi na e

bën më të thjeshtë detyrën duke na shpjeguar në mirëbesim se këto ligje janë përmbledhur në një formulë "të thjeshtë e të kuptueshme edhe për njerëzit e rëndomtë". Formula thotë: *mos i bëni të tjerëve atë që nuk doni t'ua bëjnë ju*. Pra merruni vesh me njëri-tjetrin për të hequr dorë nga kjo e drejtë absolute mbi çdo gjë. e drejtë që secili nga ju e gëzon në mënyrë të barabartë prej kushtëzimit të tij natyror, (që në gjuhën e Hobsit quhet "e drejta natyrore") dhe kini vullnetin për të zbatuar këtë formulë, këtë marrëveshje dorëheqje.

Por, duke pasur parasysh natyrën njerëzore, dihet mirë se megjithë frikën ndaj vdekjes dhe megjithë mësimet e arsyes, kjo marrëveshje nuk do të mund të zbatohet. Vetëm një fuqi e papërballueshme, e dukshme dhe e prekshme, e armatosur me ndëshkim, mund t'i detyronte njerëzit e trembur që ta zbatonin atë. Sepse marrëveshjet "pa shpatë, pa sword, nuk janë veçse fjalë, veçse word" (mendja të shkon tek Makiaveli që tallej me profetët e çarmatosur). Cila do të ishte kjo fuqi e papërballueshme? Ajo është Shteti apo dukuria publike, *Commonwealth*, ajo është Njeriu artificial. Kush do ta përbëjë atë dhe si, në ç'mënyrë, prej ç'kështu u bëftë, do ta krijojë? Atë do ta përbëjnë vetë njerëzit natyrorë të cilët do të merren vesh për këtë përmes një pakti. Ky Shtet do të shërbejë që njerëzit t'i largohen gjendjes së tyre natyrore të llahtarshme, pa pasur frikë se do të kthehen përsëri; ai do të shërbejë për çlirimin, për shpëtimin e tyre.

Njeriu artificial, Shteti – leviatan

Vullneti, arti, dredhia luajnë rol qendror në sistemin e Hobsit. Për Aristotelin shoqëria politike është një fakt natyror. Njeriu për nga natyra është i shoqërueshëm, është qytetar (Zoon politikon – kafshë politike). Ky është një budallallëk me brirë, kundërshton Hobsi; natyra nuk ka shtënë tek njeriu instinktin e të shoqëruarit; përkundrazi, njeriu kërkon të ketë shokë vetëm kur ia do interesi, vetëm kur ia do nevoja; shoqëria politike është fryti artificial i një marrëveshje vullnetare, i një llogaritje interesash.

Njerëzit lidhin një kontratë "me njëri-tjetrin" që të drejtën natyrore dhe absolute që ka secili prej tyre mbi çdo gjë që ekziston në natyrë, t'ia kalojnë një të treti. Përmes këtij marifeti, njerëzit natyrorë

organizohen në shoqëri politike. Vullneti unik i këtij të treti (i cili mund të jetë një njeri i vetëm ose një asamble, një grup njerëzish) shpejt zëvendëson vullnetet e të gjithë njerëzve duke i *përfaqësuar* ata. Ky i tretë nga ana e vet, s'ka të bëjë fare me kontratën e lidhur në dobi të tij. Ai nuk ka asnjë detyrim ndaj saj... "Këtu e ka zanafillën ai Leviatan i stërmadh, apo më mirë të themi ai *zot i vdekshëm*, të cilit, me ndihmën e Zotit të pavdekshëm, i detyrohemi për paqen dhe mbrojtjen tonë. Sepse, duke qenë i armatosur me tagrin për të përfaqësuar secilin prej anëtarëve të Commonwealth-it (*Civitas, Shtetit*), ai ka në duart e tij aq shumë pushtet dhe forcë që ngjall tmerr tek njerëzit, sa që mund t'i drejtojë vullnetet e të gjithëve drejt paqes së brendshme, drejt ndihmës për njëri-tjetrin, kundër armiqve të jashtëm".

Nuk ishte Hobsi ai që shpiku teorinë e kontratës në politikë. Kjo ishte një ide shumë më e hershme, e lindur qysh në kohën e Epikurit e mbase edhe më përpara. Ky ishte njëri prej aspekteve të kërkimit racional të zanafillës së Pushtetit, aspekt që ishte shumë i rëndësishëm për historinë e ideve politike. Në këtë kërkim racional mbizotëronte prapamendimi për ta dobësuar Pushtetin, për të pasur parasysh të drejtat e tua kur përcakton të drejtat e shtetasve. Teologët e mesjetës kishin dalluar dy lloje kontratash. Me anë të kontratës së parë të quajtur *pactum unionis* apo *societatis*, njerëzit e veçuar të gjendjes natyrore organizoheshin në shoqëri. Me anë të kontratës së dytë të quajtur *pactum subjectionis* apo pakti i nënshtrimit, shoqëria e sipërpërmendur, duke hequr dorë nga pushtetet, apo duke i transferuar ato përmes respektimit të disa kushteve, pajisej me një kryezot, me një sovran.

Nëse monarkomakët e kohës së luftimeve fetare, kundër të cilëve Bodini kishte ndërtuar kalanë e sovranitetit absolut e të pandashëm, thërrisnin në ndihmë kontratën e dytë, këtë e bënin për t'iu kundërvënë princërve që kishin tradhëtuar fenë e vërtetë. Këta princër, duke shkelur kushtet e paktit të nënshtrimit, nuk mund të pretendonin më që shtetasit e tyre t'u bindeshin, përkundrazi, këta shtetas kishin të drejtë t'i rrëzonin e madje t'i vrisnin princët e tyre, duke i cilësuar si tiranë. Në fillim të shekullit XVII gjermani Althusius dhe hollandezi Grotius propozojnë teori interesante të kontratës politike: i pari propozon kontratën korporative, kurse i dyti kontratën individuale.

Hobsi na sjell një koncept krejtësisht të ri. Bodini e kishte përcaktuar sovranitetin në një mënyrë të rreptë, kishte përshkruar karakteristikat e tij, por nuk i kishte kërkuar zanafillën: për të kjo ishte një mollë e ndaluar. Ashtu si edhe Zoti, sovraniteti ekzistonte vetvetiu. Ai ishte dhe s'kishte ç'të kërkoje më. E si do të mundje vallë ta nxirrje sovranitetin nga një kontratë pa e dobësuar atë? Ndërsa Hobsi, me shumë shkathtësi, arrin ta kalojë këtë sprovë të vështirë të bazimit të sovranitetit absolut e të pandashëm tek një kontratë. Madje sovraniteti i tij është më i rreptë edhe se sovraniteti i Bodinit. Hobsi ia arrin kësaj duke u shkëputur një herë e mirë nga dualizmi i mëparshëm i kontratave, duke i shkruar të dyja kontratat në *një të vetme*. Ai na mëson se me anë të një akti të vetëm njerëzit natyrorë u organizuan në shoqëri politike, duke iu nënshtruar një kryezoti, një sovran. Ata nuk lidhin kontratë me këtë kryezot, por me *njëri-tjetrin*. Ata merren vesh mes veti që të heqin dorë nga çdo tagër e nga çdo liri që do të dëmtonte paqen. Kjo bëhet në dobi të kryezotit. Ata janë të lidhur (me kontratë), kurse kryezoti, sovranin nuk ka asnjë detyrim. Kështu Hobsi i shpëton asaj që (sipas Gierke-s) përbënte dobësinë e madhe të dualizmit të mëparshëm, i cili përmbante farën e një konflikti të pashmangshëm midis tagreve të shumicës, të ngritur në lartësinë e "popullit", dhe sovranit, që personifikonte Shtetin. Kësisoj Hobsi, jo vetëm që s'e dobëson pushtetin, por çuditërisht e forcon atë, madje i jep të drejta shumë të mëdha.

Pikësëpari ngrihet pyetja se ç'formë do të ketë Shteti. Ky kryezot, ky Sovran do të jetë një njeri apo një asamble? Teorikisht kjo s'ka kurrfarë rëndësie (siç gjykonte dhe Bodini) sepse kështu nuk ndryshohet përmbajtja e sovranitetit.

Kur përfaqësuesi është një njeri i vetëm, atëherë Shteti është Monarki. Kur përfaqësuesi është një asamble e të gjithë atyre që bashkohen, atëherë Shteti është Demokraci apo Shtet popullor. Kur është një asamble e përbërë vetëm nga një pjesë e atyre që bashkohen, atëherë kemi Shtetin aristokratik. Nuk mund të ketë ndonjë lloj tjetër Shteti, sepse duhet që një njeri, apo më tepër se një njeri, apo të gjithë njerëzit të zotërojnë pushtetin sovran i cili është... i pandashëm dhe i plotë.

Mirëpo praktikisht, ndryshimi në formën e Shtetit ka shumë rëndësi (siç mendonte dhe Bodini), sepse të trija format e Shtetit nuk kanë të njëjtën aftësi për të ruajtur paqen dhe sigurinë. Lidhur me këtë, Hobsi, ashtu si Bodini, dhe për të njëjtat arsye si ai, parapëlqen monarkinë. Ai është i mendjes se gjithçka, për të cilën kritikohet monarkia, ekziston edhe tek format e tjera të Shtetit, madje më shumë. Kështu p.sh. mbretërit kanë njerëzit e tyre të favorizuar, por këta janë të pakët, ndërsa njerëzit e favorizuar në demokraci janë të shumtë dhe kushtojnë më shtrenjtë. Monarkia ka më shumë se një përparësi që janë cilësi të saj, të cilat s'i kanë format e tjera të Shtetit.

Çdo njeri pra dhe çdo qeveritar, mendon për interesin e vet si dhe për interesin e të afërmeve e të miqve të vet. Prirja e tij e natyrshme është që ta vërë interesin vetjak mbi atë publik. Nëse do të ekzistonte ndonjë regjim që do të bënte të përputheshin të dy llojet e interesave, ky do të ishte regjimi më i mirë. Ndërkaq në monarki "interesi vetjak i sovranit është i njëjtë me interesin publik". Pasuritë, pushteti dhe nderi i një monarku mund të vijnë vetëm nga pasuritë, forca dhe fama e shtetasve të tij. Asnjë mbret nuk mund të jetë i pasur, i lavdishëm e nuk mund të ndihet i sigurt, nëse shtetasit e tij janë të varfër, të përbuzur... ose të dobët. Në demokraci nuk ndodh kështu: një qeveri e korruptuar ose ambicioze mund të nxjerrë shumë më tepër përfitime nga pabesia e tradhtia e saj, apo nga ndonjë luftë civile, sesa nga mirëqenia publike.

Tagret e sovranit e detyrat e tij nuk ndryshojnë si kur sovranit është një njeri i vetëm, ashtu edhe kur është një asamble, ashtu siç nuk ndryshon edhe gjendja e shtetasve. Le ta shohim këtë më nga afër:

Gjithçka është rrjedhojë e ekzistencës dhe e përmbajtjes së paktit, të kontratës fillestare. Në mënyrë që të mbretërojnë paqja, e mira më e lartë e kësaj bote, secili e ka braktisur tagrin e vet natyror e absolut që ka pasur dhe ia ka kaluar sovranit. Secili ka hequr dorë tërësisht prej tagrit të vet absolut. Kalimi i këtij tagri tek sovranit ka qenë i plotë. Përndryshe sikur njerëzit të kishin ruajtur sadopak nga liria e tyre natyrore, gjendja e luftës natyrore midis tyre do të vazhdonte përsëri. Hobsi nuk e pranon kompromisin që, më vonë, do ta pranojë Loku (Locke), sipas të cilit njerëzit kanë sakrifikuar vetëm

një pjesë të tagrit të tyre natyror. Këtë e bën jo sepse kishte prirje absolutiste, siç mund të mendohej lehtësisht, por sepse "kuptonte nga logjika" (Oakeshott).

Nga kjo dorëheqje prej tagrit të tyre natyror, nga ky kalim përfundimtar dhe i përvokueshëm i tij (me përjashtim të një rasti siç do ta shohim më poshtë), njerëzit u privuan vullnetarisht edhe nga liria e tyre për të vlerësuar të mirën e të keqen, të drejtën e të padrejtën. Ata tashmë, shohin si të mirë e të drejtë atë që urdhëronte sovranit dhe si të keqe e të padrejtë atë që ai e ndalonte. Tashmë ata as që mund të përfytyronin që urdhërat e sovranit të ishin të paligjshme. A nuk e kishin pranuar vullnetarisht që ky të ishte përfaqësuesi i tyre, a nuk e kishin zëvendësuar ata vullnetin e tyre me të tijin? Të ankohesh për sovranin, do të thoshte të ankohesh për veten. Sigurisht që ky pushtet i pakufizuar kishte edhe gjëra të pavolitshme, por mos vallë njeriu në këtë jetë e ka rrugën të shtruar me lule? Duhet zgjedhur midis luftës së paprerë të secilit kundër secilit, që rrjedh nga mungesa e pushtetit absolut dhe paqes, këtij fryti të pushtetit absolut.

Ashtu si për Bodinin, edhe për Hobsin, absolutizmi i sovranitetit kushtëzon pandashmërinë e tij. Hobsi hedh poshtë me përbuzje çdo qeverisje të përzier. Të ndash pushtetin do të thotë ta prishësh atë. Copat e pushtetit do të shkatërronin njëra-tjetrën. Ato do të shndërroheshin në po aq persona sovranë sa copa të kishte. Kjo do të thoshte që të sëmurej trupi shoqëror; në një farë kuptimi kjo do të thoshte që një njeri të arrinte të nxirrte nga secila prej ljeve të tij një njeri tjetër "me kokë, krahë, gjoks e stomak tjetër".

Treguesit, shenjat e këtij sovraniteti absolut e të pandashëm, janë të njëjta me ato që përmendte Bodini. Në mes tyre do të dallonim së pari pushtetin për të bërë e për të shfuqizuar ligje. Por Hobsi e lë pas Bodinin, në atë masë që ky ishte trashëgimtar i një tradite të gjatë e të krishterë të kufizimit të Pushtetit prej së Drejtës natyrore (duke e parë këtë term në kuptimin klasik e jo hobsist të tij).

Pushteti i vetëm ligjvënës është pushteti i sovranit. Ligjet mund të dalin vetëm me urdhër të tij. Por kësaj a do të kundërshtoheshin ligjet zakonore të pashkuara, forca e të cilave qëndron tek koha? Hobsi përgjigjet: "këto ligje zakonore e marrin forcën e tyre prej vullnetit të sovranit, të shprehur përmes heshtjes së tij". Tashmë e dimë se "atje ku nuk ka ligje, nuk ekziston as padrejtësia". Sepse

vetëm ligji vendos në mënyrë artificiale se çfarë quhet e drejtë dhe çfarë quhet e padrejtë. Asgjë nuk mund të quhet e padrejtë nëse nuk i referohet ligjit. Ndërkaq, me hipotezë, asnjë ligj nuk mund të jetë i padrejtë, d.m.th. nuk mund të jetë kundër së Drejtës. Ligji mund të mos jetë i paanshëm, mund të jetë kundër së drejtës natyrore, d.m.th. mund të mos përputhet me ato rregulla racionale që Hobsi i quan "ligje të natyrës"; ligji mund të jetë i keq, sepse nuk është i nevojshëm, por kurrësi nuk mund të jetë i padrejtë. Në gjuhën teknike të ditëve tona ky quhet "pozitivizëm juridik", madje nga ata më radikalët. E drejta sipas Hobsit nuk ka e nuk mund të ketë veçse një burim: Shtetin, d.m.th. Pushtetin, d.m.th. urdhërin, këtë shprehje të vullnetit. Po sipas tij, e drejta natyrore, e drejta racionale, këto reflekse të Arsyes hyjnore, nuk i përkasin fushës të së Drejtës.

Nga sa përmendëm, mund të nxjerrim një zbatim interesant për rastin e pronës. Bodini kërkonte prej sovranit respektimin e kësaj të drejte, përndryshe do të plaste kusaria. Hobsi, logjik në linjën e vet, nuk sheh tek prona veçse një koncension të sovranit. Sepse, përpara se të krijohet kjo fuqi e përbashkët, pra përpara se të kishte sovranitet, askush nuk mund të gëzonte çfarëdolloj pasurie në mënyrë të sigurt, ngaqë secili gëzonte një të drejtë natyrore të barabartë mbi çdo gjë. Shpërndarja e qëndrueshme e pasurive që ndryshe quhet pronë, u bë vetëm me ndërhyrjen e sovranit. Hiqni ligjin civil (shkruante Ciceroni i cituar prej Hobsit) dhe askush nuk e di më se ç'është e tij e ç'është e dikujt tjetër". Doktrina që i jep njerëzve të drejtën absolute mbi pasurinë e tyre, duke përjashtuar të drejtën e sovranit, është një doktrinë rebele, sepse, kur mund të paraqitet nevoja, ajo nuk e lejon sovranin të përmbushë funksionin e tij mbrojtës, brenda e jashtë vendit.

Të bësh ligje... të shfuqizosh ligje. Sovrani nuk mund të kufizohet prej ligjeve që ka bërë vetë; "askush nuk mund të vetëdetyrohet... ai që nuk i detyrohet kujt tjetër veç vetes nuk mund të jetë i lidhur". Çdo pushtet ligjvënës është *doemos legibus solutus*, pra i çliruar nga ligjet. Por ndërkaq sovrani e respekton ligjin që ka nxjerrë vetë, përderisa nuk e ka shfuqizuar atë. Pra, në këtë kuptim, pushteti i tij absolut nuk është pushtet arbitrar dhe, pa i shpërdoruar fjalët, mund të flasim për mbretërim të ligjit. Këtu nisim të cekim detyrat e sovranit (të cilat nuk janë "detyrime", sepse vetëm ligji mund

të të detyrojë, kurse sovrani e bën dhe e zhbën ligjin). Duke ditur se sovrani mund të bëjë çdo gjë pa kufizim, do të shohim edhe se çfarë duhet të bëjë ai. Po ashtu do të shohim edhe se cila është gjendja e vërtetë e shtetasve në sistemin e Hobsit.

Sovrani duhet t'u sjellë shtetasve të vet sigurinë, që ishte edhe arsyeja e vetme për të cilën u krijua Shteti. *Salus populi suprema lex*: këtu autori i *Leviatani*t përtërin kuptimin e fjalës së vjetër të urtë. Shpëtimi i popullit nuk do të thotë vetëm ruajtja e jetës së shtetasve kundër çdo rreziku, por do të thotë gjithashtu edhe shijimi i kënaqësive të ligjshme të kësaj jete. Njerëzit janë grumbulluar vullnetarisht në shoqëri politike, në mënyrë që të jetojnë aq të lumtur apo aq më pak fatkeqë sa ua lejon kushtëzimi i natyrës së tyre njerëzore.

Këtë rrjedh se sovrani e ka për detyrë që t'u sigurojë shtetasve të tij një "liri të pafajshme". Të pafajshme në kuptimin që kjo liri të mos mundë të dëmtojë paqen. Ç'është liria? Liria është *mungesa e pengimit të jashtëm ndaj dëshirave tona*. Ligji është një pengim i jashtëm. Shtetasi është i lirë të bëjë vetëm ato veprime për të cilat ligji nuk e pengon. Ndërkaq quhen të mira vetëm ato ligje që janë të domosdoshme për të mirën e popullit. Mirëpo ligje të tilla të domosdoshme janë të pakta, pra janë të pakta edhe ligjet e mira. Ligjet nuk janë bërë për të penguar ekzistencën e njerëzve, por për t'i udhëhequr ata, për t'i mbrojtur nga njëri-tjetri, në mënyrë që të sundojë paqja. Ato i ngajnë "atyre gjerdeheve që nuk bëhen për t'i ndaluar udhëtarët, por për t'i mbajtur në udhën e duhur". Kështu liria e shtetasve, kjo fushë e gjerë e lirisë së njëmendët, u sigurohet atyre nga heshtja – e dëshiruar - e ligjit.

Gjithashtu, sovrani duhet t'u garantojë shtetasve të vet barazinë ndaj ligjit e ndaj taksave publike, atë lloj edukimi e arsimit që u mëson doktrinën e vërtetë. Ai duhet t'u garantojë shtetasve mirëqenie materiale. Kjo kërkon prej tij, të luftojë kundër papunësisë, t'i sigurojë punë secilit, t'i ngarkojë Shtetin barrën e asistencës publike, në mënyrë që të ndihmojë ata që janë të paafte për të punuar, duke mos i lënë "në dorë të mëshirës private". I njëjti shqetësim për sigurimin e mirëqenies e detyron sovranin që t'u japë shtetasve të vet prona private të mjaftueshme e njëkohësisht të mbikqyrë se mos shpërndarja e tyre dëmtohet nga lakmia e disave, të cilët do të mund të grumbullonin shumë pasuri "nga monopolizimi ose nga dhënia me qira e pronave publike".

Është i mahnitshëm fakti që, së paku në këtë pikë, përbindëshi ynë Leviatan u bë, sa papritmas aq edhe logjikisht, liberal, mirëbërës, largpamës dhe njerëzor.

Sovrani ka edhe një detyrë tjetër që gjithnjë rrjedh nga i njëjti burim: ai duhet të jetë përherë i suksesshëm, *successful*. Nëse dobësohet deri në atë pikë sa të mos mundë t'u sigurojë shtetasve të vet mbrojtjen e duhur, gjë që është qëllimi i tij i vetëm, atëherë këta shtetas nuk do të kishin më asnjë detyrim ndaj tij. Ky është i vetmi përjashtim që mund të bëhet ndaj karakterit të përvokueshëm të kalimit të së drejtës natyrore të secilit, në favor të Shtetit. Askush nuk do të mund t'ua mohonte këtyre shtetasve të drejtën natyrore absolute për të mbrojtur vetveten kur Shteti është i dobësuar, apo për të kërkuar një mbrojtës tjetër me të cilin do të mund të lidheshin!... Kur sovrani mundet në një luftë, qoftë kjo luftë civile apo luftë me të huajt, atëherë shtetasit e tij kanë të drejtë që, nën disa kushte të caktuara, të bashkohen me fitimtarin, sepse këtej e tutje, vetëm ai mund t'i mbrojë. Ç'doktrinë e ftohtë dhe e dobishme që lë mënjanë çdo detyrim që rrjedh nga ndjenja (e besnikërisë)! Vërtet, në faqet e fundit të *Leviatanit*, në kapitullin "Rishikime e Përfundime" Hobsi duket se e zbaton këtë doktrinë në rastin e Stjuartëve të shfronësuar e të Kromuellit fitimtar.

* * *

Nga sa thamë duket mjaft qartë se *çfarë e mbron dhe çfarë e prish* njeriun artificial, Shtetin - Leviatan.

Shtetin e mbron autoriteti, kjo vlerë e paçmuar, i cili prej njeriut të gjendjes natyrore "që është ujë për njeriun" bëri njeriun e gjendjes shoqërore "që është perëndi për njeriun", *Homo homini deus*. Shtetin e mbron pohimi i prerë dhe ushtrimi i plotë i të gjitha tagreve nga ana e sovranit: nëse ky do të hiqte dorë sadopak prej tyre, kjo do të ishte vdekjeprurëse, sepse tagret e sovranit janë mjetet përmes të cilave, ai ushtron detyrën dhe kush heq dorë nga mjetet heq dorë dhe nga qëllimet. Shtetin e mbron mënjanimi i kujdesshëm, por edhe i pamëshirshëm i të gjitha doktrinave të rreme, i këtyre nënave të rebelimeve; dhe anasjelltas, atë e mbron përhapja metodike e doktrinave të mira që mund të kryhet nëpërmjet

reformës së Universiteteve – ku *Leviatani*, thotë pa djallëzi Hobsi, do të "shtypej e shumohej plot përfitim, por edhe do të mësohej me një përfitim akoma më të madh."

Ajo që e prish Shtetin, pasi më përpara e ka dobësuar e minuar, është mungesa e autoritetit absolut e të pandashëm, është qeverisja e përzier; është pretendimi që sovrani t'i nënshtrohet ligjeve, është kalimi tek shtetasit i tagrit të pronës *absolute*. Shteti priset nga imitimi i kombeve të huaja dhe veçanërisht i grekëve të vjetër dhe i romakëve, imitim që është më se fatal: fitoret luftarake dhe mirëqënien e këtyre ai ia vesh qeverisjes popullore, duke harruar sa e sa luftëra civile, të cilat bënë kërdrinë në këto kombe dhe që vinin pikërisht prej regjimit të tyre të keq politik. Shtetin e prish vënia në diskutim e pushtetit të sovranit; pra Shtetin e prishin doktrinat e rreme që u paditën më sipër e të cilave Shteti duhet t'ua tregojë vendin: në radhë të parë ai duhet t'ia tregojë vendin idesë se "*njerëzit duhet të japin gjykimin e tyre për atë që është e lejueshme e për atë që nuk është e lejueshme dhe këtë ta bëjnë jo sipas ligjit, por sipas ndërgjegjes së tyre, si i thotë mendja e tyre*". Kjo ide është burimi i të gjitha fatkeqësive. Duke u hequr sikur janë gjykatës të së mirës e të së keqes, njerëzit kthehen përsëri në gjendjen natyrore të mëparshme dhe në anarkinë e saj të lemerishme.

Ajo që më në fund e prish Shtetin e që nëpërmjet një rruge veçanërisht të rrezikshme e ekspozon përballë disa "sëmundjeve" shumë të rrezikshme që Hobsi sapo i përshkroi, është kuptimi i gabuar i marrëdhënieve të pushtetit civil me fenë dhe me pushtetin fetar.

Ky është një problem madhor i Shtetit të krishterë, të cilit autori i kushton thujt një të tretën e veprës (pjesën e tretë: *Of a Christian Commonwealth*).

* * *

Zoti Oakeshott, një komentues i Hobsit, ka treguar me një qartësi për t'u adhuruar se mendjeve të ndritura të asaj kohe që kishin hedhur poshtë autoritetin e krishtërimin mesjetar u ofroheshin vetëm dy rrugë. Rruga e parë ishte ajo e fesë natyrore që i kundërvihet feve historike dhe që mbështetej tek arsyeja natyrore, e zakonshme për të gjithë njerëzit. Kjo të çonte në deizëm dhe madje në racionalizëm

të kulluar. Rruga e dytë ishte ajo e një feje *civile*, që nuk ishte një krijim i arsyes, por i autoritetit, i pushtetit, e cila nuk e vinte theksin tek besimi fetar, por tek praktika e jetës dhe e cila nuk synonte drejt ndonjë të vërtete të pakundërshtueshme, por drejt paqes mes njerëzve... Kjo ishte rruga që zgjodhi Hobsi.

Një kundërshtar i thoshte Hobsit me shpoti: "Besoj se Zoti, sipas jush, është materia e gjithëfuqishme...". Kjo s'e pengonte Hobsin që të shihte e të pranonte se njerëzit i ishin nënshtruar ligjit të një feje pozitive: judaizmit, islamizmit apo krishtërit. Për të ky ishte një fakt gjithëaq pozitiv. Shteti, teorinë e të cilit e ndërton autori ynë, është një Shtet i krishterë, d.m.th. i përbërë nga njerëz që i përkasin fesë së krishterë. Ligji i tyre fetar, apo tërësia e urdhërave që shprehin vullnetin e Zotit të tyre, gjendet në Shkrimet e shenjta. Detyrimet e tyre varen nga mënyra e interpretimit të këtyre shkrimeve. Por kush i interpreton Shkrimet e shenjta?

Nëse njerëzit do të ndodheshin në gjendjen natyrore atëherë duhet pranuar se çdo i krishterë do të kishte të drejtë ta interpretonte Shkrimin e shenjtë sipas mendjes së vet. Atëherë do të kishte, po aq ligje të quajtura të krishtera sa edhe njerëz që do të pretendonin se ishin të krishterë. Kjo vjen dhe e rëndon kaosin e gjendjes natyrore të përshkruar më parë. Sigurisht që kjo e drejtë e interpretimit vetjak, që s'është veçse një anë e së drejtës së përgjithshme të njeriut natyror, duhet t'i kalohet dikujt tjetër e kjo ndodh në çastin e lidhjes së paktit shoqëror.

Por kujt duhet t'i kalohet? Sigurisht që njeriut artificial. Kështu sovranit bëhet jo vetëm organ i Shtetit, por edhe i Kishës. Sepse në fund të fundit ç'është Kisha? Kisha është një asamble, një *ecclesia* e besimtarëve, "një bashkim njerëzish që ushtrojnë fenë e krishterë, të bashkuar në personin e një sovranit, me urdhër të të cilit ata duhet të mbliidhen". Lënda me të cilën merren Shteti dhe Kisha është e njëjtë: personat e krishterë. Në të vërtetë nuk ka një Kishë më vete e një Shtet më vete, një qeverisje shpirtërore dhe një qeverisje lëndore. Shteti i përbërë nga të krishterët dhe Kisha e krishterë janë e njëjta gjë, janë një "person" i vetëm, vullneti i të cilit është ai i sovranit, që është organi unik. Çdo komb është një Kishë, mbretëria e Zotit është një mbretëri *civile*.

Kësisoj, asnjë autoritet i pretenduar shpirtëror nuk është

krijuar për të shemruar me pushtetin Sovran.¹ Asnjë papë. As edhe ndonjë urdhër i ndërgjegjes individuale. Asnjë debat i brendshëm nuk mund të ndizet më në ndërgjegjen e secilit midis të krishterit dhe njeriut-shtetas. "Asnjë shtetasi nuk mund t'i ndalohet më, meqë qenka i krishterë, një veprim që ia lejon ligji civil. Askush nuk ka përse t'u shërbejë dy zotërve".

Duke qenë bariu më i lartë i popullit të vet e duke pasur tagrin e emërimit të barinjve më të vegjël vartës, sovranit do të mund të pagëzonte e të drejtonte sakramentet. Por ai nuk e bën këtë. Ndonëse sovranit nuk merret me shkishërimet, të cilat në Mesjetë Kisha katolike i shpërdoroi aq shumë duke u rënë më qafë princërve të krishterë, është pikërisht ai që i jep fuqi ekzekutive vendimeve të etërve të Kishës.

Megjithatë apostulli ka thënë: *është më mirë t'i bindesh Zotit sesa njerëzve*. Kjo thënie e pengon Hobsin, i cili e mënjanon me aq sa mundet, duke përdorur një dallim të zgjuar midis rregullave të fesë, të nevojshme për shpëtimin e njeriut dhe rregullave të tjera fetare. Në të parat ai rendit vetëm besimin tek Krishti dhe bindjen ndaj ligjeve fetare. Kështu çuditërisht kufizohet mundësia që sovranit i krishterë t'i urdhërojë shtetasit e vet për të kryer veprime që do të mund të rrezikonin shpëtimin e tyre në amshim. Sigurisht, sovranit edhe mund të gabohet në rrjedhojat që ai nxjerr prej besimit tek Krishti. Por kush do të mund të gjykonte për to më mirë sesa vetë ky shef i Kishës? Cili shtetas do të mund ta bënte këtë në ndërgjegjen e vet, cili papë, apo edhe cili apostull? "Pra nuk mund të ketë kundërshti midis ligjeve të Zotit dhe ligjeve të një Shteti të krishterë". Pra asnjë shtetas i asnjë Shteti të krishterë nuk mund të mos "i bindet ligjeve të sovranit të vet përpara i takon akteve të jashtme dhe ushtrimit të fesë" (me përjashtim të ndonjë rasti, bën kujdes të shtojë Hobsi, kur dikujt, në mënyrë të mbinatyrshme, i zbulohet ndonjë urdhër i kundërt).

Aktet e jashtme, ushtrimi (i jashtëm) i fesë. E veçojmë këtë saktësim të shkëlqyer të Hobsit, pa të cilin mendimi i tij do të keqkuptohej shumë. "Vetëm Zoti i nje zemrat" – thotë Hobsi; krerët

1) Këtu Hobsi konsakron atë që kishte nisur të bënte qysh më 1324, në mes të Evropës së krishterë, Marsili i Padovës, me veprën e vet *Defensor pacis*.

nuk mund të depërtojnë në mendimet intime të shtetasve të tyre, në altarën e besimit të madh; këto gjëra nuk varen nga detyrimi civil, nga ligjet. Hobsi as që interesohet për të vërtetat e mirëfillta fetare. Shteti i tij nuk mishëron asnjë të vërtetë fetare, asnjë "mistikë" (siç do të shpreheshim më vonë). Ai nuk i kërkon shtetasve të vet që të besojnë, por që të binden. Ai nuk merret me ndërgjegjen e secilit. Logjika e tij jetësore imponon një "sinkronizim" praktik midis asaj që është fetare dhe asaj që është civile, në mënyrë që të mos u bihet më qafë shtetasve, të cilët, duke u ndodhur midis urdhrave të pushtetit fetar e urdhrave të pushtetit civil, të mos cfilliten – por të mbretërojnë paqja, të cilën diskutimet politiko-fetare mund ta degdisin në varr. Paqja, e cila për aktet e jashtme të fesë nuk kërkon tolerancën, por konformizmin. Ja, kjo është e gjitha.

Pas këtyre shpjegimeve shpresojmë ta kemi davaritur errësirën që mbulonte rebusin e ballinës së *Leviatanit*; ky vigan i stërmadh brenda trupit të të cilit ishin rrasur e plasur individë të panumërt, kjo simetri midis shpatës dhe kryqit, emblemat lëndore dhe emblemat shpirtërore. Tani për lexuesin është qartësuar edhe kuptimi i titullit : "*Leviatani ose lënda, forma dhe fuqia e një Shteti* .

* * *

Por ekzigjenca e mendjes njerëzore është e pamposhtur, është më e fortë se çdo përkujdesje! Hobsi i ndrojtur, individualisti që "trembej" dhe që mblidhej kruspull nën hijen e pushtetit (siç shkruan me të drejtë B. Laudry), na jep një shembull të shkëlqyer të këtij pohimi.

Në librin e tij ai kishte bërë të gjitha përkujdesjet e duhura në pikëpamje fetare e politike, por i rrëmbyer nga vullli logjik i sistemit të vet, lejoi megjithatë që në të të depërtonin e të grumbulloheshin materiale subversive. "Në një rrugë ku, në njërën anë rreshtohen ata që luftojnë për më shumë liri e në anën tjetër, ata që luftojnë për më tepër pushtet, është e vështirë të kalosh midis heshtave të të dyja palëve pa u plagosur". Kështu thotë autori në parathënien e veprës, që e kishte shkruar në formën e një letre për mikun e tij të nderuar Z. François Godolphin. Por Hobsi nuk kishte mundur të parashikonte sa të rënda do të ishin plagët që do të merrte. *Leviatani*,

që ishte bërë për të zemëruar përkrahësit e lirisë politike, katolikët e protestantët disidentë, nuk shkaktonte më pak zemërim edhe tek përkrahësit e absolutizmit mbretëror, tek ithtarët e Stjuartëve dhe peshkopët anglikanë.

Ai mbështeste absolutizmin pa thirrur në ndihmë të drejtën hyjnore të mbretërve, por thjesht me argumente racionale e pozitive nëpërmjet një kthese të papritur që bënte duke futur teorinë subversive të kontratës. Dukej se ai predikonte mosbesnikërinë ndaj Stjuartëve të shfronësuar dhe bashkimin me Kromuellin (e kemi parë se me ç'dredhi). Ai i lidhte peshkopët anglikanë, përfaqësuesit e fesë zyrtare, pas qerres së sovranit, të pushtetit civil, dhe jo pushtetin civil pas qerres së peshkopëve. Në pikëpamje fetare apo politike, në pikëpamje të krishterë apo monarkike, ky Hobsi qenkësh një i pafe, një qafir, një blasfemues. "Hobsi i pafe". Ky cilësim do të përdorej për shumë kohë ashtu siç përdorej cilësimi tjetër: "Makiaveli rruftan". Kështu, qysh në të gjallë të vet, duke nisur nga gjysma e dytë e shekullit XVI, Hobsi do të shërbejë si kokë turku, ashtu siç shërbente qysh prej një shekulli florentinasi i shumëpërfolur.

Ndonëse gëzon mbrojtjen e ish nxënësit të tij, i cili më 1660 do të bëhej Karli II, Hobsi, për të garantuar sigurinë e vet, do të pushojë së shkruari për lëndët morale e fetare. Atëhere i hyn gjeometrisë dhe zihet për mustaqet e Çelos me gjeometrat e shquar të Oksfordit. Por është i bindur se ka zbuluar zgjidhjen e problemit të kuadraturës së rrethit dhe të dyfishimit të kubit. Më 1679, në moshën nëntëdhjetënjëvjeçare, shuhet ky burrë i lartë, me shpirt të pamposhtur, por që trembej si fëmijë.

Më 1741, Warburton do të shkruajë: "Hobsi qe tmerri i shekullit të shkuar. Nuk ka asnjë klerik të ri militant që të mos ketë ndierë nevojën për të provuar armët kundër tij". Megjithatë me Hobsin ngjau si me Makiavelin. Pushtetarët, kompetentët, pasi i kishin dhënë munxat në sy të botës, kur ktheheshin në fshehtësinë e kabinetit të tyre, e lexonin me ëndje autorin e *Leviatanit* që, në mënyrë racionale, e përligjite pushtetin absolut. Kështu mëkoheshin me doktrinën e kësaj mendje të fuqishme, që qysh me *De Cive*-n kishte dashur t'u denonconte shtetasve skutat e fshehta dhe "rrugët e errëta" të rebelimit, përballë "rrugës së madhe e plot dritë të paqes" – paqe e cila sigurohej kur i nënshtrohesh autoritetit të sovranit.

Asnjë vend nuk ishte më i përgatitur për të pranuar këto mësimë, të zhveshura nga aparati i tyre materialist, sesa Franca e Luigjit XIV, që sapo kishte dalë nga trazirat e Frondës.

KAPITULLI I KATËRT

“POLITIKA E NXJERRË NGA SHKRIMET E SHENJTA”

BOSSUET

(1697-1709)

“Ai që u ka dhënë njerëzve mbretër, ka dashur që këta të respektohen si lejtnantët e tij”.

Luigji XIV

Tmerri që kishte ngjallur Revolucioni anglez, ky vrasës i mbretërve, dhe dështimi i Frondës, bënë që në Francë punët e monarkisë të shkonin mbroth. Siç vëren, G. Lacour-Gayet në veprën *Edukimi politik i Luigjit XIV*, “Fronda pati fatin e të gjitha revolucioneve të dështuara”, ajo e forcoi më tepër “ndërtesën që kishte dashur ta trondiste” dhe bëri që “ruajtja e kësaj ndërtese të ishte diçka e shtrenjtë për pjesën më të madhe të kombit”.

Kjo ndërtesë ishte monarkia absolute që Bodini e kishte skicuar plot entuziazëm dhe siguri. Me përfundimin e luftrave fetare, ndërtesën e rimëkëmbi Henriku IV, me atë babaxhanllëkun e vet autoritar. Pastaj,

“që të mos kishte ndërprerje në linjën e mbretërve të mëdhenj”, fati nxori në dritë arkitektin e ashpër Risheljë. Më pas, duke gëzuar mbështetjen e zjarrtë të popullit, Luigji XIV do t’i jepte dorën e fundit ndërtesës së monarkisë, duke e bërë atë më të përsosur.

Për këtë mbështetje të zjarrtë të popullit na dëshmon Michelet: “Atëherë ngadhënu monarkia dhe u shfaq një harmoni e paparë midis popullit dhe një njeriu të vetëm. Risheljë kishte thyer fisnikët dhe protestantët; Fronda kishte rrënuar Parlamentin. Në Francë qëndronin më këmbë vetëm populli dhe mbreti. Madje populli mishërohej në figurën e mbretit”.

Harmoni në mes të popullit dhe një njeriu të vetëm, populli që mishërohet në figurën e mbretit – a nuk na kujtojnë këto formula viganin e Hobsit tek ballina e *Laviatanit*, atë vigan të përbërë prej individësh të panumërt të ngjeshur pas njëri-tjetrit? Sigurisht që ideja gjëllinte në ajër dhe fjalët e famshme të Luigjit XIV “*Shteti jam unë*” do ta shprehnin për mrekulli këtë. Edhe forma doktrimore e përpiktë që i kishte dhënë Hobsi, nuk ishte e panjohur në Francë. Ndonëse mungonte *Leviatan*-i, Sorbière, qysh më 1649, kishte përkthyer *De Cive* dhe *De corpore politico*. Më 1660, François Bonneau, senjor i Verdus-ë, mik personal i Hobsit, botoi një përkthim të dy pjesëve të para të *De Cive* me titull *Elementet e politikës së zotit Hobs*. Ai ia kushtonte përkthimin Luigjit XIV me këtë sugjerim interesant: “Do të merrja guximin t’ju siguroja, Sir, se nëse Madhërisë Suaj do t’i pëlqente që disa profesorë besnikë t’ia lexonin popullit këtë përkthim ose ndonjë tjetër më të mirë se ky, atëherë gjatë mbretërimit të Madhërisë Suaj nuk do të kishte as kryengritje dhe as revolta”.

Në historinë e ideve politike, ky lulëzim alla Luigj XIV i monarkisë absolute, i mbështetur tek e drejta hyjnore, shprehet me anë të veprës që Bossuet (Bosye) shkroi “vetëm me fjalë të nxjerra nga Librat e Shenjta”, vepër të cilën e hartoi për edukimin e nxënësit të tij, dofinin, djalit të madh të mbretit të Francës.

* * *

Bosye ishte mësues i dofinin prej vitit 1670 deri më 1679. Ai iu përkushtua kësaj detyre sikur t’i përkushtohej meshtarisë. Në moshën dyzetetë vjeçare Bosye përtëriu gjithë kulturën e tij në

çështjet jo fetare, për të qenë kësiscj në gjendje t’i hartonte vetë veprat e nevojshme pedagogjike për edukimin e nxënësit të tij. Dy prej veprave më të shquara të Bosyesë janë: *Politika* dhe *Fjalim mbi historinë botërore*. Këto vepra frymëzohen nga i njëjti parim i lartë e ngushëllues, nga parimi se punët e kësaj bote i ka në dorë Perëndia. Në ecurinë e gjërave njerëzore nuk ka kurrfarë rastësie. Fati – kjo hyjni e verbër e Makiavelit – “nuk është veçse një fjalë pa kuptim”. Perëndia qeveris njerëzit dhe Shtetet dhe këtë e bën jo në mënyrë të vagullit e të përgjithshme, por në mënyrë të prekshme e në çdo rast të veçantë. Pra bëhet fjalë për një “udhëheqje të mirëfilltë hyjnore”. Duke lexuar Politikën, dofini do të dëgjojë më tepër zërin e vetë Zotit sesa zërin e Bosyesë. Sepse kjo vepër është marrë drejtpërdrejt nga Shkrimet e Shenjta.

Politika përbëhej prej dhjetë librash dhe vetëm gjashtë të parat ishin caktuar për edukimin e dofinin. Ato u përfunduan më 1679, pikërisht atë vit kur djali i Luigjit XIV mbushi shtatëmbëdhjetë vjeç dhe kur përfundoi edhe edukimi i tij (sa i famshëm aq edhe zhgënjyes). Fillimisht Bosye mendonte se gjashtë librat e parë do të mund të mjaftonin për edukimin politik të nxënësit të tij, sepse në to trajtoheshin çështjet më thelbësore. Më pas, ndonëse miqtë e nxisnin që ta vazhdonte e ta mbaronte veprën, ai nuk pati mundësi, ngaqë ishte i zënë me punë të tjera më të ngutshme. Më 1700 njoftonte se do të rifillonte punën për t’i dhënë dorën e fundit *Politikës*. Më pas, më 1701, shpjegonte se qysh prej disa muajsh e kishte rritur goxha vëllimin e veprës, por nuk kishte mundur të rishikonte pjesën e parë të saj “që ishte shkruar para njëzetedy vjetësh”. Më 1703 deklaronte se donte ta rishikonte për herë të fundit *Politikën* duke punuar çdo mëngjes. Por shumë shpejt, më 1704, vdekja do të bënte të sajën.

Por ndërkaq pati kohë ta plotësonte veprën që e kishte aq shumë për zemër, duke shtuar edhe katër libra të tjerë. Nuk arriti dot të shkruante vetëm përfundimet e veprës. Këtë e bëri i nipi, kryepriifti Bossye, i cili më 1709, e botoi *Politikën* të shoqëruar me disa përfundime të huazuara prej librit *Qyteti i Zotit*, të Shën Agustinit (ku ky i drejtohej perandorëve të krishterë).

Në dukje, *Politika* është një tekst mësimor i qartë, me shumë ndarje e nëndarje, por ajo është njëherësh edhe një manual hijerëndë. Në të, sipas një renditje të zakonshme, trajtohen të gjitha temat

klasike të letërsisë politike: parimet e shoqërisë civile, forma më e mirë e qeverisjes, tiparet e mbretërisë, detyrat e shtetasve dhe ato të sovranit, mjetet e Pushtetit mbretëror, armët, financat, këshilli. Secili prej të dhjetë librave ndahet në kapituj që kanë nëndarjet e tyre të cilat janë rrjedhim logjik i njëra-tjetrës. Kjo bëhet aq bukur sa duket sikur pasqyra e lëndës paraqet gjithë veprën, sikur të ishte një ligjërim i mirëfilltë.

Në një shikim të parë duket sikur të gjitha nëndarjet, të gjitha provat, të gjithë shembujt, janë nxjerrë prej Librave të Shenjta: Siç shkruante më 1875 një komentues i përshpirtshëm, nën penën e Bosyesë Tekstet e Shenjta "renditen aq bukur dhe ndjekin njëri-tjetrin në një lidhje aq të përkryer, sa duket se janë bërë enkas për t'i shërbyer e për të mbështetur njëri-tjetrin". Këtu qëndron edhe origjinaliteti i veprës. Bosye i përdor Shkrimet e Shenjta me një art të habitshëm.

Por nëse thyhet kjo lëvore e depërtohet më në brendësi, atëherë shihet qartë se përveç Librave të Shenjta autori përdor edhe burime të tjera dhe se Bosye nuk mediton thjesht për historinë e popullit të vogël çifut.

Për të shkruar këtë vepër ai u familjarizua me *Politikën* e Aristotelit dhe me idetë e Hobsit. Kjo s'duhet të na habitë. Rebelliau dëshmon se në bibliotekën e Bosyesë gjendeshin botime të ndryshme të *De Cive-s* dhe *Leviatan-it*. Origjinaliteti dhe forca e argumenteve me të cilat anglezi i pafe kishte ditur të mbështeste pushtetin absolut e kishin lëruar si me parmendë mendimin judaik e të krishterë të Bosyesë. Për më tepër Bosye, ashtu si dhe Hobsi, provonte të njëjtën ndjenjë tmerri ndaj çdo trazire civile. Qysh kur ishte fëmijë, stërgjyshi dhe gjyshi i kishin treguar për katrahurën e Ligës, ndërsa ai vetë më vonë, në kohën e rinisë, do të shihte me sytë e vet trazirat e Frondës.

Kështu, nën hijen e Izraelit e të Judës, në sytë e mësuesit të shquar shpaloset historia tronditëse e Francës, me ngërçet e përpëllitjet e saj, të cilave u dha fund një herë e mirë Luigji XIV. Mos vallë shërbimet që i kishin bërë popullit çifut Jozueu, Davidi apo Salomoni, kanë qenë më të mëdha se ato që i bëri Francës Luigji XIV, për të cilin rrihte plot adhurim, mirënjohje e dhembshuri zemra besnike e Bosyesë? Këto ndjenja e ky afsh, të mbuluara

me vellon e një paraqitjeje të ftohtë didaktike, këto shqetësime të ditës që fshiheshin pas një dekori madhështor që nuk ishte i kësaj kohe – gjë që s'kish si të mos e dëmtonte unitetin dhe përkryerjen intelektuale të veprës – ja pra cila është vlera e vërtetë e *Politikës* "së nxjerrë drejtëpërsëdrejti nga Shkrimet e Shenjta".

* * *

Le t'i hyjmë edhe ne punës, mbase më me zell edhe se vetë imzot dofini (duhet të vuash shumë që të mësosh një mendje kaq të shpërqendruar – shkruante Bosye më 1677), le t'i hyjmë pra punës për të studiuar këtë manual të monarkut, të së drejtës hyjnore, këtë manual të princit sipas Kishës (jo sipas Makiavelit).

"LIBRI I PARË: Mbi parimet e shoqërisë njerëzore.

NENI I PARË: Njeriu është krijuar për të jetuar në shoqëri.- Paragrafi i parë: Njerëzit kanë vetëm një qëllim, Zotin. Dëgjo Izrael: Perëndia, Zoti ynë, është një i vetëm. Ti do ta duash, pra Zotin, Perëndinë tënd, me gjithë zemër, me gjithë shpirt dhe me tërë forcën tënde" citim nga Ligji i Përtërirë, libri i fundit nga të pesë librat e Moisiut (Pentateuku).

Duket se këtu jemi futur në Dhiatën e Vjetër. Por titulli i nenit të parë është një jehonë e drejtpërdrejtë e Aristotelit. Zoti i krijoi njerëzit për të qenë të shoqërueshëm me njëri-tjetrin, ata duhet ta duan njëri-tjetrin për dashurinë e Zotit; të gjithë janë vëllezër mes tyre; interesi ua do që të jenë të bashkuar: "Shihni se si shumëzohen forcat nga shoqëria dhe nga ndihma për njëri-tjetrin!".

Mirëpo dihet se Hobsi e quante budallallëk me brirë pohimin e Aristotelit se "njeriu është krijuar për të jetuar në shoqëri". Për autorin e *Leviatanit* njeriu, nga natyra, është i paarsyeshëm dhe i pashoqërueshëm. Mos do të thotë kjo se Bosye ka përqaftuar tezën e Aristotelit kundër asaj të Hobsit? Jo. Por, duke u nisur nga Aristoteli, përmes mëkatit fillestar, ai do të arrijë tek Hobsi dhe tek njerëzit që "prej natyre janë ujqër për njëri-tjetrin", për të arritur më pas tek nevoja e qeverisjes. Në të vërtetë, thotë ai, shoqëria njerëzore që u krijua nëpërmjet "lidhesh të shenjta", u dhunua dhe u shkatërrua nga pasionet. Ndarja që ngjau në familjen e njeriut të parë, për ta dënuar atë sepse u largua prej udhës së Zotit (Kaini vrau Abelin), përfshiu

gjithë racën njerëzore. Nuk kishte më besë dhe siguri dhe njerëzit u përfshinë nga pasionet dhe nga interesat që rridhnin prej tyre. Tashmë me ta ishte e vështirë të merreshe vesh, pasi nuk shkonin më me njëri-tjetrin, ngaqë kishin karaktere të ndryshme. Kështu u bënë të pashoqërueshëm. Qysh atëherë ata nuk mund të bashkoheshin më, nëse nuk do t'i nënshtroheshin të gjithë së bashku një qeverie që "do t'i rregullonte të gjithë".

Vetëm autoriteti i kësaj qeverie, mund të bënte që individi të hiqte dorë nga "e drejta natyrore primitive" për të marrë me forcë atë që i pëlqente. Kështu lindi e drejta e pronës. "Përgjithësisht, çdo e drejtë duhet të vijë prej autoritetit publik, pa pasur askush të drejtën që të pushtojë apo të dhunojë diçka që i pëlqen". Kështu çdo individ "del i fituar", sepse ai rigjen tek personi i sovranit një forcë më të madhe sesa ajo prej së cilës hoqi dorë: "Tek sovranit përqendrohet gjithë forca e kombit për ta ndihmuar individin".

Ja se ç'thotë Bosye për anarkinë dhe autoritetin: "Atje ku gjithkush mund të bëjë ç'të dojë, atje askush nuk bën atë që do, atje ku nuk ka zot, atje gjithkush ia del për zot dhe atje ku gjithkush ia del për zot, atje të gjithë janë skllëvër. Kjo është anarkia". Le t'a krahasojmë këtë me autoritetin. "Nën udhëheqjen e Saül-it dhe të fuqisë së ligjshme, gjithë Izraeli u ngrit si një trup i vetëm. Ata ishin dyzet mijë njerëz dhe të gjithë ishin si një e tërë! Ja se ç'bën uniteti i një populli kur secili, duke hequr dorë prej vullnetit të vet, e bart dhe e bashkon atë me vullnetin e mbretit". A mund të përmbliidhen më thukët se kaq mendimet e Hobsit?

Veç kësaj, pasi merr prej Hobsit atë që i nevojitet, Bosye lë mënjanë tezat e tjera, veçanërisht "kontratën", me individualizmin e saj filozofik. Vetëm më vonë (më 1690), tek *Paralajmërimi i pestë për protestantët*, ku i përgjigjet pastorit Jurieu, peshkopi i madh gjykon se tashmë është i detyruar të hedhë poshtë tezën e kontratës së ndërsjellë midis shtetasve dhe sovranit – dhe ai do ta bëjë këtë me një forcë të shkëlqyer dialektike që frymëzohet prej vetë argumenteve të Hobsit. Tek *Politika* Bosye i shmanget këtij gjykimi e mbetet disi i mjegullt (fundja përse ta ngatërronte nxënësin e tij mbretëror me stërhollime të tilla të padobishme?). Për të shpjeguar kalimin nga gjendja natyrore – gjendje e zhvlerësuar për shkak të gabimit të Adamit – tek gjendja shoqërore, Bosye mjaftohet me shpjegimin

dobiprurës se njerëzve u intereson të kenë një kryetar, në mënyrë që të mund të jetojnë në paqe. Kjo e kënaq gjykimin e tij të shëndoshë. Le t'i shtojmë kësaj edhe faktin që sipas Shkrimeve të Shenjta, Zoti ka qenë vërtet mbret në zanafillë të botës; pastaj faktin tjetër që "ideja e parë e komandimit dhe e autoritetit njerëzor u lindi njerëzve prej autoritetit atëror; dhe më në fund faktin se shumë mbretër hypën në fron ose me miratimin e përgjithshëm të popujve, ose me anë të së drejtës së trashëgimisë. Kësisoj *Politika* na ka thënë shumë gjëra për çështjen e koklavitur e delikate të zanafillës së pushtetit.

* * *

Qysh prej Herodotit, Platonit e Aristotelit, krahasimi i formave të qeverisjes ka qenë çështja më klasike e letërsisë politike. Monarki, Aristokraci, apo Demokraci cila prej këtyre tri formave të qeverisjes ishte më e mira? Bosye përgjigjet pa mëdyshje, duke pohuar fort qysh me titullin e librit të dytë të Politikës: "Autoriteti mbretëror dhe i trashëgueshëm është forma më e përshtatshme e qeverisjes". Më tutje, në të njëjtin libër, saktëson: "Sidomos kur tashëgohet në linjë mashkullore tek djali më i rritur". Sigurisht nuk mund të përfytyrohej që mësuesi i trashëgimtarit të Luigjit XIV të shprehej ndryshe në një manual të hartuar enkas për nxënësin e tij. Por ne jemi të sigurt se Bosye shpreh këtu bindjen e tij të thellë:

Monarkia është forma e qeverisjes më e përhapur, më e hershme dhe më e natyrshme. Populli i Izraelit e përqafoi atë meqë ishte forma e qeverisjes e pranuar nga të gjithë. Pra të gjithë e nisnin me monarkinë dhe pothuaj të gjithë e ruajnë atë, meqë është forma më e natyrshme e qeverisjes. E kemi parë tashmë se ajo mbështetet e merr si shëmbëlltyrë pushtetin atëror, d.m.th. vetë shembullin e natyrës. Të gjithë njerëzit linden si subjekte, dhe pushteti atëror që i mëson të binden, i mëson edhe me idenë që të kenë vetëm një kryetar... Vetëm nën pushtetin e një kreu je më i bashkuar se kurrë, je më i fortë se kurrë, sepse kështu të gjithë lidhen e bashkëveprojnë me njëri-tjetrin.

Kësisoj nuk krijohen dasira, që janë e keqja më e madhe për Shtetet dhe shkaku më i sigurtë i rrënimit të tyre, por ka vetëm qeverisje të fortë e jetëgjatë. Kjo qeverisje vazhdon të jetojë për të njëjtat arsye që vazhdon të jetojë edhe raca njerëzore. Djali i madh i zë vendin të atit; a ka gjë më të natyrshme, pra më të qëndrueshme dhe më të mirë se kjo? "Për t'u bërë mbret i një Shteti nuk është nevoja të bësh dallavere a të kurdisësh komplete, sepse vetë natyra e ka caktuar se kush bëhet mbret: mbreti vdes, por djali trashëgimtar zë këmbën e t'et dhe kësisoj mbreti nuk vdes kurrë... Një gjë kaq madhore dhe e domosdoshme për njerëzit siç është qeverisja, duhet të ketë parimet dhe rregullat e saj më të natyrshme". A nuk është diçka e natyrshme dhe e mirë që gratë "ky seks i lindur për t'u nënshtruar, të cilat kur martohen gjejnë një zot", të përjashtohen nga e drejta e trashëgimisë së fronit?

Në një qeverisje të tillë krerët janë drejtpërdrejt të interesuar për ruajtjen e Shtetit. "Mbreti, që punon për Shtetin e tij, punon edhe për fëmijët e tij; dashuria që ai ndien për mbretërinë i lind vetvetiu dhe shkrihet me dashurinë që ndien për familjen e tij". E dimë tashmë se këtë argument klasik në të mirë të monarkisë e paraqiste edhe Hobsi. Pothuaj me të njëjtat fjalë e përdorte në *Kujtimet* e tij edhe Luigji XIV. Së fundi, kjo lloj qeverisje, që në sajë të trashëgimisë mbetet jetëgjatë, e rrit dinjitetin e shtëpisë mbretërore dhe dashurinë e popullit për të: "Xhelozia, që ndien natyrshëm njeriu ndaj atyre që ka mbi krye, shndërrohet këtu në dashuri dhe respekt; madje edhe vetë familjet fisnike i binden pa ngurrim një shtëpie të madhe që ka qenë derë e parë qysh në krye të herës".

Sipas citimeve të shkathëta të Bosyesë, vetë Shkrimet e Shenjta e urdhërojnë popullin e Zotit që të ketë një monarki e cila i zbaton rregullat që përmendëm. Edhe në Francë monarkia trashëgohet sipas të njëjtave rregulla. Kështu "Franca... mund të krenohet se ka Kushtetutën më të mirë që mund të bëhet, Kushtetutë që përputhet më së miri me atë që vetë Zoti ka hartuar. Kjo tregon edhe njëherë urtësinë e të parëve tanë dhe mbrojtjen e veçantë që kjo mbretëri gëzon prej Zotit".

Duke lexuar këtë apologji të zjarrtë të monarkisë, në mendjen e çdo katoliku skrupuloz do të lindë natyrshëm pyetja: Por a nuk është e vërtetë se për Kishën pushteti rrjedh prej Zotit (qoftë ky

pushtet monarkik, aristokratik apo demokratik)? *Omnis potestas a Deo*, mësonte Shën Pali. Le të qetësohet katoiku ynë skrupuloz për ortodoksinë e Bosyesë sepse, sado fort që të rrahë zemra e Bosyesë për monarkinë e Luigjit XIV, ai nuk e harron kurrsesi doktrinën e pakundërshtueshme, qoftë edhe *ad usum Delphini*. Bosye shprehet fare qartë: "Megjithatë ne nuk harrojmë që në lashtësi janë shfaqur forma të tjera qeverisje të cilat nuk i kishte urdhëruar Zoti; por çdo popull duhet t'i bindet qeverisë që ka, ashtu siç i bindet një urdhëri hyjnor, sepse Zoti e do paqen dhe dëshiron që njerëzit të rrojnë në qetësi". Zoti i merr nën mbrojtje të gjitha qeveritë e ligjshme, cilado qoftë forma e tyre. Ky është një pozicionim tejte ortodoks e vendosmërisht konservator: duhet respektuar rendi i vendosur, që nënkuptohet se është i ligjshëm – përdërisa nuk është provuar e kundërta!

Si lum Bosye që vetë Perëndia paska dashur të lindte si shtetas i një monarkie të trashëgueshme dhe madje i më të bukurës, i më harmonikes mbi dhe, i asaj që përkonte me vetë vullnetin e Zotit. Asgjë nuk e detyron autorin e *Politikës* që t'i japë nxënësit të tij leksione të hollësishme mbi format e tjera të qeverisjes jomonarkike, forma të cilat, thellë në zemër ai i përbuz me qetësi dhe për shtetasit e të cilave i vjen sinqerisht keq, sepse ata janë pengje të dasive, përbetimeve dhe revolucioneve. Përkundrazi, gjithçka e nxit Bosyen që ta mëkojë "princin e ri, trashëgimtar të një mbretërie kaq të madhe" me "të gjitha mësimet që Librat e Shenjta japin për llojin e qeverisjes në të cilën jetojmë...".

Ai ia kushton librat e tretë, të katërt e të pestë të veprës, studimit të natyrës e të vetive të autoritetit mbretëror, apo thënë ndryshe, studimit të tipareve të tij. Ndërsa libri i gjashtë e i fundit në serinë e librave të caktuar për mësimin e dofinit, synon të zhvillojë "detyrat e shtetasve ndaj princit, detyra që rrjedhin prej doktrinës së mëparshme".

* * *

Cilat janë tiparet e Monarkisë ?

Monarkia është e shenjtë. Mbretërit mbretërojnë si ministrat e Zotit e si lejtnantët e tij mbi tokë. Është përdhosje të tentosh të

ngrihesh kundër tyre: ata janë të shenjtë sepse froni ku ata rrinë është i shenjtë. "Mbretërve u jepet titulli Mesi sepse janë të bekuarit e Zotit." Ata kanë marrë mirosjen, bekimin e shenjtë. Por "edhe pa u mirosur, përsëri ata mbeten të shenjtë në detyrën e tyre, sepse janë përfaqësuesit e madhërisë hyjnore, janë të deleguarit e Perëndisë për zbatimin e qëllimeve të saj. Siç thoshte Tertuliani, mbreti është madhëria e dytë që rrjedh prej madhërisë së parë, Zotit. Prandaj gjithsecilin e shtyn ndërjegjja e vet që t'i bindet mbretit. S'ka dyshim që edhe mbretërit duhet të respektojnë pushtetin që u ka dhënë Zoti, sepse edhe ata do të japin llogari para tij; ata duhet ta përdorin pushtetin vetëm për të mirën e përgjithshme. Por, edhe nëse nuk veprojnë kështu, përsëri duhen respektuar. Madje duhen respektuar edhe mbretërit "e bezdisur e të padrejtë", edhe mbretërit paganë, ashtu siç bënin qëmoti të krishterët e hershëm, të cilët shihnin tek perandorët romakë "njerëzit që Zoti i kishte zgjedhur për të komanduar mbi gjithë popujt".

Një ditë prej ditësh edhe Napoleoni do ta lavdërojë Bosyenë; të njëjtën gjë do të bëjë edhe Korneji, i cili shihte tek mësimet e Bosyesë, modelet e edukimit politik, sepse ato "përputheshin katërcipërisht, me rregullat e kohës kur u shkruan". Duket se në rreshtat që përmendëm, Bosye i mëshon fort idesë se pushteti mbretëror buron drejtëpërdrejt nga Zoti, *a Deo*; por Kisha nuk kishte mësuar asnjëherë se mund të ndodhte një kalim i pushtetit tek mbreti si tek një objekt i drejtëpërdrejtë i emërimit hyjnor. *A Deo*, nga Zoti, por nëpërmjet popullit, *per populum*, kishte saktësuar Shën Thoma d'Akuini dhe kjo ishte doktrina tradicionale e Kishës. E drejta hyjnore që shmangte nevojën e ndërmjetësimit të popullit ishte një doktrinë monarkike dhe galikane. Që Luigji XIV të ishte indoktrinuar me të, që në Kujtimet e tij ai t'ia mësonte atë të birit, kjo ishte mëse normale. Por që këtë të arrinte ta pranonte edhe Bosye, kjo ishte e papritur.

Nuk mund të pohojmë këtu se ai vepronte kështu vetëm për efekt mësimor, vetëm e vetëm që t'ia nguliste këtë ide nxënësit të vet. Edhe thjesht për nga qëllimi i saj pedagogjik *Politika* nuk ishte dhe nuk mund të ishte një paraqitje e stërhollimeve teologjiko-politike. Përkundrazi, mund të themi me plot gojën se autori i saj, që është aq i vendosur e i patundur në çështjen e zanafillës së pushtetit (siç e pamë më lart), pushon së qeni i tillë në çështjen e transmetimit të pushtetit.

Ai nuk i vë pikat mbi "i", ai i shmang me shkathtësi saktësimet, duke ia lënë vendin shkëlqimit të formulimeve. "Duhet të pranojmë, shkruan plot maturi G.Lacour-Gayet, se Bosye, i ndodhur midis doktrinës tradicionale të Kishës (që e pranonte të drejtën popullore) dhe doktrinës galikane që asokohe sundonte kudo në Francë dhe e cila pranonte se pushteti i mbretërve rridhte drejtëpërdrejt nga Zoti, pa asnjë ndërmjetësi..., duhet të pranojmë pra se Bosye nuk e zgjidhi menjëherë me përpikërinë dhe forcën e zakonshme të gjenisë së tij, çështjen e transmetimit të pushtetit.

Monarkia është absolute. Bosye e përdor këtë fjalë në kuptimin që e përdor edhe Hobsi. Këtë e tregojnë titujt e "parashtresave" të tij. Mbreti nuk duhet t'i japë llogari askujt për urdherat që nxjerr. "Nëse nuk do ta kishte këtë autoritet absolut, ai nuk do të mund të bënte vepra të mira e nuk do të mund të ndëshkonte veprimet e liga; ai duhet të ketë pushtet të tillë të cilit askush nuk mund t'i shpëtojë".

Nëse mbreti ka dhënë gjykimin e vet, atëherë nuk vlen më gjykimi i askujt: "Kur bën një gabim, ai mund ta ndreqë vetë atë, sepse vetëm mbreti mund të ngrihet kundër autoritetit mbretëror." Nuk ekziston ndonjë pushtet bashkëveprues që të jetë në gjendje të ngrihet kundër mbretit:

Quhet pushtet bashkëveprues ai pushtet që i kundërvihet zbatimit të urdhrave të ligjshme. Vetëm mbreti ka të drejtën e urdhrit të ligjshëm; pra edhe pushteti bashkëveprues i takon vetëm atij... Në një Shtet, vetëm mbreti ka pushtet, përndryshe do të kishte rrëmujë dhe shteti do të zhytej në anarki. Kush bëhet princ Sovran, ai shtie në dorë edhe autoritetin për të gjykuar si sovran, e të gjitha pushtetet e tjera... Të mos i lësh këto pushtete në duart e tij do të thotë ta copëtosh Shtetin, ta rrënosh paqen publike, të krijosh dy krerë, pra të ngrihesh kundër mësimave të Ungjillit, ku thuhet se askush nuk mund t'u shërbejë dy zotërve.

Madje edhe kur thuhet, siç thotë Bosye, se mbretërit nuk mund t'u bëjnë bisht ligjeve, kjo përmendet në një kuptim shumë të ngushtë e platonik: ashtu si edhe të tjerët ata i nënshtrohen drejtësisë

së ligjeve, përmbajtjes së tyre juridike, sepse ata duhet të jenë të drejtë e të jenë "shembull para popullit të vet për të treguar se si ruhet drejtësia", - por ata nuk i nënshtrohen "ndëshkimit të ligjit": "apo siç thotë teologjia, ata i nënshtrohen ligjit vetëm përsa i përket fuqisë drejtuese". Sepse autoriteti mbretëror duhet të jetë i pamposhtur, duhet të jetë një fortesë e qetësisë publike që askush s'mund ta cënojë. "Nëse në një Shtet do të kishte ndonjë autoritet të aftë që të ndalonte ushtrimin e pushtetit publik e ta pengonte atë, atëhere askush nuk do të ndihej i sigurtë." Ja ku rishfaqet Hobsi, Hobsi dhe gjithmonë Hobsi dhe tharmi i ideve të tij!

Sa i madh është pushteti mbretëror, sepse ai nuk varet prej asnjë pushteti tjetër mbi dhe! Sa joshës është ky pushtet për atë që e zotëron! Sa absolut! Sa mundësira për keqpërdorim, arbitraritet e teprim përmban kjo fjalë!

Jo aspak! thotë Bosye, duke u ngritur kundër atyre që, për ta bërë këtë fjalë "të urryer e të padurueshme", ngatërrojnë enkas qeverisjen absolute me qeverisjen arbitrare. Absolutizmi e ka një kundërpeshë "kundërpeshën e vetme të vërtetë të pushtetit": kjo është frika prej Zotit. Princi ka frikë prej Zotit dhe kjo frikë është më e madhe se e të tjerëve ngaqë ai nuk mund t'i frikësohet kujt tjetër veç Zotit".

Monarkia është atërore. Për mësuesin e madh ky është një rast i mirë që të shtjellojë mbi këtë temë mallëngjyese gjithë banalitetet e kohës (çdo kohë ka banalitetet e saj të cilat bashkëkohësve u duken sikur janë origjinale). Mbretërit janë mëkëmbësit e Zotit, atit të racës njerëzore. "Mbretërit janë bërë sipas shëmbëlltyrës së etërve... emri mbret do të thotë atë". Në Kujtimet e tij Luigji XIV shkruante: "Nëse emri madhëri na përket prej së drejtës së parëlindjes, emri atë duhet të jetë objekti më i ëmbël i ambicies sonë"). Ati është i mirë. Mirësia është edhe tipari më i natyrshëm i mbretërve. Ashtu si ati që jeton për fëmijët e tij, mbreti "nuk është lindur për veten, por për popullin." Vetëm tirani, vetëm princi i keq, mendon vetëm për vete e jo për grigjën. ("Këtë e ka thënë Aristoteli, por Shpirti i shenjtë e thekson më me forcë"). Ati është njerëzor, i butë e i dashur. Po ashtu, qeverisja e mbretit "është e butë," ashtu si vetë natyra e tij. E vendosur, por e butë: mos jini "si një luan në shtëpinë tuaj, duke shtypur njerëzit dhe shërbëtorët tuaj" thotë *Libri i Predikuesit*. Së fundi, ashtu si dhe

etërit, mbretërit "janë bërë për t'u dashur". Kemi këtu banalitetin më të madh të kohës që doemos do të shkaktonte një buzëqeshje tallëse tek çdo ithtar i Makiavelit. Ndërsa shprehjet e tij të thukëta e të çiltra kur përshkruan dashurinë e francezëve për mbretin janë më të pranueshme: "Njerëzit magjepsen kur shohin mbretin. Asgjë nuk është më e lehtë për të sesa të ngjallë adhurimin e popullit".

Monarkia është një qeverisje e arsyeshme. Një libër i tërë i *Politikës*, ai i pesti, na e shtjellon këtë tipar të monarkisë. Le të mjaftohemi duke u hedhur një sy parashtresave më kryesore: "mbretërimi është një vepër arsyeje dhe mençurie"; "të njohësh ligjin dhe punët e Shtetit, të dish të dallosh çastin e volitshëm, të njohësh njerëzit (duke filluar nga vetja), të dish të flasësh kur duhet folur dhe të heshtësh kur duhet heshtur, t'i vësh veshin fjalës së tjetrit, të informohesh prej tij e të përzgjedhësh këshillat e tij, kjo kërkohet prej një princi "të arsyeshëm". Dhe, veç kësaj, duhet të mësosh t'i japësh vetë drejtim punëve:

Dëgjoni pra miqtë e këshilltarët tuaj, por mos e lini veten në duart e tyre. Ndiqni këshillën e *Librit të Predikuesit* që thotë: ndahuni prej armiqve, por bëni kujdes edhe prej miqve. Kini kujdes se mos ata gabohen. Kini kujdes se mos ju bëjnë të gaboni... Pra pyesni shtatë a tetë e bëni si dini vetë. Pasi e keni peshuar mirë e bukur një çështje, merrni vendimin që ju duket më i arsyeshëm dhe çka mbetet për t'u bërë më pas, lëreni në dorë të Perëndisë.

Në Francën e shekullit XVII, konceptet e krishtera dhe monarkike nuk parashikonin një shestim të të drejtave, por një hierarki të detyrave që niste me shtetasit, vazhdonte me sovranin e përfundonte tek Zoti. Në pesë librat që pamë Bosye na dha një "ide paraprake" të detyrave të princit. Ai ruan të drejtën që t'i rikthehet përsëri kësaj teme për "ta shkoqitur më mirë". Por, jemi në vitin 1679, koha nuk pret, sepse edukimit të dofini po i vjen fundi. Trashëgimtarit të fronit i duhet të përqendrohet tek detyrat e shtetasve ndaj princit. Këtu zë fill libri i gjashtë.

Këto detyra rrjedhin natyrshëm prej "doktrinës së mëparshme". Përderisa arsyeja që udhëheq Shtetin, arsyeja shtetërore,

përfaqësohet nga princi, përderisa gjithë Shteti mishërohet në personin e tij, atëherë Shtetit i duhet shërbyer siç dëshiron princi. "Princi sheh më larg dhe më lart: të gjithë duhet të besojnë se ai sheh më mirë dhe t'i binden pa u ankuar aspak, sepse ankesat i hapin udhë rebelimit".

Por, në këtë mes ka edhe një përjashtim. Princit nuk duhet t'i bindesh kur urdhërat e tij bien ndesh me fjalën e Zotit. Atëherë dhe vetëm atëherë zbatohet porosia e apostujve se duhet t'i bindesh Zotit "më tepër se sa njerëzve". Fjalë këto që, në ju kujtohet, e bezdisnin Hobsin autoritar. Por çdo i krishterë, i cilido sekt i qoftë dhe cilitado qofshin parapëlqimet e tij politike, është i detyruar t'i përmbahet fort këtij përjashtimi!

Bosye, nga ana e vet, i përmbahet me vendosmëri. Por ai ia ul vlerën këtij përjashtimi kur më tej pohon se asgjë, "asnjë vjegë", asnjë shkak, "cilido qoftë ky", nuk mund të dobësojë nënshtrimin ndaj princit; se "karakter i mbretëror është i shenjtë dhe i shenjtëruar madje edhe në rastin e princërve të pafe" (gjë që e kishte përmendur më lart); se afetarizmi i vetëshpallur i princit apo përndjekja e shtetasve prej tij, nuk mund t'i largojë këta të fundit nga detyrimi që kanë për t'iu nënshtruar princit, se shtetasit nuk mund të kundërvënë gjë tjetër ndaj dhunës së princërve përveç sygjërimeve plot respekt, por "pa ngritur krye, pa u ankuar, veç duke u lutur që këta të ndërrojnë udhë".

* * *

Ky ishte pak a shumë thelbi i ideve të mësuesit të familjes mbretërore. Megjithatë mbeten edhe katër libra të tjerë, që Bosye i shkroi më vonë, në kushtet që përmendëm më lart. Ato paraqesin, shumë më pak interes se librat e parë. Nëse do t'i masnim gjërat me kutin e kohës, do të shihnim se pa to, traktati apo manuali politik nuk do të qe i plotë, sepse do t'i mungonte një paraqitje e hollësishme e "detyrave të veçanta të monarkisë", veçanërisht e atyre detyrave që kanë të bëjnë me fenë dhe me drejtësinë, do t'i mungonte gjithashtu edhe studimi i mjeteve të Pushtetit që në terma fetarë quhen ndryshe, "mirëbërësit" e monarkisë.

FEJA – Nuk mund të ketë Shtet pa fe, nuk mund të ketë autoritet publik pa fe, qoftë kjo edhe e gënjeshtërt; edhe një fe e

gënjeshtërt ka megjithatë diçka të mirë sepse predikon njohjen e një hyjnie së cilës do t'i nënshtroheshin punërat e njerëzve. Por vetëm e vërteta, "mëndësia e paqes", mund t'i japë Shtetit një qëndrueshmëri të përkryer. Prandaj mbreti, si ministër i Zotit e si mbrojtës i qetësisë publike që është, e ka për detyrë ta përdorë autoritetin e vet për të shkatërruar fetë e gënjeshttra. "Ata të cilët nuk pranojnë që mbreti të përdorë forcën në punë të fesë duke pretenduar se feja duhet të jetë e lirë, kryejnë një përdhosje... Megjithatë forca duhet përdorur vetëm kur ndodhin teprime". (Këto janë fraza të rënda nëse janë shkruar pas hedhjes poshtë të Dekretit të Nantës – dhe ka shumë mundësi që të ketë ndodhur kështu!)

DREJTËSIA - Duke qenë e bazuar tek feja, drejtësia nuk e njuh arbitraritetin. Përkundrazi, kur njerëzit ndjekin mësimet e një feje të drejtë as që mund të ketë pushtet arbitrar, pushtet ky që nuk varet prej ndonjë ligji natyror, "hyjnor apo njerëzor". Bosye e përsërit edhe një herë: qeverisja absolute, d.m.th. ajo formë qeverisje ku sovrani vendos vetë për gjithçka, pa e detyruar kurrkush, nuk është qeverisje arbitrare "sepse qeverisja arbitrare është... barbare dhe e urryer". Qeverisja absolute është një qeverisje e ligjshme, sepse shtetasit janë të lirë nën autoritetin publik, sepse prona dhe pasuria e tyre e ligjshme nuk dhunohen. Kurse në rastin e qeverisjes arbitrare nuk ka shtetas të lirë. Këtu njerëzit praktikisht "nuk kanë fare prona", këtu "në thelb gjithçka i takon mbretit" i cili vendos si t'i teket për jetën e shtetasve, (sikur këta të jenë skllëvër!), dhe për pronat e tyre. Zoti ndëshkoi fort Achab-in, mbretin e Izraelit dhe gruan e tij Izabelën, kur vranë Nabothi-in për t'i marrë vreshtin, sepse ata "guxuan të veprojnë sipas tekave të tyre duke mos zbatuar ligjin e Zotit për pronën, nderin dhe jetën e shtetasve".

Siç shihet, për çështjen e rëndësishme të pronës, Bosye nuk ndjek Hobsin, por përkundrazi, pas mëse një shekulli, bashkohet me Bodinin plak dhe monarkinë e tij të ligjshme.

A mendonte Bosye se librat IX e X që trajtonin mjetet ndihmëse të monarkisë – "armët, pasuritë, financat dhe këshilltarët" – zinin një vend të veçantë në veprën e tij? Me sa duket po. Sot ne shohim shumë gjëra të kota në këto libra. Bosye i përmend armët në një sërë maksimash moralo-politike mbi luftën e drejtë e të padrejtë, mbi cilësitë e krerëve dhe të ushtarëve... Veçojmë këtu një këshillë

për të cilën fare mirë mund të mendohej se i përkiste Makiavelit: "Sado të jetosh në paqe, kur je i rrethuar prej fqinjësh xhelozë, nuk duhet harruar se luftën e ke tek dera. Prandaj në kohë paqeje duhen ndërtuar fortifikime" (gjë që e realizoi Vauban-i, pa u lodhur). Nga këshillat për pasuritë e financat veçojmë: mbreti duhet të tregohet i matur e mos ta dërrmojë popullin me taksa. Në mbështetje të kësaj këshille vjen një citim i goditur, një shembull urtësie prej Salomonit:

Kush e nduk fort sisën për të nxjerrë qumësht duke e shtrydhur dhe munduar, ai nxjerr gjalpë; kush i shfryn fort hundët, nxjerr gjak; kush i shtyp fort njerëzit, nxit revolta dhe kryengritje.

* * *

Libri i pestë i *Politikës* u shkrua më 1679. Ky ishte libri i parafundit në serinë e librave që do të shërbenin për shkollimin e dofinit. Në këtë libër, ka një kapitull me titull... *Mbi madhërinë dhe eskortën e tij*, që padyshim është kapitulli më tërheqës i veprës. Ai shërben si përmyllje e librave të mëparshëm të cilët shpjegojnë tiparet e monarkisë dhe përshkruanin përshtypjen e madhe që bënte tek bashkëkohësit mbretërimi i Luigjit XIV. Të mos harrojmë se jemi në kulmin e këtij mbretërimi, sepse viti 1679 është viti i paqes së Nimègue-ut.

Përfytyroni për një çast mbretin në kabinetin e tij. Prej andej, me rrugë tokësore apo detare, nisen urdhrat që venë në lëvizje të bashkërenduara gjykatësit dhe kapitenët, qytetarët dhe ushtarët, provincat dhe ushtritë. Ai i ngjan Zotit që, i ulur mbi fron atje lart në qiell, vë në lëvizje gjithë natyrën... Grumbulloni më në fund të gjitha gjërat e mëdha dhe fisnike që kemi thënë për autoritetin mbretëror dhe atëherë do të shihni një popull të madh, të bashkuar te një njeri i vetëm, do të shihni këtë pushtet të shenjtë atëror dhe absolut, do të kuptoni arsyen e fshehtë që qeveris gjithë Shtetin dhe që ndryhet te një kokë e vetme; kështu do të arrini të dalloni tek mbretërit figurën e Zotit dhe do ta kuptoni më mirë se çdo të thotë madhështi mbretërore.

Por peshkopi i Krishtit nxitohet t'u kujtojë këtyre mbretërve kaq të fuqishëm, që kanë mbi krye një kurorë kaq madhështore, se në fund të fundit ata janë njerëz dhe se duhet të japin llogari deri në një para Zotit të Plotfuqishëm.

E kam thënë dhe po e përsëris: ju jeni zota, domethënë se në autoritetin tuaj keni një karakter hyjnor, se në ballin tuaj është damkosur një vulë hyjnore... Mirëpo, o zota prej mishi dhe gjaku, o zota prej balte dhe pluhuri, ju do të vdisni një ditë si gjithë njerëzit e tjerë... Madhështia ju veçon prej tyre vetëm për pak kohë, por përfundimi do të jetë i njëjtë për të gjithë. O mbretër! Ushtrojeni pra burrisht pushtetin tuaj, sepse ai është hyjnor dhe shpëtimtar për racën njerëzore, por ushtrojeni me përunjësi. Ai ju është dhënë së larti. Megjithatë ky pushtet ju lë të dobët; ju lë të vdekshëm, ju lë mëkatarë, ju shton më tepër përgjegjësinë para Zotit.

Ç'thirrje oratorike fisnike dhe solemne, e denjë për absolutizmin e Luigjit XIV, absolutizëm që kishte arritur kulmin e lulëzimit e të përkryerjes! Mirëpo kulmet, majat ku arrihet përkryerja, janë gjithmonë të rrezikshme. Poetët i kanë thurur vargje dobësisë së majave. Gjithçka që arrin kohën e pjekurisë, gjithçka që realizohet, vjen një çast e nis e kalbet. Ditëve të lavdishme të mbretërve absolutë po u afrohej fundi. Ajo që më parë festohej e adhurohej, madje nga mendjet më të larta të kohës, nis të urrehet egërsisht dhe një ditë prej ditësh bëhet e pakuptueshme. Pas viteve 1680 do të fillojë sulmi sistematik i mendimtarëve kundër absolutizmit. Ky sulm nis në Angli, ku gjen mbështetjen e protestantëve të cilët e ndienin veten të rrezikuar, e më pas, prej periudhës së regjencës e deri në vigjilje të Revolucionit, merr në Francë një pamje shumëformëshe. Në këtë rrugëtim shekullor spikatin katër emra të mëdhenj: Locke, Montesquieu, Rousseau dhe Sieyès.

P J E S A E D Y T Ë

SULMI KUNDËR ABSOLUTIZMIT

"Shumica e francezëve mendonin si Bosye; papritmas francezët zunë të mendojnë si Volteri; ky ishte një revolucion."

Paul Hazard

Kriza e ndërgjegjes evropiane

KAPITULLI I PARË

"ESE PËR QEVERINË CIVILE"

JOHN LOCKE

1690

"Mbase asnjëherë nuk ka pasur mendje më të urtë... se ajo e Zotit Locke."

Volter

Anglia, e cila në mes të shekullit XVII i kishte dhënë letërsisë politike *Leviatanin*, veprën shumë të madhe të individualistit autoritar Tomas Hobs, i jep në fund të po atij shekulli edhe veprën *Ese mbi qeverinë civile* të John Locke (Xhon Lok), këtij individualisti libera!. Sigurisht ka vepra më të rëndësishme se kjo *Ese*, njëra prej të cilave është *Leviatani*, por nuk ka asnjë vepër tjetër që të ketë ndikuar më tepër e për një kohë më të gjatë mbi mendimin politik, se kjo vepër e Lokut (Locke-ut). Vepra e Lokut i jep goditjet e para serioze absolutizmit. Duhet të shënojmë se goditje të egra iu dhanë absolutizmit edhe prej pastorit francez Jurieu, me *Letrat pastorale*, të cilat Bosye i hodhi në shportë. Këto goditje lëkundin ndërtesën absolutiste, krijojnë plasaritje në të, plasaritje që shkatërruesit e

shekullit tjetër do t'i zmadhojnë e do t'i shndërrojnë në të çara.

* * *

Loku, u lind më 1632, dyzetekatër vjet pas Hobsit. Ai u ndërgjegjësua për ekzistencën e vet në këtë botë, vetëm pasi e zuri stuhia politike që do të zgjaste deri më 1660 dhe që do të përfundonte me rihipjen në fronin mbretëror të Stjuartëve. I ati, një noter e puritan i zjarrtë, gjatë luftës civile mori anën e parlamentit duke luftuar si kapiten kalorësie. Kur u rrit, Loku hyri në kolegjin e Westminster-it. Më pas vazhdoi studimet në universitetin e Oksfordit. Asokohe në universitet kishte një gjallëri të jashtëzakonshme intelektuale. Aty gëlonin gjithfarë pikëpamjesh fetare, filozofike e politike. Loku, që fillimisht entuziazmohej pas Kromuellit, më vonë, ashtu si edhe Hobsi, u mërzit pa masë nga grindjet e pafund që kishin plasur midis sekteve të ndyshme. I lehtësuar shpirtërisht, ai përshëndeti rihipjen në fron të Karlit II Stjuart më 1660. Atëherë ai besoi se stuhia kishte marrë fund një herë e mirë.

Studioz, shëndetlig, me kraharor të dobësuar nga astma të cilën ajri i Londrës ia rëndonte më tepër, Loku dukej se kishte ardhur në këtë botë për të soditur jetën. E tërhiqte filozofia, veçanërisht pasi lexoi Dekartin ("nga që gjykonte se ai shkruante shumë qartë"). Megjithatë zgjodhi si profesion mjekësinë, meqë kjo e lejonte t'i shërbente njerëzimit. Por në të njëjtën kohë vazhdoi edhe kërkimet shkencore e, përgjithësisht, ato intelektuale. Mjekësia, nëpërmjet disa kthesave të gjata e të çuditshme, do t'i lejonte Lokut që të realizonte prirjen e tij të vërtetë prej mendimtari e njeriu të letrave, fatin e paracaktuar për t'u bërë i shquar midis të shquarve. Dhe ja se si:

Për shkak të profesionit, njohu lordin Ashley, i cili më vonë do të bëhej konti i Shaftesbury-t, një prej njerëzve politikë më tërheqës e më zhgënjyes të periudhës së Rimëkëmbjes së monarkisë. Ky e çmoi mjekun filozof dhe e bëri njeriun e tij të besuar. Kështu, papritmas, Loku u njoh nga afër me ndërlikimet politike të njëjës prej periudhave më vendimtare të historisë angleze. Karli II, ish nxënës i Hobsit, pasi bashkëpunoi me Parlamentin për disa vjet radhazi, më vonë bie në kundërshtim me të. Atëherë plasi një luftë e ashpër midis torëve

(*tories*), ithtarë të zgjerimit të tagrit mbretëror dhe vigëve (*whigs*), kundërshtarë të këtij zgjerimi. Shaftesbury, këshilltari i plotfuqishëm i Karlit II, u prish me mbretin dhe u bë një nga udhëheqësit kryesorë të vigëve, duke pasur me vete edhe Lokun. Nga viti 1672 deri më 1680 jeta politike angleze ishte e mbushur me komplete të vërteta apo të pandehura, komplete të protestantëve që u ngarkoheshin vigëve, komplete të papistëve që u ngarkoheshin jezuitëve, e kështu me radhë. Në këtë luftë thikë më thikë me mbretin, Shaftesbury u mund. E nxorën në gjyq, duke e akuzuar si komplotist. Ndonëse mori pafajsinë, mërgoi në Hollandë, ku vdiq më 1683. Po atë vit, Loku kujdeset të largohet për në Hollandë; në këtë vend mikpritës do të kalonte pesë vjet të jetës së tij, pesë vjet që do të ishin vendimtarë për formimin e tij filozofik.

Në këtë kohë dukej se kalvinizmit evropian po i vinte fundi. Shfuqizimi i dekretit të Nantës, më 1685, ngriti siparin e një përndjekje të egër të protestantëve francezë dhe të shpërnguljes së tyre masive, gjë që solli pasoja të rënda për monarkinë absolute. Po më 1685 vdiq Karli II; vëllai dhe pasardhësi i tij, Xhejmsi II, shpalli hapur se ishte katolik, duke lënduar kështu ndjenjat e shumicës së popullit anglez. Loku, i cili jetonte në një mjedis kalvinist të tkurrur brenda kufijve të Hollandës, kësaj kështjelle të brishtë e supreme, digjej prej urrejtjes kundër këtyre tiranëve që mbështeteshin tek e drejta e pretenduar hyjnore. Për të, Luigji XIV ishte prototipi i tiranit. Në zemrën e vet, Loku u nda njëherë e mirë nga Stjuartët, këta bashkëfajtorë të mbretit të Francës; ai dyshonte se ata donin të vendosnin në Angli fenë e urryer romake, vetëm e vetëm për të kënaqur Luigjin. Pikërisht me një disponim të tillë, Loku iu paraqit Uiliam-it të portokallinjët", këtij hollandezi e protestanti të flaktë", dhëndrit të Xhejmsit II, tek i cili kishte mbështetur të gjitha shpresat e veta kalvinizmi evropian, kundër Luigjit XIV e katolicizmit.

Më 1688, Uiliami, i kërkuar nga shumica dërrmuese e popullit anglez dhe nga vetë zyrtarët e Kishës, zbarkon me gjashtëqind anije dhe pesëmbëdhjetë mijë ushtarë në brigjet e Anglisë. Për *lirinë*, për fenë *protestante*, për *Parlamentin*, këto janë fjalët e shkruara mbi flamurët e princit të portokallinjët. Ai nuk has në ndonjë rezistencë serioze. Stjuartët humbasin përfundimisht. Fiton Parlamenti i cili do t'i vërë kushte mbretit të ri Uiliam. Protestantizmi dhe liberalizmi i

vigëve e mundën katolicizmin alla Bosye, absolutizmin e së drejtës hyjnore alla Luigj XIV, sovranitetin absolut e të pandashëm. Nuk është për t'u habitur kur mëson se, në dhjetor 1688, Bosye i shkruante një abati: "Më ther në zemër për Anglinë".

Në shkurt 1688, princesha Mary, vajza e Xhejmsit II të shfronësuar dhe gruaja e Uiliamit, lë Hollandën për t'u bashkuar me të shoqin në një ceremoni kurorëzimi. Në të njëjtën anije me të ndodhej edhe Xhon Loku me pasurinë e vet: gjithë gjithë dorëshkrimet e dy veprave, që më vonë do ta bënin të shquar. Njëra syresh kishte të bënte me filozofinë (*Ese për gjykimin njerëzor*), kurse tjetra me politikën (*Ese për qeverinë civile*).

Këtë të dytën do ta trajtojmë në këtë kapitull.

* * *

Titulli i saktë i librit është: *Traktat i dytë i qeverisë civile... Ese për origjinën e vërtetë, zhvillimin dhe fundin e shoqërisë civile*. Quket *traktat i dytë* sepse në një traktat të parë, të botuar në të njëjtën kohë, Loku kishte marrë përsipër të përgënjeshtronte parimet e rreme të veprës *Patriarcha*, të shkrimtarit absolutist Sir Robert Filmer, i cili e mbështeste të drejtën hyjnore të mbretërve tek të drejtat e Adamit dhe të patriarkëve.

Ç'qëllim ndjek Loku në traktatin apo *Esenë* e dytë? Ai synon të paraqesë teorinë e tij të Shtetit duke kërkuar themelet e shoqërisë politike ("qeverisë civile"), duke përcaktuar fushën e saj të veprimit dhe ligjësitë e forcimit ose të shpërbërjes së saj. Ç'qëllim i rreptë dhe shkencor! Por, le të shohim më nga afër se ç'kërkon në të vërtetë Loku, se cila është "etja" e tij e pashuar?

Thonë se Maurice Barrès, kur po priste një ditë një shkrimtar të ri i cili dëshironte t'i shpjegonte idetë që kishte në kokë, i tha: "Idetë, idetë, mirë, mirë e mora vesh, por pa më thoni ju lutem, cila është *etja juaj* e pashuar?" Pra cila është dëshira juaj e thellë, prej nga rrjedhin idetë tuaja që s'janë gjë tjetër veçse paraqitja e tyre intelektuale? E kemi parë që etja e Hobsit ishte autoriteti absolut pa të çara, autoritet që shmangte çdo rrezik anarkie - qoftë duke sakrifikuar edhe lirinë.

Etja e Lokut është antiabsolutizmi, është dëshira e furishme

për një autoritet të përmbajtur që duhet të ketë miratimin e popullit dhe që duhet të respektojë të drejtën natyrore, për të shmangur kësaj rrezikun e despotizmit e të arbitraritetit, qoftë edhe duke lënë ndonjë shteg të hapur për anarkinë. Kjo etje shpjegohet me edukatën e tij fetare, me peripecitë e jetës së tij, me zhgënjimet e pësuaras pas Rimëkëmbjes së monarkisë e, më në fund, me qëndrimin e tij në Hollandë. Kjo etje kundër absolutizmit bën që vullneti intelektual të shkatërrojë një herë e mirë doktrinën e së drejtës hyjnore, këtë shpikje të urryer të Stjuartëve e të veglave të tyre, këtë kryevepër të pabesë të një farë teologjie që ishte njëherësh katolike dhe anglikane dhe që me mantelin hyjnor mbulonte edhe mizoritë më të rënda të autoritetit (si p.sh. përndjekjen e protestantëve), duke quajtur dhunim të pushtetit hyjnor çdo revoltë të shtetasve. Si? U dashka që shtetasit të ulin kryet e të vuajnë kaq shumë, sepse sovranët marrin autoritetin e tyre drejtpërsëdrejti prej Zotit dhe vetëm Zoti paska të drejtë t'u kërkojë llogari për sjelljen e tyre? Kjo doktrinë e së drejtës hyjnore ishte një helm i vërtetë politik, të cilin i duhej gjetur sa më parë një antidot, një kundërhelm!

Partia e vigëve, që kishte dalë fitimtare në luftë me Stjuartët, kishte nevojë për këtë kundërhelm. Revolucioni i vitit 1688 ishte revolucion i vigëve. A nuk u cënua një parim i shenjtë duke dëbuar Xhejmsin II, këtë Stjuart të pashërueshëm, por sovran të ligjshëm? Kështu pyesnin të shqetësuar shumë anglezë. Loku – duke vënë në shërbim të partisë së vigëve filozofinë e vet politike që e kishte përpunuar qysh para revolucionit – kur shkruan *Esenë* synon veç të tjerash edhe të qetësojë shpirtrat e trazuar të bashkatdhetarëve të tij.

Ashtu si edhe Hobsi, në arsyetimet e veta Loku niset nga *gjendja natyrore e njeriut* dhe nga *kontrata fillestare*; por ai jep një variant të ri të tyre, gjë që i lejon ta shndërron në një rregull dallimin midis *pushtetit ligjvënës* dhe *pushtetit ekzekutiv*, për të arritur tek një kufizim i pushtetit, një *kufizim tërësisht tokësor e njerëzor*, që në fund të fundit sanksionohet nga *e drejta që kanë shtetasit për të ngritur krye*. Lexuesi i Hobsit magjepsej prej forcës së mendimit të tij komandues; lexuesi i Lokut futet pak e nga pak në shtjellën e një dialektike bindëse, tinëzare, pa relief, e cila shoqërohet me një gjuhë të rrjedhshme dhe të kulluar. Të duket vetja sikur je përgjatë një lumi

fushor, të cilin e ndriçon një diell i butë, mjaft i zbehtë. Por qëllon që qielli nxihet e diku zë e bubullon; kështu nganjëherë Loku ngre zërin dhe një gjëmim i shurdhër i bën të dridhen frazat uniforme; kjo do të thotë se brenda tij ka ngritur krye pasioni kundër absolutizmit.

* * *

Pra, sipas modës intelektuale të kohës, Loku niset nga *gjendja natyrore* e njeriut dhe nga *kontrata fillestare* që lindi shoqërinë politike, qeverinë civile. Gjithë problemi për të është si të vendosë themelet e lirisë politike, duke u mbështetur në po ato nocione me anë të të cilave Hobsi përligjite absolutizmin. Një ushtrim force, një akrobaci intelektual që Loku i zgjuar e përballon për bukuri; sigurisht që një lexues i kujdesshëm do të mund të vinte re se, në disa kthesa mendimesh, shihen rrëshqitazi ca dredhira e marifete; por përparimi i shkathët dhe i ngutshëm i arsytimit nuk i lë kohë kundërshtimeve të përparojnë.

Janë pikërisht të drejtat natyrore të njeriut në gjendjen e natyrës që do ta mbrojnë këtë individ nga shpërdorimet e pushtetit në gjendjen e shoqërisë. Si mund të ndodhë kjo? Pikësisht, në kundërshtim me Hobsin, gjendja e natyrës së Lokut rregullohet prej arsyes. Së dyti, përsëri në kundërshtim me Hobsin, të drejtat natyrore jo vetëm nuk hidhen poshtë tërësisht me lidhjen e kontratës fillestare, jo vetëm nuk flaken tutje në gjendjen e shoqërisë, por përkundrazi vazhdojnë të ekzistojnë. Dhe ekzistojnë pikërisht për të vënë themelet e lirisë.

Gjendja natyrore e njeriut është një gjendje lirie e përsosur si edhe një gjendje barazie (edhe Hobsi, po ashtu, e shikonte të tillë). Por menjëherë Loku i butë na siguron: kjo gjendje lirie nuk është aspak një gjendje e teprimit të lirisë dhe ajo nuk sjell aspak luftën e të gjithëve kundër të gjithëve, të cilën Hobsi e pikturonte me ca mënyra të shprehuri tepër acaruese. Sepse arsyeja natyrore "u mëson të gjithë njerëzve, nëse duan ta kuptojnë që, duke qenë të gjithë të barabartë e të pavarur, askush nuk duhet ta dëmtojë tjetrin në jetën e vet, në lirinë e vet, në shëndetin e pasurinë e vet". Në mënyrë që askush të mos i hyjë punës për të përvetësuar tagret e tjetërkujt, natyra ka autorizuar secilin që të mbrojë dhe të ruajë të pafajshmin dhe të shtypë ata që e dëmtojnë; ky është tagri natyror për

të ndëshkuar. Sigurisht që ky tagër nuk është "absolut dhe arbitrar" (shihet se për Lokun të dy termat janë sinonime). Në ushtrimin e këtij tagri ai i përjashton mlllefet e një zemre të acaruar e hakmarrëse; lejon vetëm ndëshkimet që diktojnë dhe urdhërojnë arsyeja e qetë dhe ndërgjegjja e kulluar, ndëshkime që synojnë vetëm të ndreqin dëmin e shkaktuar dhe e pengojnë atë të përsëritet në të ardhmen. Si e paska ngatërruar Hobsi gjendjen natyrore me gjendjen e luftës?

Tek tagret që njerëzit gëzojnë në këtë gjendje të natyrës të cilën autori e pikturon plot dashamirësi, Loku fut me këmbëngulje edhe pronën private. S'ka dyshim që Zoti ua dha tokën njerëzve që ta gëzojnë bashkërisht, por arsyeja, që gjithashtu është dhuratë e Zotit, kërkon që ata ta përdorin tokën me sa më shumë përfitim e në mënyrën që u volit më tepër. Kjo volit kërkon një lloj përvetësimi individual, së pari, të fryteve të tokës e më pas, të vetë tokës. Ky përvetësim mbështetet tek puna e njeriut dhe kufizohet prej aftësisë së tij për të konsumuar: "atij i takon aq sipërfaqje toke sa mund ta punojë, ta mbjellë e ta kultivojë dhe me frytet e së cilës mund të jetojë." Kemi të bëjmë me një përligjite natyrore të pronës, përligjite më e hershme se çdo marrëveshje shoqërore. Shfaqja e floririt dhe e parasë e ndryshon tablonë, duke lejuar akumulimin kapitalist; por jemi ende larg tij, jemi tek ajo gjendje idilike e natyrës ku sipas Lokut nuk mund të ketë grindje për pronën e tjetërkujt, sepse secili e sheh pak a shumë se sa tokë i nevojitet dhe i mjafton.

Por, nëse gjendja natyrore nuk i ngjan ferrit të Hobsit, nëse çdo gjë në të u zhvillohet me kaq hir e mirësi, e kemi të vështirë të kuptojmë se përse njerëzit që gëzojnë kaq të mira, heqin dorë vullnetarisht prej saj. Po, thotë në thelb Loku për t'u përgjigjur kundërshtimit tonë, njerëzit ishin *mirë* në gjendjen natyrore, por gjithsesi përballëshin me probleme, që me kalimin e kohës rrezikonin të rëndoheshin më shumë, prandaj, për të qenë *më mirë*, parapëlqyen gjendjen e shoqërisë.

Në gjendjen natyrore secili është gjykatës i çështjes së vet, secili është i barabartë me tjetrin dhe, në një farë kuptimi, secili ndihet mbret; por çdo njeri mund të tundohet që të lëvizë sadopak nga drejtësia, për të anuar nga vetja e nga miqtë e tij, e këtë ta bëjë për interes, për sedër apo dobësi njerëzore; madje pasioni dhe hakmarrja mund ta shtyjnë që të ndëshkojë një njeri tjetër. Këto dukuri

kërcënojnë seriozisht lirinë e barazinë e gjendjes natyrore, shijimin e paqme të pronës tënde! Shkurt, në gjendjen natyrore, që në shikim të parë dukej si një gjendje idilike, mungojnë ligjet e njohura e të pranuar nga të gjithë, mungojnë gjykatës të njohur e të paanshëm që të zgjidhin çdo mosmarrëveshje në përputhje me ligjet e vendosura, mungon pushteti detyrues, i aftë që të sigurojë zbatimin e vendimeve të gjykatave. Mirëpo këto gjëra mund të ndodhin vetëm në gjendjen shoqërore, prandaj njerëzit janë të detyruar të vendosin marrëdhënie të reja midis tyre, pikërisht për të përfituar nga këto përmirësime që realizon gjendja shoqërore.

Njerëzit, shkruan plot mprehtësi P.Hazard, ishin natyrisht të lirë; për ta pohuar këtë liri ata ishin vetë gjykatës e vetë palë, por nuk kishin dikë që të mund t'u shërbente si avokat mbrojtës. Njerëzit ishin natyrisht të barabartë por nuk kishin ndonjë mes tyre që të mund t'i mbronte për ta ruajtur këtë barazi nga uzurpimet e mundshme. Ata do të kishin rënë në një gjendje lufte të vazhdueshme nëse nuk do t'ia kishin deleguar pushtetet e tyre një qeverie të aftë për të mbrojtur lirinë dhe barazinë primitive; në të vërtetë ata nuk ishin një hordhi, por do të shndërroheshin në hordhi, nëse nuk do të kishin kujdes për këtë.

Ky ndryshim gjendjeje – dhe ja ku jemi në zemër të doktrinës së Lokut – nuk ndodhi veçse *me mirëkuptim*. Trupi politik mund të themelohet vetëm *me pëlqim, me mirëkuptim*:

Të gjithë njerëzit në gjendjen natyrore janë të lirë, të barabartë dhe të pavarur; askush nuk mund të nxirret nga kjo gjendje dhe t'i nënshtrohet pushtetit politik të dikujt, pa pëlqimin e vet e të njerëzve të tjerë, që të lidhen mes tyre e të bashkohen në shoqëri, shoqëri e cila do të shërbejë për mbrojtjen e sigurinë e tyre të ndërsjellë, për qetësinë e jetës së tyre, për t'iu gëzuar pronës së tyre e për të qenë të mbrojtur nga fyerjet e atyre që do të donin t'i dëmtonin e t'u bënin keq.

Loku këmbëngul e përsërit vaten që të mos lindë ndonjë mëdyshje në këtë pikë, "pra se *shoqëria politike* u ngjiz e u zhvillua vetëm me pëlqimin e një numri njerëzish të lirë, të aftë për t'u përfaqësuar prej shumicës së tyre. Është vetëm ky pëlqim, që përbën zanafillën e një *qeverie të ligjshme*".

Pra, shkaku i shoqërisë politike është ky pëlqim dhe jo pushteti atëror, zgjatim i të cilit, sipas absolutistëve, ka qenë pushteti mbretëror. Nuk ekziston ndonjë lidhje midis pushtetit atëror e pushtetit politik. Fëmija lind i lirë dhe i pajisur me arsye, por ai nuk e ushtron menjëherë këtë arsye dhe liri të tij; pushteti i babait është i nevojshëm vetëm për përgatitjen e fëmijës, i cili, pasi të rritet, mund ta ushtrojë në mënyrë të përshtatshme arsyen dhe lirinë e tij dhe t'i çojë ato deri në atë pikë, sa të jetë në gjendje të japë me vetëdije të plotë pëlqimin e vet (të paktën të heshtur) për shoqërinë politike.

Pra vetëm pëlqimi, vetëm ky dhe jo përdorimi i forcës (një tjetër tezë absolutiste), krijon shoqërinë politike:

Shumë njerëz mendojnë se forca e armëve pëlqehet prej popullit dhe se përdorimi i forcës është zanafillë e qeverive. Në fakt, dhuna është aq larg prej zanafillës, prej themelit të Shteteve, sa ç'është shkatërrimi i një shtëpie, prej ndërtimit të saj në të njëjtin vend. Në të vërtetë shkatërrimi i një forme Shteti shpesh i hap udhë një forme të re Shteti, por është gjithmonë e sigurtë se pa pëlqimin e popullit nuk mund të krijohet ndonjë formë e re qeverisjeje.

Prej këtej rrjedh se qeveria absolute nuk mund të jetë e ligjshme, nuk mund të shikohet si një qeveri civile, sepse do të ishte krejt e çuditshme ose e pamundur që të mund të merrej pëlqimi i popullit për këtë lloj qeverie. Si mund të përfytyrohet që njerëzit duan të jenë në një gjendje më të keqe se gjendja natyrore dhe që:

Të gjithë përveç njërit, t'i nënshtrohen me rreptësi ligjeve e ky njësi i privilegjuar, të ruajë gjithmonë tërë lirinë e gjendjes natyrore, madje nëpërmjet pushtetit ta shtojë e ta shumojë atë aq shumë, sa që ta shndërronë në një liri të shthurur që

askush s'do të mund ta ndëshkonte. Kjo do të thotë të mendosh se njerëzit qenkan matufepsur deri në atë shkallë saqë të arrinin të tregonin shumë kujdes për të ndrequr dëmet e shkaktuara nga shqarthejt e dhelprat e të mos çanin kokën fare, madje të gëzoheshin, se do të gllabëroheshin prej luanëve. (Ky është një gjyq pa dorashka kundër *Hobsit* dhe *Leviatanit*).

A mund të mendohej si absolutistët, se pushteti absolut *pastron* gjakun e njerëzve dhe e lartëson natyrën njerëzore? Do të mjaftonte, proteston Loku me qesëndi, të lexohej historia e këtij shekulli apo e ndonjë shekulli tjetër, që të bindeshim plotësisht për të kundërtën.

Shihni si toni i Lokut u bë i dhunshëm! Ç'mizë e pickoi Lokun e butë, Lokun e urtë? Miza me emrin Stjuart! Ai mendon për Karlin II, për Xhejmsin II, këtë bashkëfajtor të Luigjit XIV, tiranit persekutues, prandaj bërtet me një zë paksa të fortë për kraharorin e tij të dobët.

* * *

Le të adhurojmë tani mëndjemprehtësinë e Lokut kur ai, përmbi shpjegimin e zanafillës së qeverisjes civile, sharton *dallimin midis pushteteve*, dallim që ishte skalitur thellë në ndërjegjen e anglezëve, si pasojë e luftës që kishte shpërthyer midis mbretërve dhe Parlamentit.

Në gjendjen natyrore njeriu zotëronte dy lloje pushtetesh; duke hyrë në gjendjen civile ai zhvishet prej tyre, kështu, këtej e tutje, këto pushtete i përkasin gjithë shoqërisë. Së pari njeriu zotëronte pushtetin për të bërë gjithçka që e gjykonte të nevojshme për mbrojtjen e vetes dhe të njerëzve të tjerë; ai zhvishet tani prej këtij pushteti duke ia kaluar shoqërisë në mënyrë që ky pushtet të rregullohet e administrohet nga ligjet e shoqërisë, "të cilat, në shumë aspekte e kufizojnë lirinë që njeriu gëzonte më parë". Së dyti, njeriu zotëronte pushtetin për të ndëshkuar krimet e kryera kundër ligjeve të natyrës, d.m.th. pushtetin për të përdorur forcën e tij natyrore për ekzekutimin e këtyre ligjeve, ashtu siç e gjykonte ai vetë. Ai zhvishet

edhe prej këtij pushteti të dytë për të ndihmuar e përforcuar pushtetin ekzekutiv të shoqërisë politike.

Kësisoj shoqëria, kjo trashëgimtare e njerëzve të lirë të gjendjes natyrore, zotëron tashmë dy pushtete thelbësore. Njëri është *pushteti ligjvënës* që cakton se si duhen përdorur forcat për ruajtjen e shoqërisë dhe të anëtarëve të saj. Tjetri është *pushteti ekzekutiv*, që siguron ekzekutimin e ligjeve brenda shoqërisë. Në fushën e marrëdhënieve me jashtë si lidhja e traktateve, nënshkrimi i paqes apo shpallja e luftës, vepron një pushtet i tretë që është i lidhur me pushtetin ekzekutiv dhe që Loku e quan *pushtet konfederativ*.

Në të gjitha monarkitë e moderuara dhe në të gjitha qeveritë e rregullta, pushteti ligjvënës dhe pushteti ekzekutiv duhet të jenë të ndarë nga njëri-tjetri. Kjo rrjedh së pari nga një arsye thjesht praktike, nga arsyeja se pushteti ekzekutiv duhet të jetë gjithmonë më këmbë, gjithmonë i gatshëm për të ekzekutuar ligjet; këtë s'e ka të nevojshme pushteti ligjvënës, sepse ligjet nuk bëhen vazhdimisht: "Nuk është gjithmonë e nevojshme që të bëhen ligje, por është gjithmonë e nevojshme që të zbatohen ligjet e hartuara". Kësaj i shtohet një arsye e dytë krejt psikologjike. Nëse të dyja pushtetet do të përqendroheshin në të njëjtat duar, atëherë pushtetarët do të tundoheshin shumë për të abuzuar me pushtetin. Mënyra deduktive e bollshme dhe e qartë me të cilën autori e shtjellon këtë ide është në kontrast të madh me mënyrën eliptike me të cilën Monteskjë do ta trajtojë më vonë të njëjtën temë, madje duke u frymëzuar drejtpërdrejt nga Loku.

Këto dy pushtete nuk janë të barabarta në mes tyre. Sepse ligji i parë themelor i çdo Shteti është ligji që ndërton pushtetin ligjvënës, i cili, ashtu si ligjet themelore të natyrës, duhet të synojë ruajtjen e shoqërisë. Pushteti ligjvënës, është pra "*pushteti më i lartë*, ai është *i shenjtë* e s'mund t'u rrëmbehet atyre që u jepet." Ai është shpirti i trupit politik, prej të cilit të gjithë anëtarët e Shtetit nxjerrin atë ç'ka u nevojitet për mbrojtjen, bashkimin e lumturinë e tyre. Kjo është një epërsi e pashmangshme e pushtetit ligjvënës, të cilit i takon vetvetiu fjala e fundit. Këtë e kishte pikasur mirë edhe Bodini kur, duke numëruar "shenjat e sovranitetit", e fillonte numërimin me pushtetin për të bërë e për të shfuqizuar ligje, si shenja e parë dhe më e rëndësishme e sovranitetit që, në fund të fundit, i përfshinte të gjitha shenjat e tjera.

Pra pushteti ekzekutiv është një pushtet i varur; por le të mos gabojmë duke e parë atë thjesht si një çirak në shërbim të urdhërave të pushtetit ligjvënës, gjë që do ta kufizonte këtë pushtet brenda caqeve të një zbatimi të thjeshtë inferior. E mira e shoqërisë kërkon që një sërë gjërash të jenë kompetencë e atij që ka pushtetin ekzekutiv, sepse ligjvënësi nuk mund të parashikojë e të marrë masa për gjithçka, madje ka raste kur një zbatim i ngurtë i ligjeve mund të shkaktojë "mjaft dëm".

Të jenë kompetencë e ..., ç'është kjo shprehje, në mos prerogativa, tagri mbretëror, për madhësinë e rëndësinë e të cilit torët e vigët haheshin, madje përplaseshin në ndeshje të përgjakshme me njëri-tjetrin? Kështu ndodhte qysh prej kohës së Rimëkëmbjes së monarkisë. Kjo kompetencë që ishte e rrezikshme në duart e Stjuartëve, pushonte së qeni e tillë në duart e Uiliamsit, të cilit, Loku, miku i tij ngushtë, nuk mund t'ia refuzonte. Te kjo teori e ndarjes së pushteteve, nëse heqim mënjanë vellon e abstraksionit me të cilën ajo është e mbuluar, shohim qartë se si një vig e idealizon Kushtetutën angleze. Pushteti ligjvënës, ky pushtet i epërm e i shenjtë, është Parlamenti anglez, të cilit mbretërit Stjuartë recidivistë shpesh kishin dashur t'i rrëmbenin pushtetin që i kishte dhënë populli.

* * *

A do ta riorganizojë Loku në favor të Parlamentit, këtij pushteti të shenjtë ligjvënës, atë fuqi sovrane që s'njeh kufij njerëzorë, fuqi që frenohej vetëm prej frikës së Zotit dhe të cilën absolutistët ia atribuonin monarkut të shenjtë?! Në një rast të tillë a nuk do të kishim thjesht një kalim të absolutizimit në të tjera duar, një kalim të së drejtës hyjnore tek një tjetër kujdestar dhe një kalim të kurorës tek një tjetër kokë?

Mirëpo nuk ndodh kështu, sepse këtu merr gjithë rëndësinë e vet dallimi që paraqitëm pak më lart midis teorisë së Hobsit dhe asaj të Lokut, d.m.th. fakti, që, sipas Lokut, tagret natyrore të njerëzve nuk zhduken kur ata japin pëlqimin e tyre për të kaluar në gjendjen e shoqërisë, por përkundrazi, vazhdojnë të ekzistojnë edhe në këtë gjendje. Ata vazhdojnë të ekzistojnë për të kufizuar pushtetin e shoqërisë dhe për të themeluar lirinë.

Loku nuk do të pushojë së përsërituri: nëse njerëzit dolën

nga gjendja natyrore, që ishte larg të qenit një ferr, por që megjithatë paraqiste mangësitë që tashmë dihen, këtë e bënë për të jetuar më mirë, pra për të qenë më të sigurtë, për të ruajtur më mirë veten, lirinë e pronën e tyre, të cilat nuk u garantoheshin siç duhej në gjendjen natyrore. Pra nuk duhet nënkuptuar asnjëherë që pushteti i shoqërisë, i mishëruar së pari nga pushteti ligjvënës, do të duhej të kalonte cakun që ia kërkon e drejta publike. E cili person do të mund t'i lejonte pushtetit ligjvënës, që s'është gjë tjetër veçse një trashëgimtar i pushtetit fillestar të çdo anëtarit të shoqërisë, pra cili do të mund t'i lejonte atij një pushtet arbitrar mbi pronën e lirinë e vet? Nga njëra anë, askush në gjendjen natyrore nuk zotëron një pushtet të tillë mbi vetveten e as mbi dikë tjetër (një pohim i kotë, një postulat i pavërtetueshëm që lidhej me idenë e Lokut për gjendjen natyrore të njeriut e për ligjet e natyrës). Nga ana tjetër askush nuk mund t'i japë askujt më tepër pushtet se ç'ka vetë, pra pushteti ligjvënës nuk mund të ketë ndonjë pushtet që s'e ka asnjëri prej atyre që formuan shoqërinë. Duke pasur si qëllim të vetëm mbrotjen e shtetasve, pushteti ligjvënës "s'do të mund të kishte asnjëherë të drejtë të shkatërronte, të shndërronte në skllav, apo të varfëronte qëllimisht ndonjë shtetas: *detyrimet ndaj ligjeve të natyrës nuk pushojnë së ekzistuari në shoqëri, madje në shumë raste bëhen më të forta.*"

I njëjti arsytim vlen, *a fortiori*, edhe për ekzekutivin dhe tagret e tij, d.m.th. për kompetencat që duhet t'i lihen këtij pushteti. Në këtë pikëpamje nuk ka asnjë dallim thelbësor midis pushtetit ekzekutiv dhe atij ligjvënës, ndonëse ky i fundit është shpallur si pushteti më i lartë dhe i shenjtë. Populli, e me këtë fjalë kuptojmë tërësinë e individëve që u morën vesh për t'u bashkuar në shoqëri, ia beson realizimin e mirëqenies publike pushtetit ligjvënës dhe pushtetit ekzekutiv. Asgjë më pak e asgjë më shumë. Pushteti është një besim (*trust, trusteeship*) që u jepet qeveritarëve, për të mirën e popullit.

Nëse qeveritarët, kushdo qofshin këta, Parlamenti apo mbreti, veprojnë kundër qëllimit për të cilin morën autoritetin e nevojshëm (pra kundër realizimit të mirëqenies së popullit), atëherë populli ka të drejtë të tërheqë besimin që u pati dhënë dhe të rimarrë sovranitetin fillestar për t'ia besuar atij që e gjykon më të përshtatshëm. Ndonëse Loku i shmanget këtu përpunimit të një teorie të saktë, në thelb populli ruan gjithmonë një sovranitet potencial, një sovranitet në rezervë,

është ai dhe vetëm ai sovrani i vërtetë dhe jo pushteti ligjvënës. Pra ai ia beson sovranitetin dikujt, por ky besim nuk është një kontratë nënshtrimi. Përderisa gjërat mbeten normale, apo, thënë ndryshe, përderisa kushtet e besimit apo të *trust*-it janë respektuar, populli e lë në dorë të pushtetit legjislativ ushtrimin e pushtetit të tij sovran.

Në rastin e një grindje të mundshme midis pushtetit ligjvënës e atij ekzekutiv, cili do të mund të gjykojë nëse ky i fundit i ka përdorur drejt tagret e veta? Cili do të jetë gjykatës midis pushtetit ligjvënës dhe popullit nëse i pari kërkon ta skllavërojë të dytin? Cili do të jetë gjykatësi që do të sanksionojë besnikërinë e kujdestarëve të pushtetit (*trustees*), pushtet që iu besua këtyre kujdestarëve për të realizuar mirëqenien e popullit? Vetëm populli që u dha besimin "duhet t'i gjykojë të gjitha".

* * *

Kështu përlijet përdorimi i forcës nga ana e popullit kundër pushtetit ligjvënës e atij ekzekutiv, të mbetur "pa autoritet". Kështu përmbillet gjithë teoria e Lokut, duke kurorëzuar ndërtesën e tij dialektike. *E drejta e popullit për kryengritje*, që autori i *Esesë*, me gjuhën e tij të ndrojtur, e quan e drejta për t'iu drejtuar Qiellit, është një e drejtë e përlijtur: "Populli, mbi bazën e një ligji që u paraprin të gjitha ligjeve të tjera, rezervon të drejtën që u takon të gjithë njerëzve kur këta nuk gjejnë shpëtim në tokë, d.m.th. të drejtën për t'iu drejtuar Qiellit. "Kundër autoritetit të sovranit nuk gjendet shpëtim askund, përveçse tek vetë autoriteti i tij." Ky nënshtrim i ftohtë i Bosesë është krejt i huaj për Lokun. Nëse ndokush këmbëngul se pranimit i së drejtës për të ngritur krye do të thotë nxitje e vazhdueshme e trazirave dhe anarki, Loku e ka gati përgjigjen:

Le t'i ngrejnjë mbretërit lart e më lart; le t'u japin atyre gjithë titujt e shkëlqyer e pompozë që e kanë për zakon t'u japin; le të thonë mijra gjëra të bukura për shenjtërinë e tyre; le të flasin për ta si për njerëz hyjnorë që kanë zbritur nga Qielli dhe që varen vetëm prej Zotit; një popull që, në kundërshtim me çdo të drejtë, trajtohet keq e më keq, nuk do lërë që t'i shpëtojë rasti për t'u çliruar nga mjerimi dhe për

të shkundur zgjedhën e rëndë, që aq padrejtësisht ia patën lidhur.

Në fund të fundit, rendi, ana e jashtme, nuk është gjithçka. Ai nuk mund të paguhet me çdo çmim. Duke nxjerrë si shkak ruajtjen e paqes, nuk mund të pranohet kurrsesi paqja e varrezave. Këtu, pasioni i Lokut, bindja e tij e zjarrit se revolucionarët anglezë ishin në të drejtën e tyre, etja e tij për të qetësuar ndërjegjen fetare të anglezëve të cilët i mundonte frika se mos, duke dëbuar Xhejmsin II, po fyenin qiellin, të gjitha këto, i frymëzojnë Lokut faqet më të bukura të librit:

Nëse për hir të paqes, njerëzit e urtë e të virtytshëm do të shkreheshin dhe gjithçka kishin do t'ua dorëzonin qetësisht atyre që donin t'i dhunonin, atëherë ç'paqe do të kishte në këtë botë! Si mund të quhej kjo, që do të katandisej vetëm tek dhuna dhe grabitja e ku çdo gjë duhej ruajtur e mirëmbajtur veç për dobinë e kusarëve dhe të shtypësve!? Kjo paqe midis të mëdhenjve e të vegjëlve, midis të fuqishmëve dhe të dobtëve, do t'i ngjante asaj paqes së pretenduar midis ujçërve dhe qengjave, ku qengjat do të shqyheshin e përpiheshin prej ujçërve. Ose, në daçi, le të marrim shpellën e Polifemit si shembullin e përkryer të kësaj paqeje:

Qeverisja, nën të cilën ndodheshin Uliksi me shokët e tij, ishte më e këndshme në botë; nuk të mbetej gjë tjetër veçse të vuaje qetësisht duke pritur radhën që të gllabëroheshe. E kush dyshon se Uliksi, që ishte një personazh aq i kujdesshëm, nuk predikoi atëherë *bindjen pasive* dhe nuk i grishi shokët që t'i nënshtroheshin të tërë Polifemit, duke ua shpjeguar se sa e rëndësishme dhe e nevojshme ishte paqja dhe duke ua bërë të qarta kokëçarjet që do të kishin nëse do t'i rezistonin Polifemit, që i kishte shtënë në dorë.

E theksojmë posaçërisht këtë pretendencë prokurori dhe mbrojtje avokati që vlen për njerëzit e çdo kohe.

Kjo është një pretencë kundër bindjes pasive, nanuritëse ndaj të fuqishmëve. Kjo është një mbrojtje për atë përballje që në kohën tonë, gjatë pushtimit hitlerian, mori emrin e thjeshtë *Rezistencë!*

Ky është thelbi i *Esesë për qeverinë civile*: kjo ese është një katekizëm protestant kundërabsolutist, ku e drejta natyrore i bashkëngjitet plot zgjuarsi kushtetutës angleze. Gjatë gjithë shekullit XVIII, prej këtij burimi me ujë të kulluar e të bollshëm do të nxjerrin idetë e tyre publicistët anglezë, amerikanë dhe francezë.

Ese-ja për qeverinë civile kishte vendosur njëherë e mirë bazat e demokracisë liberale. Në thelb këto ishin të drejta individuale, natyrore, të patjetërsueshme e të paparashkrueshme prej të cilave më vonë, Deklaratat e të drejtave të kolonive kryengritëse të Amerikës dhe të Francës revolucionare, do të hartonin Kartën e Madhe.

Po më 1690 botohet *Ese për gjykimin njerëzor*. Kjo ishte një vepër e kulluar filozofike ku Loku i shpallte luftë metafizikës dhe "romaneve" të saj. Edhe kjo vepër do të shënonte "një ndryshim vendimtar, një orientim të ri" në studimin e shpirtit njerëzor (P. Hazard). Ajo do t'i damkoste mendimet e filozofëve francezë të shekullit XVIII me vulën e saj të pashlyeshme, me prirjen për *tabula rasa*, me urrejtjen e thellë kundër paragjykimeve dhe argumenteve të autoritetit. Shtojmë se në *Letra për tolerancën*, Loku, ky i krishterë i flaktë por tolerant, me një frazë të shkurtër e shpallte laik Shtetin modern: "Gjithë pushteti i qeverisë civile, nuk ka të bëjë veçse me interesat civile, ai kufizohet tek gjërat e kësaj bote dhe s'ka asnjë lidhje me botën e përtejme".

Më 1704, në moshën shtatëdhjetëedevjetëvjeçare, do të shuhej Loku i urtë e modest, mendja e të cilit, më tepër e qartë dhe e zgjuar sesa e thellë dhe e fuqishme, kishte ditur t'i sillte një bote të tejngopur me të drejtën hyjnore, me teologjinë e sistemet metafizike, pikërisht atë ushqim intelektual për të cilin ajo kishte pasur nevojë!

KAPITULLI I DYTË

"FRYMA E LIGJEVE"

MONTESQUIEU

1748

"Kur bën një statujë s'duhet të rrih gjithmonë ulur në një vend; duhet ta shohësh atë nga të gjitha anët, nga larg, nga afër, nga lart, nga poshtë, nga të gjitha drejtimet".

Montesquieu, *Fletore*

Më 1748, botohet në Gjenevë një vepër në dy volume *in-quarto*. Ajo titullohej *Fryma e ligjeve* dhe nuk kishte autor. Por kjo nuk përbënte ndonjë të fshehtë. Kushdo e dinte se libri që shkruar nga Montesquieu (Monteskjé), autori i *Letrave persiane* (1721), këtij mëkati të rinisë, që në kohën e Regjencës kishte pasur aq shumë sukses. Por ç'donte të thoshte ky titull hijerëndë dhe paksa misterioz?

Qëllimi i madh i Monteskjesë.

"Kur mbarova kolegjin, shkruan Monteskje, më ranë në duar libra të së drejtës; kësaj nisa të kërkoja frymën e tyre."

Fryma. Shfletojmë fjalorin e gjejmë këtë shpjegim: parimet, arsyet, shtysat, prirjet që të udhëheqin. Le ta zbatojmë këtë përkufizim për titullin e veprës së famshme të Monteskjesë. Përse në një vend të dhënë, në një çast të dhënë dhe për një objekt të dhënë ekzistoka ky ligj e jo një tjetër? Përse, në kushte të njëjta, ky ligj paska efekt dhe ky tjetri jo? Këto janë pyetje pasionante për historianin dhe vëzhguesin politik, madje edhe më tepër se sa për juristin. Por atyre s'mund t'u përgjigjesh pa pranuar paraprakisht se *ekziston* me të vërtetë një "*Frymë ligjesh*"; se ligjvënësi i bindet parimeve, shtysave e prirjeve të cilat ia zbulon arsyeja; shkurt, se me zgjuarsi mund të depërtohet në kaosin (në dukje) e legjislacioneve që kanë qeverisur ose qeverisin shoqëritë e kohërave të ndryshme.

Michel de Montaigne, ky gaskonjas gjenial, provoi një kënaqësi të veçantë kur, duke shkruar kapitullin "Mbi zakonet" të veprës së vet *Ese*, rreshtoi pa kurrfarë rendi gjithfarë ligjesh, zakonesh, dokesh, institucionesh, recetash e teprimesh njerëzore. Një kakofoni e vërtetë! Një histori pa fund e pa krye, e treguar prej një idioti (po të parafrazonim Shekspirin)! Mbretëria e arbitraritetit, tekave dhe fantazisë! Do të ishte Monteskje, një gaskonjas tjetër, po aq gjenial, por dhe krejt i ndryshëm prej të parit, i cili pas një shekulli e gjysmë do t'i kundërpërgjigjej Montaigne-it: "Së pari vëzhgova njerëzit dhe besova se, në këtë larmi të pafund ligjesh e zakonesh, ata nuk udhëhiqeshin vetëm prej fantazisë së tyre", shkruan ai në parathënien e *Frymës së ligjeve*. Madje edhe në historinë e tyre ata nuk janë thjesht lojëra të fatit, lojëra fëmijësh të një vazhdimësie tekanjoze aksidentesh të veçanta. Monteskje, si historian i madhështisë dhe i rënies së Romës, në veprën e vet *Vlerësime* (1734), nuk pranon se fati (aq i dashur për Makiavelin) ka privilegjin të sundojë botën. Ai vë re se romakët kishin qenë të lumtur nën një lloj qeverie, dhe fatkeqë nën një lloj tjetër qeverie dhe shton këtë frazë lapidare:

Ekzistojnë shkaqe të përgjithshme, qofshin këto morale apo fizike, që veprojnë gjatë ekzistencës, zhvillimit dhe rënies së një monarkie; të gjitha

aksidentet e ndryshme i nënshtrohen këtyre shkaqeve dhe në qoftë se rastësia e një beteje, d.m.th. një rast i veçantë, arrin të shkatërrojë një Shtet, kjo do të thotë se ka pasur një shkak të përgjithshëm, që bëri që ky Shtet të shkërmoqej prej një beteje të vetme; me një fjalë ecuria kryesore përmban në vetvete gjithë larminë e aksidenteve të veçanta.

Ecuria kryesore, shkaqet e përgjithshme, qofshin këto morale apo fizike... shpjegojnë në mënyrë racionale historinë, e shpjegojnë atë në mënyrë njerëzore, pa qenë nevoja që t'i drejtohesh Perëndisë, siç bënin të krishterët dhe siç bënte Bosye; ato duhet të shpjegojnë në mënyrë racionale dhe njerëzore ligjet dhe zakonet, "larminë e pafund të ligjeve dhe të zakoneve". Atje ku në një shikim të parë nuk vihet re veçse një mbivendosje krejt rastësore e institucioneve, një vëzhgim i kujdesshëm zbulon se ekzistojnë lidhje logjike dhe harmonike të planifikuara mirë. Ashtu si te një sahat i madh - shton Taine – ku, nga zembereku, nga një mekanizëm i madh qendror, varen "shumë mekanizma të tjerë dytësorë".

Gjithë marifeti i vëzhguesit është që të dijë të kërkojë këtë zemberek kryesor. Në shkencat ekzakte, si p.sh. në fizikë, kimi, në historinë e natyrës, kyçi i suksesit është metoda e mirë eksperimentale. Ndërkaq, shkencat ekzakte janë shumë në modë në shekullin XVIII: njerëzit e salloneve e kanë për nder të punojnë në laborator; po kështu edhe shkrimtarët, sepse edhe ata janë njerëz sallonesh. Pra, kush i këput kryet dyzet kërmijve, për të vërtetuar pohimin e një natyralisti? Volteri. Kush i ther dhe i analizon bretkosat? Monteskje. Madje për të kjo është më tepër se një "flirt" me modën; siç e ka treguar Dedieu, këto kërkime të ndrojtura shkencore shprehin prirjen e tij të brendshme.

Por, të qëmtosh në legjislacionin e përbotshëm është një punë më e vështirë; për këtë duhet të lexosh shumë, duhet të udhëtosh shumë për të marrë njohuri të drejtpërdrejta, duhet të kesh intuitën e kohërave të shkuara: "Kur fillova të merrem me lashtësinë, kërkova të mendoja si njerëzit e lashtësisë, që të mos i quaja të njëjta ato raste që ishin me të vërtetë të ndryshme dhe në rastet që dukeshin të ngjashme, të arrija të dalloja ndryshimet mes tyre". Duhet të kesh

shijen për të qëmtuar imtësitë por njëherazi duhet të kesh edhe ndjesinë e së tërës: "Shumë të vërteta nuk dallohen, veçse pasi ke parë zinxhirin që i lidh me të tjerat". Pak e nga pak, vëzhgim pas vëzhgimi, ballafaqim pas ballafaqimi, mendja, e cila fillimisht rreket pas fakteve, pas gjërave që janë të paqarta në natyrën e tyre të brendshme, më vonë arrin të ngrihet përmbi to e të dallojë më në fund *zemberekun kryesor, mekanizmin e madh qendror*. Atëherë mendjes nuk i mbetet veçse t'i kthehet edhe njëherë fakteve, gjërave që tashmë janë ndriçuar nga një projektor i fuqishëm, i cili bën të dallohen lidhjet që më përpara nuk dukeshin, i cili bën të dallohen ndërthurja si dhe gjithë organizimi i mekanizmave dytësorë përreth mekanizmit qendror. Kështu fillohet gjithë kaosi i mëparshëm. Kjo arrihet me eksperimente, në mënyrë shkencore dhe aspak me një shikim *apriori* e arbitrar.

Oh! Ç'ndjesi e bukur kjo e krenarisë intelektuale! "*Caktova parimet dhe pashë sesi rastet e veçanta përputheshin vetvetiu me to, sesi historitë e të gjitha kombeve nuk ishin veçse rrjedhoja të tyre dhe sesi çdo ligj i veçantë lidhej me një ligj tjetër, ose varej prej një ligji tjetër më të përgjithshëm*". Cilat janë këto parime? Ja se cilat janë: çdo ligj e ka një shkak të vetin, sepse çdo ligj varet nga një element i realitetit fizik, moral apo shoqëror; pra çdo ligj supozon një raport me diçka. Një varg raportesh, një organizim raportesh, apo një sistem raportesh (pozitivë), kjo është *fryma e ligjeve*. Le t'ia lemë fjalën Monteskjësë: ai thotë se kjo frymë konsiston në "raportet e ndryshme që ligjet mund të kenë me gjërat e ndryshme". Me gjërat e "panumërta" edhe raportet janë "të panumërt".

Realizimi

Ç'ndërmarrje e madhe! Ç'qëllim i lartë! Sa gjerësi mendimi, sa madhështi që ka në këtë gjykim! Ç'punë mbinjerëzore që duhej për ta realizuar këtë, për të kaluar nga fjalët tek veprat! Kjo kërkon të thithë të gjitha energjitë, gjithë jetën e një njeriu aq të talentuar sa Monteskjë: "Mund të them se për këtë vepër kam punuar gjithë jetën", shkruan ai. Në pikëpamje aritmetike Monteskjë punoi vetëm njëzet vjet. Por të gjitha mendimet, të gjitha studimet e tij, përpara se t'i hynte shkrimit të librit, do t'i shërbenin për ta orientuar e për

ta përgatitur për këtë punë. "Ky libër i madh nuk është thjesht një libër, por një jetë, pohon Faguet... Atje ka jo vetëm njëzet vjet punë, por një jetë të tërë intelektuale, me mendimet e saj të mëdha, me kuriozitetet e saj të vogla, me leximet, dijet dhe përfytyrimet e saj, me gëzimet, dredhitë, larmitë e kundërshtitë e saj." Periudha, më e vështirë, sikurse e pohon vetë autori, ishte periudha përpara zbulimit të parimeve të famshme:

Shumë herë nisa ta shkruaj dhe shumë herë e braktisa këtë vepër; njëmijë herë i grisa dhe i flaka tutje fletët që kisha shkruar; çdo ditë qëmtoja lëndën pa mundur t'ia arrija qëllimit; nuk dalloja gjekundi as rregulla dhe as përjashtime; nganjëherë më dukej se e gjeja të vërtetën, por veç për ta humbur sërish; por, kur më në fund i zbulova parimet, atëherë gjithçka që kërkoja m'u qartësua papritur.

Gjithçka që kërkoja... Në këto rreshta dallojmë optimizmin e punëtorit që, pasi e ka mbaruar veprën, shkruan plot dhembshuri parathënien e saj. Në të vërtetë Monteskjë pati një periudhë të shkëlqyer euforie kur po zhvillonte teorinë e tij të qeverisjes: "Raportet që ligjet kanë me natyrën dhe parimi i çdo lloj qeverisje". Pasi përcaktoi parimin e republikës, të monarkisë e të despotizmit, atij i dukej sikur ligjet "rridhnin" vetiu nga secili prej këtyre parimeve, "sikur të rridhnin prej burimit të tyre". Ashtu si edhe lexuesi i sotëm, ai atëherë, në tetë librat e parë, pati ndjesinë e një kohezioni të fuqishëm intelektual të *teorisë së qeverisjes*.

Mirëpo e gjithë vepra ka tridhjetë e një libra. Ndërsa Monteskjë vazhdon t'i shtjellojë më tej idetë e tij, vepra zë e humbet kohezionin e fillimit e sa vjen e çtendoset; autori e pasuron vazhdimisht anketën e tij, por nis të pengohet nga vetë pasuria e lëndës që trajton. Librat IX deri XIII i vështrojnë ligjet në raportet që këto kanë me mbrojtjen e Shtetit (mbrojtja e qytetarëve nga jashtë), me lirinë dhe sigurinë (mbrojtja e qytetarëve nga brenda) dhe me mjetet e qeverisjes (tatimet dhe të ardhurat publike). Në këto pesë libra lind *teoria e lirisë politike, e garantuar nga një farë shpërndarje e pushteteve*. Ndërkaq autori, pasi ka udhëtuar nëpër Evropë prej vitit 1728 deri më 1731, duket se është zhgënjyer nga republikat e asaj kohe, por përkundrazi është

joshur, madje është entuziazmuar nga institucionet angleze për të cilat fillimisht (në tetë librat e parë) kishte pasur mjaft rezerva. Atëherë teoria e lirisë politike alla angleze i vërsulet si një përrua i rrëmbyer teorisë së përgjithshme të qeverisjes, duke ia ndryshuar rrjedhën.

Tek librat XIV deri XVIII duket se Monteskjënë e mundon ndikimi i *shkaqeve fizike* mbi ligjet: "Me sa duket ligjet lidhen me fizikën e vendit, me klimën e ftohtë, të nxehtë apo të butë, me cilësitë e terrenit, me shtrirjen e madhësinë e tij." Por në kapitullin XIX autori e zotëron përsëri veten, duke u marrë me nocione më të sigurta se ato të klimës, me nocione më joshëse e njëherazi më të rrezikshme: nocioni i *psikologjisë kolektive* të çdo kombi, i cili ashtu si edhe klima, ndihmon të krijohen mënyra qeverisje, fe, tradita, zakone e mënyra jetese. Kështu Monteskjë i vendos shkaqet morale në vendin që u takon.

Libri XX ("raportet e ligjeve me tregtinë") hap pjesën e dytë të veprës. Duket se ky libër do të përurojë një periudhë kohe rraskapitëse për autorin, periudhë që do të zgjasë plot katër vjet, deri në përfundimin e plotë të veprës. Ndërsa më 1794, Monteskjë shkruante i ngazëllyer se "vepra ime e madhe, po përparon me hapa vigane", një vit më pas lë t'i shpëtojë një ankesë. "Po plakem (ishte pesëdhjetë e gjashtë vjeç) dhe vepra sikur po sprapset ngaqë është shumë e madhe". Ndërsa më 1747, kur përpjekja e jashtëzakonshme po ia mbërrinte qëllimit, rrëfëhet papritmas: "vepra po rëndohet dhe po më dërrmon".

Kështu do të mendonte edhe lexuesi, kur të shihte çrregullsinë në rritje të veprës, sidoqë në këtë pikë do të na kundërshtonin ithtarët e Monteskjësë që me çdo kusht duan të gjejnë tek idhulli i tyre një përpikëri të rreptë në kompozimin e veprës, përpikëri që ekziston mbase në kokën e tyre, por që nuk ekzistonte në kokën e Monteskjësë. Në librin e tij të mrekullueshëm *Monteskjë, A.Sorel* i shmangët këtij adhurimi të papërligjur. Ai pranon se Monteskjë "përpiqet, gërmon nëpër tekste, bashkon pa rregull e grumbullon ide, por nuk i çimenton ato me njëra-tjetrën, qepet keq pas ndonjë ideje, por pastaj lodhet e nuk e zhvillon atë deri në fund; zotëron plotësisht parimet e veta, por nuk gjen gjithçka që kërkon. Duke u nisur nga libri XX e në vazhdim kemi të bëjmë jo më me një vepër unike, por me "monografi" të veçanta që ndjekin njëra-tjetrën (Dedieu). Monografi

mbi ligjet dhe raportet e tyre me tregtinë, paranë, popullsinë, fenë e kështu me radhë (librat XX deri XXV). Pastaj vazhdojnë monografi mbi fusha të veçanta të legjislacionit. "*Mbi raportet që ligjet duhet të kenë me lëndën që trajtojnë*" (libri XXVI). Mbi ligjet e romakëve për trashëgiminë, mbi zanafillën dhe shndërrimet e thella që pësuan ligjet civile të francezëve (librat XXVII e XXVIII, veçanërisht të koklavitur). Mbi teorinë e ligjeve feudale të frankëve dhe raportet e tyre me monarkinë (librat XXX e XXXI, ku e drejta feudale shkoqitet deri në imtësira). Më në fund, një monografi për mënyrën e hartimit të ligjeve (libri XXIX).

Po përse këto studime kaq të veçanta e të hollësishme për historinë e së drejtës në përgjithësi dhe të së drejtës feudale, në veçanti, studime që mbase mund t'u interesonin shumë shpirttrave kureshtarë, por që nuk kishin nivelin e pjesës së parë të veprës? Qysh prej kohës së Regjencës, në Francë kishin shpërthyer diskutime të zjarrta për problemin e zanafillës së monarkisë, ku nuk ishte e vështirë të dalloje prapamendimet e disa fisnikëve, kundërshtarë të absolutizmit. Monteskjë u dha fort pas këtyre diskutimeve. Është për t'u shënuar polemika midis kontit De Boulainvillier, kampion i fisnikëve e i monarkisë së moderuar dhe abatit Du Bos, kampion i Rendit të Tretë dhe i monarkisë absolutiste, ku Monteskjë u vu në rolin e arbitrit. Këtë arbitrim ai e bën në veprën e tij. Kështu, në vend që të nxirrte një botim të veçantë, ai përvijoi brenda *Frymës së ligjeve*, kësaj "vepre të madhe", konturet e një "vepre tjetër të madhe". Mbase Monteskjë do ta përligjte këtë veprim duke përdorur një nga ato figurat e tij aq fine: "jam si ai antikuari që shkoi në Egjipt, i hodhi një sy piramidave dhe u kthye prapë në vendin e tij". Por mbi këtë piramidë, mbi *Frymën e ligjeve*, hija e piramidave të tjera ishte e tepërt, sepse pengonte perspektivën.

Aq e vërtetë është kjo saqë duke e vendosur librin XXIX midis dy monografive të historisë të së drejtës, Monteskjë, në një farë mënyre, ia zuri frymën atij. Ky libër me titull "Mbi mënyrën e hartimit të ligjeve", normalisht duhej të ishte një kurorëzim i veprës dhe si i tillë duhej vendosur në fund të saj. Madje, fraza e parë e këtij libri të vendosur keq është një frazë përmbyllëse. Aty zbulohet thelbi i mendimeve të autorit, thelb që Monteskjë kërkon ta gjejë edhe tek ligjet: "E kam shkruar këtë vepër për të provuar se ligjvënësi duhet

të karakterizohet nga fryma e moderimit, sepse e mira politike dhe ajo morale ndodhen gjithmonë brenda dy caqeve."

Kur më në fund pa bocat e veprës Monteskjë tha: "Kjo vepër ka dashur të më vrasë, tani do të heq dorë prej saj, do të pushoj." Por ndërkaq ishte i mbushur me një krenari të ligjshme për punën e kryer. E kush tjetër para tij kishte mundur të shestonte një vepër kaq të gjerë, kush tjetër kishte ditur, megjithë trillet e mangësitë e përmasave, të ndërtonte një monument të tillë të jurisprudencës e të politikës së krahasuar?

Ato që Monteskjë arriti t'ia shkëpusë errësirës, misterit, ishin shumë më tepër sesa të fshehtat e Pushtetit, - që i kishte vënë në pah Makiaveli - të një Pushteti të zhveshur e pa shpirt. Të fshehtat që zbuloi Monteskjë ishin të fshehtat kryesore të qytetërimit. Anzhevinasi Jehan Bodin kishte dashur të bënte të njëjtën gjë, por nga ganga e dendur e erudicionit të tij, ai nuk kishte ditur të nxirrte diamante. Monteskjë, ky gaskonjas nga vendi i Montaigne-it, prej të cilit ndryshonte aq shumë e të cilit njëherazi i ngjante aq shumë, ky njeri i shkathët e mendjehollë që dinte të depërtonte në thellësitë e gjërave, besoi se preku me duar lavdinë ngaqë ishte autori i parë që kishte çarë në këto shtigje ku nuk kishte shkëlur askush më parë. Ai nuk kishte pasur mundësinë të ndiqte një shembull të mëparshëm, por nxori gjithçka prej tharmit të vet. Prandaj, nën titullin e plotë të veprës "*Mbi frymën e ligjeve dhe raportet që ligjet duhet të kenë me kushtetutën e çdo forme qeverisje, me zakonet klimën, fenë, tregtinë, etj...*", ai vuri plot krenari këtë epigraf: *prolem sine matre creatam*, fëmijë i krijuar pa nënë.

Politika e Monteskjës

Si duhet lexuar *Fryma e ligjeve*? Sigurisht që nuk duhet lexuar si veprat monumentale të shekullit XIX (veprat e Tocqueville-it e Sidomos të Taine-it) të cilat dallohen nga rreptësia e ndërtimit dhe nga një frymë oratorike që e ndihmon lexuesin të arrijë të përqendrohet e ta lexojë veprën pa ndërprerje, nga kreu gjër në fund, disi i kapitur, por edhe i kënaqur. Faguet e ka thënë shumë bukur: "Meqënëse në këtë libër ndodhet edhe jeta e një mendimtari, libri duhet lexuar ashtu siç ka qenë shkruar, pra duhet lënë mënjane, duhet t'i kthehesh përsëri

e të qëndrosh me të, ta lësh përsëri mënjane për ta shfjetuar prapë, pra ta shpërndash pjesë-pjesë në jetën tënde intelektuale. Sepse çdo faqe, atje ku bie, lë një farë.

Sa e sa fragmente të veprës, konsiderohen prej kohësh si shkrime klasike dhe i gjen në të gjitha manualët e kultivuar! Sidomos ato fragmente ku Monteskjë na paraqitet si moralist, si reformator, madje, do të guxonim të thonim, edhe si një higjienist i madh shoqëror.

Megjithatë, duke lexuar *Frymën e ligjeve*, ne kërkojmë më tepër politikanin sesa moralistin apo reformatorin, madje kërkojmë teoricienin politik, mendimi i të cilit do të linte gjurmë tek shumë njerëz mendjelartë. Teoricien. Kjo fjalë pakëz e fryrë nuk duhet të na sjellë ndërmend ndonjë sistem politik plotësisht të kopsitur, ndonjë doktrinë të rreptë deduktive sipas mënyrës së Bodinit, Hobsit, Bosyesë apo Lokut. Monteskjë nuk i kishte vënë vetes këtë qëllim.

Madje një qëllim i tillë do të kishte qenë krejt i papërshtatshëm. Ky gaskonjas, për të cilin kishte vlerë vetëm realiteti objektiv, ishte krejtësisht i mbyllur ndaj metafizikës e teologjisë, ai ndihej keq në terrenin tërësisht abstrakt të themelimit të shoqërisë e të së drejtës. Në faqet e para të *Frymës së ligjeve* Monteskjë më tepër e skicon problemin sesa e shtjellon atë me të vërtetë, ndonëse përdor pa kursim formula të bukura që nganjëherë më tepër janë brilante sesa të thella.

Kështu ngjet me përcaktimin që ai i bën ligjeve si "raporte të nevojshme që rrjedhin nga natyra e gjërave". Kështu ngjet me paraqitjen e drejtësisë primitive natyrore, që ekzistonte para vetë ekzistencës së ligjeve: "Edhe përpara se sa të bëheshin ligje ka pasur raporte drejtësie. Të thuash se e drejta fillon vetëm me atë që urdhërojnë apo ndalojnë ligjet është sikur të thuash se përpara se të bëje një rreth, të gjitha rrezet nuk ishin të barabarta": ky është një krahasim, por jo një arsyetim. Kështu ngjet me përcaktimin që ai i bën gjendjes natyrore të njeriut, këtij nocioni të shenjtëruar, që për mirësjellje intelektuale është i detyruar ta marrë parasysht: "Duhet pasur parasysht edhe gjendja në të cilën ndodhej njeriu para se të krijohej shoqëria; në një gjendje të tillë ai varej nga ligjet e natyrës" (dhe Monteskjë kritikon Hobsin e dhunshëm që i dukej shumë i prerë dhe i paarsyeshëm). Kështu ngjet edhe me terëzitetin e zgjuar që

Monteskië bën midis domosdoshmërisë e lirisë, kësaj çështje që i mundonte aq shumë njerëzit e që kishte pasojë teologjike tepër delikate, terezitje që gjithsesi fshihte hutimin e tij. Sigurisht, Monteskië nuk kishte si të mos ngrinte në hyrje të veprës së tij të madhe, të këtij monumenti, një "portik ideologjik" (Hazard); ai e ndërton këtë portik, por ama shpejt e shpejt, duke nxituar që ta fusë sa më parë lexuesin brenda monumentit, në qendrën e kësaj ndërthurjeje të organizuar të raporteve shoqërore që, në konceptimin e tij madhështor, përbënte *Frymën e ligjeve*.

Pikërisht në vetë zhvillimin e këtij sistemi raportesh Monteskië shfaq dhe pohon parapëlqimet e tij politike, "etjen" e tij. Pikërisht nga ballafaqimi i disa teorive, që me sa duket ai i do shumë e që më vonë do të lënë gjurmë të pashlyera në sociologji, pra pikërisht nga ky ballafaqim çlirohet ajo që do ta quanim *fryma e Monteskiësë* në politikë (termi doktrinë politike nuk na duket fort i goditur). Le t'i hyjmë rrugës për ta zbuluar këtë frymë, duke kaluar nga teoria e qeverisjes tek ajo e lirisë politike, pastaj tek ajo e klimës që më pas ndreqet e plotësohet me nocionin e shpirtit apo të karakterit të çdo kombi.

Teoria e qeverisjeve

Kjo teori është një kryevepër e mbaruar, brenda një kryevepre të pambaruar. Një kryevepër përgjithësuese sipas mënyrës së klasikëve të mëdhenj. Siç shkruan A.Sorel, Monteskië vepron në mënyrë të tillë që ne të mund t'i shohim qeverisjet e të gjitha epokave të historisë, "të mbaruara, të plota, përfundimtare e të grumbulluara njëra mbi tjetrën. Nuk ka fare kronologji ose perspektivë, gjithçka është e vendosur në të njëjtin rrafsh, pra kemi të bëjmë me unitetin në kohë, në vend e në veprim, të marrë drejtpërdrejt nga skena e teatrit e të ballafaquar me legjislacionin. Monteskië studjoi dhe pikturoi monarkinë ose republikën, ashtu si Molieri *Kopraci-n*, *Mizantropi-n* apo *Tartufi-n*, ashtu si La Bruyère *Fisnikët*, *Politikanët* e *Shpirtrat* e lartë.

Po përse Monteskië e braktis klasifikimin tradicional – demokraci, aristokraci, monarki – për ta zëvendësuar me një klasifikim të ri: *republikë, monarki, despotizëm*? Ky klasifikim i ri është

më pak i sigurtë se i pari, kështu tri qeverisjeve të saposhpallura i shtohet menjëherë një e katërt (ashtu si Tre Musketerëve iu shtua një i katërt), sepse autori është i detyruar që, nën etiketën e republikës, të dallojë *qeverisjen demokratike* dhe atë *aristokratike*. Është diskutuar shumë për të gjetur arsyen e kësaj veçorie, e cila nuk e dobëson forcën dialektike dhe aftësinë depërtuese të tetë librave të parë të veprës; mbase për këtë do të kemi rastin të flasim më poshtë.

Në çdo lloj qeverisje duhet dalluar natyra dhe parimi i saj. Natyra e një qeverisje është ajo që e bën këtë qeverisje të jetë e tillë, është struktura e saj e veçantë. Parimi i një qeverisje është ai që e bën qeverisjen të veprojë, janë "pasionet njerëzore që e bëjnë të lëvizë" (fjala zemberek mbase do të ishte më e përshtatshme se fjala parim). Ligjet varen nga natyra e qeverisjes; ato varen edhe nga parimi i qeverisjes, madje ai ushtron mbi to edhe "ndikimin më të madh": ky ndikim ndihet së pari tek ligjet e arsimit e pastaj tek të gjitha ligjet e tjera, midis të cilave një vend i posaçëm u duhet lënë ligjeve të së drejtës civile e kriminale, ligjeve të financave si dhe ligjeve që trajtojnë kushtet e jetës së grave. Nëse do të flisnim në mënyrë të figurshme, ky raport i ligjeve me parimin e qeverisjes i tendos të gjitha sustat e këtij parimi duke bërë që ky, nga ana e tij, të marrë një forcë të re. Prej këtej rrjedh se korrupsioni i qeverive pothuajse gjithmonë fillon nga korrupsioni i parimeve; kur parimet qeverisëse korruptohen atëherë edhe ligjet më të mira bëhen të këqija dhe kthehen kundër Shtetit; kur parimet janë të shëndosha, edhe ligjet e këqija "kanë efektin e ligjeve të mira", sepse forca e parimit "tërheq pas vetes gjithçka".

Ka tri lloje qeverisjesh: republikane, monarkike dhe despotike; për të zbuluar natyrën e tyre mjafton të kemi parasysh idenë që kanë krijuar për to njerëzit e thjeshtë; me këtë unë kam parasysh tri përkufizime apo më mirë të themi tri fakte; në qeverisjen *republikane* gjithë populli apo vetëm një pjesë e tij gëzon të drejtën e sovranit; në qeverisjen monarkike qeveris një njeri i vetëm, por me ligje fikse e të vendosura; ndërsa në qeverisjen *despotike* një njeri i vetëm, pa ligje e pa rregulla, i tërheq pas hunde gjithë të tjerët, sipas

vullnetit e tekave të tij - ja çfarë quaj unë natyrë të çdo qeverisje.

REPUBLIKA DEMOKRATIKE – Ja se cilat janë natyra dhe struktura e veçantë e kësaj forme qeverisje: populli, pra tërësia e qytetarëve, shfaqet në dy pamje të kundërta që plotësojnë njëra-tjetrën; në njëren pamje populli shfaqet sikur të ishte *monark*, ndërsa në pamjen tjetër shfaqet si shtetas. Rasti i fundit kuptohet vetiu. Kurse si monark populli shfaqet gjatë procesit të votimit, atëherë kur shpreh vullnetin e vet; “vullneti i sovranit është vetë sovranit” (kjo frazë eliptike është fara e idesë kryesore të *Kontratës shoqërore* të Rusoit). Prandaj në këtë formë qeverisje ligjet që vendosin për të drejtën e votimit janë ligje themelore. Duke qenë sovran, populli duhet të bëjë vetë gjithçka që mund ta bëjë mirë, ndërsa atë që nuk mund ta bëjë mirë, ia beson ministrave apo gjykatësve që i ka zgjedhur vetë, sepse këtë zgjedhje populli mund ta bëjë më së miri.

Populli e bën për mrekulli zgjedhjen e njerëzve të cilëve duhet t’ua besojë një pjesë të autoritetit të vet; për këtë i duhet të vendosë për gjëra që duken qartë, të cilat nuk mund të mos i dijë. Ai e di fare mirë p.sh. se filan ushtarak ka qenë shpesh nëpër luftëra, se ka arritur këto apo ato fitore, pra populli është shumë i aftë për të zgjedhur një gjeneral. Ai e di se filan gjykatës është i rregullt e nuk korruptohet, se shumë njerëz janë të kënaqur nga gjykimet e tij dhe kjo është e mjaftueshme që të mund ta zgjedhë për pretor. Atij i bëjnë përshtypje luksi dhe pasuria e një qytetari dhe kjo mjafton që të mund ta zgjedhë atë si inspektor ndërtimesh e furnizimesh. Gjithë këto populli i mëson shumë mirë nëpër sheshe publike, madje më mirë se një monark në pallatin e vet. A do të dijë populli të merret mirëfilli me një çështje, që të njohë vendin, rrethanat, çastet e favorshme e të përfitojë prej tyre? Jo nuk mundet.

Përse vallë nuk mundet? Përse vallë populli që është i aftë për të zgjedhur, i aftë, po ashtu, për të kuptuar se si qeverisin ata

që i ka zgjedhur, nuk qenka i aftë të qeverisë vetë? Sepse populli gjithmonë “shfaq ose shumë veprim, ose fare pak veprim. Nganjëherë me njëqindmijë krahë ai përmbys gjithçka; ndonjëherë me njëqindmijë këmbë ai nuk çapit dot përpara, as sa një insekt”. Mirëpo punët duhet të ecin dhe për këtë nevojitet “një lëvizje as shumë e madhe, as shumë e vogël”.

Këtu nuk mund të mos përfillet faktori përmasor, që është një faktor thelbësor; është në natyrën e republikës demokratike dhe të asaj aristokratike që “këto të kenë vetëm një territor të vogël, përndryshe nuk do të mund të mbaheshin më këmbë”. E mira e përgjithshme, e cila në një republikë të madhe sakrifikohet pareshtur e vihet në rrezik nga dasia e interesave, në një republikë të vogël “ndihet më mirë, është më e prekshme, është më pranë çdo qytetari”; por është pikërisht kjo klimë e favorshme që i shërben ruajtjes së parimit të demokracisë.

Në të vërtetë parimi bazë i demokracisë, parimi që e bën të veprojë demokracinë, zembereku i saj, është *virtyti*. Mirëpo virtyti (dhe me këtë Monteskië ashtu si Aristoteli nënkupton virtytin “politik”) kërkon që për Shtetin, për interesin e përgjithshëm, të sakrifikosh vazhdimisht vetveten, të sakrifikosh neverinë, egoizmin, mosdisiplinën, babëzinë tënde, të gjitha orekset e tua. Përse në demokraci duhen zbatuar, gjithë këto kërkesa që janë të panevojshme për format e tjera të qeverisjes? Sepse, për nga vetë natyra e saj, demokracia është një qeverisje e shumicës. Në qoftë se demokracia funksionon keq, nëse ligjet e saj nuk zbatohen më, atëherë kjo do të thotë se shumica është e korruptuar. Kjo është një e keqe e pariparueshme që do të thotë se “Shtetin e ka marrë lumi”. Kurse në rastin e monarkisë problemi është më i lehtë. Nëse një monark gabon sepse ka këshilltarë të këqij ose sepse nuk i përfill ata, për të ndrequr gjendjen mjafton që monarku të ndryshojë këshilltarët ose t’i përfillë më tepër ata.

Politikanët grekë që jetonin nën një qeverisje popullore nuk njihnin forcë tjetër që mund ta mbante më këmbë këtë formë qeverisje përveç forcës së virtytit... Kur kjo forcë pushon së vepruari, atëherë ambicja pushton zemrat e njerëzve që janë të prirur ndaj saj, kurse gjithë njerëzit e tjerë përfshihen nga

një kopraci e paparë. Dëshirat këmbëjnë vendet: atë që më parë e doje, tani nuk e do më; nëse më parë ndiheshe i lirë nën trysninë e ligjeve, tani dëshiron të jesh i tillë pa i respektuar ato; *çdo qytetari i duket vetja si skllavi që ka shpëtuar nga shtëpia e të zot;* ajo që më parë vështrohej si një maksimum e mënçur, tani shihet si rreptësi; ajo që më parë quhej rregull, tani quhet bezdi; ajo që më parë ishte vëmendje, tani është frikë; ajo që më parë shihej si bujari, tani është kopraci; më parë pasuria e të gjithë njerëzve përbënte thesarin publik, tashmë ky thesar bëhet pronë e një grushti njerëzish. Republika katandiset në një kufomë dhe forca e saj qëndron vetëm tek pushteti i disa qytetarëve, ndërsa gjithë të tjerët tani janë shthurur.

Duhet që ky virtyt të mos shuhet, prandaj në qeverisjen demokratike, më tepër se kudo gjatë, ndihet nevoja e arsimit, sepse vetëm përmes arsimit mund të ngulitet në mendjet e të miturve vetëmohimi, dashuria për ligjet e për atdheun dhe mund të arrihet që interesi publik të vihet përmbi interesin vetjak. "Qeverisja është e ngjashme me të gjitha gjërat e tjera të kësaj bote. Që ta ruash, duhet ta duash". Mirëpo vetëm në demokraci qeverisja i besohet çdo qytetari, prandaj çdo qytetar duhet mësuar ta dojë Shtetin, ta dojë barazinë e të jetë i përkorë, sepse këto cilësi përbëjnë thelbin e demokracisë.

Këtu duhet të rrahë fort çekani i të gjitha ligjeve; madje në një rast të skajshëm nuk përjashtohet edhe mundësia e ndarjes së tokave. Nuk duhet të ketë kurrfarë luks, sepse luks bën që njerëzit të anojnë nga interesat e veçanta dhe dëshirat e shfrenuara: ashtu siç ndodhi me romakët kur këta u korrupuan. Për luksin që ata kishin mund të gjykosh duke u nisur nga çmimet që përdornin: "Një shtambë me vezë Falerne shitej njëqind denarë romakë. Një fuçi me pastërma të Pontës kushtonte katërqind denarë; një kuzhinier i mirë vrente katër talent, kurse djemtë e rinj s'vlenin një dyshkë." Mospërmbajtja e vetes, jeta e shthurur, janë dukuri të huaja për regjimin demokratik. Në regjime të tilla ligjëvënësit e mirë kërkojnë prej grave zakone disi

më të rrepta, duke dëbuar nga republikat e tyre "jo vetëm vesin por edhe mundësinë e shfaqjes së tij".

Ç'virtyte të ashpra të republikave të ashpra! Këto faqe të Monteskjësë përshkohen nga një frymë heroizmi dhe malli për këto demokraci të lashta me zakone kaq të kulluara! Një lashtësi më tepër e stisur se reale! Por këto mite të bukura do të ndikonin shumë mbi francezët, qysh kur u shkrua *Fryma e ligjeve* e deri më 1793.

Madje është e drejtë të thuhet se Monteskjë, me anë të aftësisë së tij për të përgjithësuar, ka ditur të përcaktojë kushtet e shëndoshjes së demokracisë, kushte të vlefshme për të gjitha kohët, si për demokracitë e lashta ashtu edhe për demokracitë moderne që mbështeten mbi manifakturën, tregtinë, financat, madje mbi vetë luksin. Gjë e çuditshme kjo për autorin e *Frymës së ligjeve*. Siç e thamë më lart, regjimi demokratik korruptohet kur në të zhduket fryma e barazisë, si një nga format e virtytit. Por korrupsioni zhvillohet edhe atëherë kur fryma e barazisë përdoret me tepri, kur kjo arrin caqet dhe pushon së qeni një virtyt. Kjo ndodh kur askush nuk dëshiron të ketë njeri mbi krye, kur secili do të jetë i barabartë me ata që i ka zgjedhur për të komanduar; atëherë populli nuk mund të durojë dot, as pushtetin e atyre që i ka zgjedhur vetë. Si përfundon e gjitha kjo? Përfundon me tirani. Kështu krijohen tiranë të vegjël që kanë vese të njëjta; më në fund, prej tyre ngrihet një tiran i vetëm dhe kësaj populli humbet gjithçka kishte, humbet deri edhe përfitimet që kishte prej korrupsionit.

Vallë, a është e vërtetë që populli humbet gjithçka? A nuk ruan ai gjithsesi njëfarë barazie? Monteskjë pohon: njerëzit janë të barabartë edhe në qeverisjen despotike, edhe në qeverisjen republikane, por pastaj, me një rresht vezullues plotëson: në qeverisjen republikane ata janë të barabartë sepse janë gjithçka, kurse në qeverisjen despotike janë të barabartë sepse janë të gjithë një hiç.

REPUBLIKA ARISTOKRATIKE – Kjo formë qeverisje sot paraqet vetëm interes historik. Por në kohën e Monteskjësë ekzistonin republikat aristokratike të Venedikut dhe të Polonisë, kështu ai pati mundësinë t'i vëzhgonte ato nga afër.

Njihet botërisht natyra e regjimit aristokratik. Në këtë regjim sovraniteti nuk ndodhet në duart e popullit, por të një numri të kufizuar

njerëzish. Sa më i madh të jetë ky numër, aq më tepër i afrohet ky regjim demokracisë, duke u bërë më i përkryer. "Regjimi më i mirë aristokratik është ai regjim ku pjesa e popullit që nuk ka fare pushtet është aq e vogël dhe e varfër, sa pjesa tjetër që sundon nuk ka asnjë interes ta shtypë këtë pjesë të vogël të popullit". Shkurt, sipas Monteskjës, regjimi aristokratik është një lloj demokracie e kufizuar, e kondensuar dhe e pastruar (Faguet), ku pushteti i takon atyre qytetarëve që rrjedhin prej familjeve të mëdha dhe marrin arsimin e nevojshëm për të qeverisur vendin.

Në këtë formë qeverisje virtuti nuk zë atë vend që zinte në qeverisjen demokratike: sepse "rallë ndodh që të ketë shumë virtut atje ku pasuria shpërndahet në mënyrë aq të pabarabartë". Parimi i regjimit aristokratik është një lloj *fryme moderimi* që ekziston tek fisnikët që janë në krye të vendit. Kjo frymë moderimi i detyron këta fisnikë të jenë të përmbajtur; ajo zëvendëson frymën e barazisë e të demokracisë, duke e sfumuar, duke e zbutur pabarazinë, që gjithsesi mbetet një veti e pandarë e Kushtetutës aristokratike. Ky regjim është krejt i kundërt me regjimin monarkik ku fisnikët, siç do ta shohim më poshtë, duhet të bëjnë çmos që të bien në sy, që të duken se sa vlejshëm.

MONARKIA - Në këtë formë qeverisje është në krye një njeri i vetëm, që është edhe burimi i çdo pushteti. Por ai qeveris me *ligje të caktuara e të provuara*, të cilat madje përbëjnë vetë themelin e mbretërisë: ekzistenca e këtyre ligjeve të caktuara pengon "vullnetin e çastit dhe tekat" e monarkut. Në monarki ekzistojnë, po ashtu, pushtete të ndërmjetme, dhe një *roje ligjesh*.

Pushtetet e ndërmjetme janë pushtete "më të ulëta e të varura" (një pleonazëm kjo, e kërkuar me sa duket nga censura, sepse autori mjaftohej edhe vetëm me cilësimin "më të ulëta"). Po të mungonin këto pushtete, pushteti i sovranit, që i ngjan një mase shumë të madhe uji, një mase të lëshuar që fryhet e përfryhet në valë të çrregullta, do të pushtonte e do të përmbyste gjithçka. Ndërsa këto pushtete e kanalizojnë pushtetin mbretëror, ia presin hovin: "Këto janë kanale përmes të cilave rrjedh pushteti." Cilat janë këto kanale? Së pari është fisnikëria. Sipas Monteskjës, maksima themelore e monarkisë është kjo: "*Kur s'ka monark s'ka as fisnikëri; kur s'ka fisnikëri s'ka as monark, por ka despot.*" Një tjetër pushtet i ndërmjetëm është kleri. Ashtu si çdo grupim i pavarur edhe

kleri është i rrezikshëm për republikën, por është i përshtatshëm për monarkinë, "*sidomos për monarkinë që kanë marrë udhën e despotizmit*". Një pushtet tjetër i ndërmjetëm janë edhe qytetet me privilegjet e tyre. Shkatërroni shkruante Monteskjë, "shkatërroni në një monarki prerogativat e senjorëve, të klerit, të fisnikërisë dhe të qyteteve dhe kësaj do të keni shumë shpejt një Shtet popullor ose një Shtet despotik".

Roja e ligjeve: Ligjet themelore të monarkisë duhet të ruhen nga një grupim njerëzish të ligjit, të zgjedhur me kujdes, grupim që përbën një tjetër pushtet të ndërmjetëm, një tjetër kanal përmes të cilit ngadalësohet rrjedha e sovranitetit. Ky grupim shpall ligjet e hartuara dhe mbi të gjitha i kujton ato paprerë, duke ia rrëmbyer harresës dhe pluhurit ku rrezikonin të mbeteshin të varrosura përgjithmonë.

Si kryetar i Parlamentit të Bordosë, Monteskjë mbante mbi krye një parukë, por ai nuk qe fort i zellshëm në ushtrimin e kësaj detyre të cilën e shiti më 1727. Atë e mërznin rregullat procedurore, por ishte njëherazi edhe një ithtar i zjarrtë i prerogativave parlamentare. Është e qartë se Monteskjë ia rezervon detyrën e rojes së ligjeve Parlamentit, kësaj Asambleje të madhe ligjore. Rishejllë, ky ithtar i despotizmit, donte t'i hiqte qafe Asambletë këto "gjemba që vështirësonin gjithçka". Por pikërisht te ky vështirësim, përgjigjet Monteskjë, pikërisht këtu qëndron shërbimi që Asambletë i bëjnë qeverisë monarkike, shpejtësia e së cilës në rrafshin ekzekutiv, kjo përparësi e saj e madhe krahasuar me Republikën, ka prirje të degjenerojë në një shpejtësi të padëshiruar, të degjenerojë deri në rrëmbim. Ligjet duhet të sjellin pikërisht atë ngadalësim të nevojshëm, atë "kohë reflektimi" në të cilën Klemansoi i urtë do të shikonte një ditë meritën kryesore të Senatit të Republikës së tretë! O kardinal despotik! "grupimet juridike, që janë roja e ligjeve, tregohen më të bindura pikërisht atëherë kur ecin me çap më të ngadalhtë".

Mos vallë këto grupime, qofshin juridike apo jo, mos vallë këto Rende, këta rreshta apo pushtete të ndërmjetme rrezikuakan t'i kundërvihen njëri-tjetrit, t'i kundërvihen mbretit apo popullit, apo mos vallë mundet që edhe vetë populli t'u kundërvihet atyre? Pikërisht këtu qëndron gjithë misteri i monarkisë! Është pikërisht kjo lojë e ndërlikuar kundërvëniesh, rezistencash, peshash e kundërpeshash, është kjo lojë kundërforsash siç do të mund të thuhej sot, ajo që e

mban më këmbë dhe që e ruan Shtetin monarkik.

Në Shtetin despotik, kur vjen koha për të ngritur krye, populli i kalon caqet e kryen mizorira. Kjo gjë ndodh shumë rrallë në shtetin monarkik. Këtu lëvizja kryengritëse frenohet vetiu nga ajo lojë e kundërforcave që sapo përmendëm. Kryengritësit nuk janë shumë të bindur në vetvete, kurse pushtetet e ndërmjetme nuk duan që populli të arrijë të sundojë, prandaj në këtë mes ndërhyjnë disa njerëz të ditur që kanë ndikim në popull. Kjo bëhet aq mirë e aq butë, përfundon i lehtësuar autori ynë, sa "kësisoj ulen gjakrat, palët mirëkuptohen për të ndrequr gjërat që nuk ecin, dhe ligjet marrin forcën që kishin më parë. Prandaj historia jonë është plot luftëra civile, por pa revolucione" (ne e kemi në majë të gjuhës përgjigjen ndaj këtij optimizmi të tepruar të autorit: kij edhe pak durim i dashur!).

E tillë është natyra e monarkisë, ajo që sipas Monteskjësë përbën tharmin e saj.

Të mos harrojmë se, nëse forma republikane i përshtatej Shteteve të vegjël, forma monarkike i shkon për shtat Shteteve të mesëm.

Cili është parimi i monarkisë? Cilat janë pasionet që e vënë në lëvizje këtë lloj regjimi? Me një fjalë cili është zembereku i saj? Do të shohim se ky zemberek rrjedh drejtpërsëdrejti nga natyra e monarkisë që përkufizua më parë.

Demokracia, duke qenë qeverisje e shumicës, kishte për zemberek të saj in dashurinë për atdhe, dashuri që shpinte deri në vetëmohim; pra ajo mbështetej tek një ndjenjë, tek një pasion, tek një virtyt. Monarkia, duke u mbështetur fort mbi epërsira, mbi rangje, mbi oxhaqe, mbi një fisnikëri të trashëgueshme, mbi lloj-lloj privilegjesh apo, thënë ndryshe, duke u mbështetur fort mbi dallimet midis njerëzve e midis mënyrave të tyre të jetesës, duke konsakruar pabarazinë – nuk mund të ketë për zemberek virtytin. Sigurisht virtyti, nuk është i përjashtuar në monarki; por ai nuk përbën zemberekun e saj. Por megjithatë të jemi të sigurtë se edhe qeverisja monarkike e ka zemberekun e vet, zemberek i cili mund të frymëzojë për të kryer veprat më të bukura, që duke iu bashkangjitur forcës së ligjeve, mund të shpjerë ujë në mullirin e Shtetit "ashtu si virtyti në demokraci". Ky zemberek është nderi, domethënë është paragjykimi i çdo njeriu, paragjykimi i çdo mënyre jetese.

Mjafton vetëm ky përkufizim i autorit për të na bërë të kuptojmë se këtu nuk bëhet fjalë për nderin në kuptimin e rëndomtë të kësaj fjale, për atë nder për të cilin Vigny do të shkruante variacione të mrekullueshme tek *Robëria dhe madhështia e ushtarakëve*:

"Nderi është ndjenja e turpit burror". Duke trajtuar çështjen e zemberekut të monarkisë e duke folur me një çikë filozofi Monteskjë na bind se këtu bëhet fjalë për një tjetër nder, për një nder "të rremë", apo të paktën për një përzierje të nderit të rremë dhe të nderit të vërtetë. Më tepër se nder, këtë mund ta quanim "çështje nderi". Kjo "çështje nderi" bën të qartë se njeriu në monarki ka nevojë për preferenca, për mënyra të fisme, ka nevojë për gjëra që ta shquajnë mbi të tjerët, ka nevojë që t'i bëhen nderime (në numrin shumë). Mirëpo, meqenëse këto gjëra janë në vetë natyrën e monarkisë, atëherë vetvetiu "çështja e nderit" "zë vendin që i takon në qeverisjen monarkike". Nderi, që është një ambicie aq e dëmshme në republikë, na paraqitet në monarki si një motor tepër i çmueshëm. Njësoj si forca e tërheqjes në gjithësi, nderi në monarki vë në lëvizje të gjitha pjesët e shoqërisë dhe i lidh ato, duke vepruar; "kështu ndodh që secili shkon drejt së mirës së përbashkët duke menduar se po shkon atje ku ia don interesi i tij i veçantë". Sigurisht, Shteti nuk duhet vetëm sepse është Shtet, por sepse secili, duke mbrojtur me thonj e me dhëmbë paragjykimet e mënyrës së tij të jetesës, duke i mbrojtur ato me trupin e vet (më e saktë do të ishte të thonim *me shpirtin e trupit, me nderin e trupit*), duke kryer vepra të vështira e jo të zakonshme, e duke i bërë këto për nderin e vet, apo për "çështjen e tij të nderit", për thashethemet që do të lindin e për namin që do të përhapet rreth personit të tij, duke bërë të shquhet midis të tjerëve (që mbase mund të përfundojë edhe thjesht me një buzëqeshje të dhuruar prej Lartmadhërisë së tij), secili pra, duke kryer veprat e mësipërme, i shërben vetvetes, por njëherazi edhe Shtetit monarkik, Shteti i cili ka nevojë për individë e për grupime shoqërore të privilegjua, për vepra të mëdha e të vështira. Kësisoj regjimi monarkik ia arrin qëllimit të vet "duke shpenzuar fare pak", gjë që përputhet me idealin politik që Monteskjë e kishte shprehur më parë në *Letrat persiane*.

Veç kësaj nderi, për të cilin është e huaj përulja, ka dhe ai ligjet dhe rregullat e tij të brendshme, ashtu siç ka edhe tekat e veta që varen vetëm prej tij e jo prej princit apo mbretit, nderi pra

mund të ekzistojë vetëm në Shtetet që kanë Kushtetutë dhe ligje të sigurta. Prandaj, ndërsa regjimi monarkik e nënkupton ekzistencën e nderit, regjimi despotik e përjashton atë. Prej këtej rrjedh se nderi që i shërben Shtetit monarkik paraqitet edhe si një pengesë ndaj ndërmarrjeve të gabuara të sovranit. Në këtë rast nderi vepron njëllë si pushtetet e ndërmjetme dhe rojat e ligjeve. Kjo është logjike përderisa, ashtu si këto institucione, ai rrjedh drejtpërdrejt nga natyra e monarkisë.

Një qeverisje me parime kaq të rafinuara, (sikurse dhe natyra e saj) kërcënohet vazhdimisht prej korrupsionit. Detyra e princit të Makiavelit duket më e thjeshtë se detyra e princit të *Frymës së ligjeve*, sepse ky i fundit është i shtrënguar të mos pranojë despotizmin dhe gjithçka që mund të shpjerë drejt tij.

Monarkitë korruptohen atëherë kur pak e nga pak Asambleve u hiqen prerogativat ose qyteteve u hiqen privilegjet... Kështu shkohet drejt despotizmit të një njeriu të vetëm. Dinastitë Cin dhe Sui, thotë një autor kinez, humbën sepse princët e tyre donin të qeverisnin mbi çdo gjë, mbi çdo vogëlsirë, në vend që, ashtu si princët e vjetër, të mjaftoheshin vetëm me një inspektim të përgjithshëm siç i ka hije një sovran. Këtu autori kinez na jep arsyen e korruptimit të thuajse të gjitha monarkive. – Monarkia humbet kur mbreti beson se duket më i fuqishëm kur ndryshon rendin e gjërave sesa kur ndjek rendin e mëparshëm, kur ai u heq funksionet e natyrshme disave dhe ua jep arbitrarisht të tjerëve; kur është më i dhënë pas trilleve sesa pas vullnetit të tij – Monarkia humbet kur mbreti, me kokë të vet, e redukton Shtetin vetëm tek kryeqyteti, kryeqytetin vetëm tek oborri dhe oborrin vetëm tek vetja e tij.

(Është e qartë se këtu goditet Luigji XIV).

Dhe numërimi vazhdon monoton, si një sinjal alarmi, "Monarkia humbet terren... parimi i monarkisë korruptohet... korruptohet... korruptohet...".

DESPOTIZMI – Loku, ky kundërabsolutist, tek *Ëse-ja* e tij, nën një vello abstraksioni pati dhënë një shpjegim të Kushtetutës angleze sipas mënyrës së vigëve.

Në faqet që sapo paraqitëm, Monteskjë propozon shpjegimin e Kushtetutës franceze sipas mënyrës së vet përgjithësuese. Kjo është mënyra e një fisniku liberal. Ndonëse i pëlqente republikat e lashtësisë, ai e ndiente veten një shtetas besnik të monarkisë. I edukuar nën regjencën me urrejtje ndaj Risheljesë dhe Luigjit XIV, ai mendonte se këta ishin shkaktarët e vërtetë të korrupsionit të monarkisë franceze, sepse sipas tij, monarkia e mirëfilltë ishte një regjim i moderuar qeverisje. Pushtetet e ndërmjetme, rojat e ligjeve, privilegjet, nderi, të gjitha këto institucione Monteskjë i mobilizon për t'i shërbyer monarkisë, për të ndaluar rënien e monarkisë franceze në të tatëpjetën e lemerishme të despotizmit. Kur një Shtet kalon nga një qeverisje e moderuar në një qeverisje tjetër të moderuar, nga republika në monarki ose nga monarkia në republikë, kjo nuk është diçka e rëndë. Por kur ai bie nga qeverisja e moderuar në despotizëm, në këtë qeverisje të dhunshme, kjo është diçka e tmerrshme, kjo është një zezonë. Si evropian, po aq sa dhe si francez, Monteskjë lëshon këtë paralajmërim madhor:

Shumica e popujve të Evropës, ende qeverisen me anë të zakoneve, por nëse, për shkak të një shpërdorimi të gjatë me pushtetin apo për shkak të ndonjë pushtimi, mbi to do të pllakoste despotizmi, atëherë nuk do të kishte zakon apo mjedis njerëzor që do të mund t'i bënte ballë këtij despotizmi dhe, në këtë pjesë të bukur të botës, natyra njerëzore do të vuante, të paktën për një farë kohe, përdhosjen që ajo ka pësuar në tri pjesët e tjera.

Despotizmi është përdhosje që i bëhet natyrës njerëzore! Kjo natyrë njerëzore që ekzaltohej për virtytin republikan, që, ndonëse përmes pengesash e vështirësish, arrinte të gjente vetveten tek nderi monarkik, katranoset e përdhoset nën një regjim të bërë për "kafshët" më tepër se për njerëzit. Monteskjë pranon dhe shpall botërisht se ka një ndryshim rrënjësor në natyrën dhe në parimin e një qeverisje të moderuar dhe të një qeverisje të dhunshme. Shkurt ai

e zhvendos në një regjistër tjetër dallimin midis qeverisjes "absolute" dhe qeverisjes "arbitare", dallim për të cilin Bosye e kishte vrarë mendjen aq shumë.

Ç'tablo e errët e despotizmit! Në këtë regjim virtyti është i padëshirueshëm kurse nderi është i rrezikshëm. Parimi i këtij regjimi është *frika*. Qëllimi i tij është heshtja, ose ajo që Loku e quante paqja e varrezave dhe të cilën Monteskjë e përshkruan mjeshtërisht: "Kjo nuk është paqja, por është heshtja e qyteteve të cilat armiku është gati t'i pushtojë." Mbreti mban gjithmonë krahun përpjetë, gati për të goditur këdo që do të ngrinte krye ("gjithmonë thikën në dorë" thoshte Makiaveli). Njerëzit janë robër të instinktit, nënshtrimit dhe ndëshkimit. Asgjë, nuk e zbut këtë nënshtrim sepse ai duhet të jetë i skajshëm; pasi kuptohet se cili është vullneti i mbretit, asgjë nuk duhet të pipëtijë kundër tij. "As edhe kundërvënia më e vogël për arsye shëndetsore apo për çështje nderi nuk mund të përligjet përballë urdhërit të despotit." U dha urdhëri, kjo është e gjitha. Këtëj e tutje gjithkush duhet vetëm të bindet".

A mund të flitet për ligje të arsimit në këto kushte? Të fusësh frikën në zemrën e nxënësit, ta përunjësh këtë për ta bërë servil, të ngulitësh në shpirtin e tij disa parime tepër të thjeshta fetare, ja ky është gjithë arsimit në despotizëm. Një hiç... Për një regjim të tillë dituria është diçka e rrezikshme. "Vetëm njerëzit e paditur mund të nënshtrohen..., madje as ai që urdhëron s'e ka të nevojshme të vrasë mendjen e të arsyetojë, do t'i mjaftonte vetëm të shfaqte dëshirën e vet". A mund të flitet në këtë rast për ligje? Në një qeverisje despotike ku gjithçka duhet të silllet rrotull dy tri ideve të padryshueshme, nuk është e nevojshme të ketë shumë ligje. Kur mësoni një kafshë, ju ngulitni në trurin e saj dy tri lëvizje dhe kjo mjafton. Nuk është e nevojshme t'i jepen mësim për t'i ndryshuar të zotin dhe mënyrën e sjelljes."

Kapitulli XIII ; IDEJA E DESPOTIZMIT. – "Kur njerëzit e egër të Luizianës duan të hanë fruta, i presin pemët që në rrëzë dhe pastaj i vjelin frutat. Kështu ndodh edhe me qeverisjen despotike." Ky kapitull i shkurtër frymëzohet prej një proverbi spanjoll. (Në *Frymën e ligjeve* ka disa kapituj të tillë të shkurtër). Kjo është një mënyrë të shprehuri kur, "duke folur për diçka, ke folur njëherazi edhe për shumë gjëra të tjera" (dhe kjo, sipas Monteskjësë, është shenjë mendimesh të thella).

Monteskjë i huazon shembujt e tij nga regjimet despotike të Orientit, ato turke e persiane, me sulltanët e tyre xhelozë dhe eunukët melankolikë, regjime që i kishin pikturuar udhëtarët e shquar të asaj kohe, Tavernier e Chardin. Kjo bëhet shkas që komentuesit e veprës së Monteskjësë ta qortojnë atë se i ka shpërfillur despotizmat "e ndritur" të kohës, ato ruse e prusiane, që ishin aq interesante për t'u vëzhguar, madje më të pasur e më të larmishëm se të parët. A.Sorel, mendonte se kësaj tabloje të llahtarshme të despotizmit i mungonte disi jeta. Ah! sigurisht që ky historian i madh bashkëkohës, po të kishte jetuar mjaft, aq sa të mund të shihte edhe despotizmat policorë e tejet të neveritshëm të ditëve tona, të "erës së tiranive", erë që kishte nisur qysh më 1914, do ta kishte ndërruar këtë kritikë me një dëshmi tjetër adhurimi. Shumë kohë përpara se të shfaqeshin këto regjime tiranike, Monteskjë na përshkruan gjithçka me hollësi, na thotë gjithçka me formula ndëshkuese. Sepse urrejtja që ai ndien ndaj despotizmit nuk e verbon, por sikur e bën më të kthjellët. Shikoni se ç'qartësi vihet re në vëzhgimin e mëposhtëm, qartësi që bie ndesh me parapëlqimet e autorit e me etjen e tij të pashuar:

Pas gjithë këtyre që thamë do të ishte mëse e natyrshme që njerëzit të ngriheshin paprerë kundër qeverisjes despotike por, megjithë dashurinë që kanë për lirinë, megjithë urrejtjen e tyre kundër dhunës, shumica e popujve i nënshtrohen despotizmit dhe kjo është e lehtë për t'u kuptuar. Për të formuar një qeverisje të moderuar duhen ndërthurur pushtetet, duhen rregulluar ato, duhen saktësuar e duhen bërë të bashkëveprojnë apo, si të thuash, njëri pushtet duhet mbushur me savurrë për të qenë në gjendje t'i bëjë ballë tjetrit, pra kemi të bëjmë me një baraspeshë, me një kryevepër legjislacioni që rrallë herë mund të rasisë dhe të krijohet pas shumë përkujdesjesh. Përkundrazi, për të ngritur regjimin despotik nuk duhet shumë mundim, ai është uniform, e meqënëse në këtë rast nuk duhet gjë tjetër veç pasioneve, atëherë gjithkush mund t'ia dalë mbanë një ndërmarrjeje të tillë.

Këtë "kryevepër legjislativ" nuk ia dhanë dot kombit francez as rastësia dhe as përkujdesja, gjë që e shqetëson Monteskjën. Ai besoi se e gjeti këtë kryevepër te Anglia, te i vetmi komb në botë që pati "lirinë politike si qëllimin e drejtpërdrejtë të kushtetutës së tij".

Teoria e lirisë politike: Kushtetuta angleze

Ka një mungesë të fshehtë homogjeniteti midis librave të parë të *Frymës së ligjeve* dhe librit XI, i cili "trajton ligjet që formojnë lirinë politike dhe raportin e saj me kushtetutën". Ky është libri më i famshëm i gjithë veprës dhe mund të themi se është edhe i vetmi që shpërtrahet kureshtarë vazhdojnë ta lexojnë edhe sot e kësaj dite. Duke u zhytur në leximin e këtij libri, lexuesit që sapo ka mbaruar së lexuari teorinë e qeverisjeve i krijohet përshtypja se kanë ndryshuar klima dhe peizazhi; nga qeverisja e moderuar u kalua në një etapë të re në përparimin e Shtetit, në etapën e lirisë politike; sigurisht, është e vërtetë se liria politike ekziston vetëm në regjimet e moderuara, por është po aq e vërtetë se jo të gjitha regjimet e moderuara e përmbajnë lirinë politike. Ato synojnë drejt saj, përndryshe do të rrëshqisnin në despotizëm, por jo të gjitha e arrijnë këtë liri.

Atëherë ç'është liria politike? Asnjë fjalë nuk lë më shumë shteg për dyshime se fjala "liri", asnjë fjalë tjetër nuk ka marrë më shumë kuptime se kjo:

Ndonjë popull (rusët p.sh.) e ka zakon që të quajë liri mundësinë që ka për të mbajtur mjekër të gjatë...; secili quan liri atë formë qeverisje që përputhet me zakonet ose prirjet e tij. Meqënëse në demokraci duket sikur populli bën atë që do, për këtë lloj qeverisje e përdorin shumë fjalën liri dhe kanë ngatërruar pushtetin e popullit me lirinë e popullit..., por liria politike nuk do të thotë aspak se mund të bësh ç'të duash.

Atëherë, ku konsiston liria politike? Të mund të bësh atë që duhet pa qenë asnjëherë i detyruar të bësh atë që nuk duhet? Por kush e saktëson se çfarë duhet e çfarë jo? Këtë e saktëson ligji. Liria nuk është pushteti i popullit, por pushteti i ligjeve. Mirëpo kur

janë në fuqi ligjet, atëherë edhe populli është i lirë. Kjo është një maksimë që duhet gdhendur në mermer. "Liria është e drejta për të bërë gjithçka që lejojnë ligjet dhe nëse një qytetar do të mund të bënte të kundërtën, atëherë s'do të kishte më liri, sepse edhe të tjerët do të bënin të njëjtën gjë."

E tillë është liria që përcakton kushtetuta, themeli i lirisë së qytetarit: liria politike e një qytetari është ajo qetësi shpirtërore që rrjedh prej mendimit se ai ndiehet i sigurtë, e për të pasur këtë liri duhet pasur një qeverisje e "tillë, ku asnjë qytetar të mos ketë frikë prej një qytetari tjetër".

Pamë se jo të gjitha qeverisjet e moderuara e siguronin këtë liri (qofshin këto qeverisje monarkike apo republikane), sepse edhe këto forma qeverisje nuk përjashtojnë shpërdorimin e pushtetit, pra nuk përjashtojnë cënimin e sigurisë së qytetarit. Përvoja e të gjitha kohrave ka treguar se njeriu që ka pushtet është i prirur ta shpërdorojë atë. Ai ecën drejt rrugës së shpërdorimit derisa të hasë në kufizime. *Mbase, edhe vetë virtyti ka nevojë për kufizime.* Shpërdorimi i pushtetit, pengohet vetëm kur "gjërat janë rregulluar në mënyrë të tillë që pushteti të ndalojë pushtetin". Kjo presupozon se ekziston një copëzim pushteti dhe një farë shpërndarje e pushteteve dhe jo një pushtet i vetëm dhe i përqendruar. Shprehja klasike "ndarje e pushteteve" të cilën, në të vërtetë, Monteskjë s'e përdor ndonjëherë, është tepër e dobët për të shpjeguar një nocion kaq të gjerë e të plotë sa ky.

Vetëm një komb në botë ka ditur të trajtojë lirinë politike në kushtetutën e tij, të tillë siç e përkufizuam më sipër. Monteskjë e analizon këtë kushtetutë në kapitullin VI të librit XI, një kapitull i gjatë dhe themelor, të cilin do ta lexojnë me vëmendje breza të tërë specialistësh të së Drejtës kushtetuese.

Ky kapitull i famshëm, që më shpesh citohet se lexohet, trajton dy tema sa të ndryshme aq edhe ngushtësisht të lidhura me njëra-tjetrën. Tema e parë është teoria *in abstracto* e ndarjes së pushteteve, ndërsa tema e dytë është paraqitja *konkrete* e mekanizmave të qeverisjes në Angli. Kjo është një paraqitje sa konkrete aq edhe çuditërisht e turbullt dhe e mjegulluar prej përdorimit ngacmues të mënyrës kushtore dhe mosemërtimit të mekanizmave qeverisës (Dhomës së Lordëve, Dhomës së Komuneve, etj.). Me sa duket Monteskjë vepron kështu për t'u përkujdesur ndaj censurës.

Veç kësaj, kalimi nga njëra temë tek tjetra bëhet ngadalë dhe jo pa ngurrime. Madje autori përdor edhe ndonjë artificë, për t'ia bërë të qartë lexuesit se po ndërron temë.

Në paraqitjen e asaj që më vonë do të quhej teori e ndarjes së pushteteve duken qartë reminishencat e Lokut. Por, ndryshe nga Loku, Monteskjë sheh tek gjyqësori një pushtet më vete, pushtetin e tretë (Loku shihte këtu vetëm një degë të pushtetit ekzekutiv). "Gjithçka do të humbiste nëse i njëjti person apo e njëjta asamble e fisnikërisë apo e popullit do të ushtronte të trija pushtetet, pra pushtetin ligjvënës, pushtetin për të zbatuar rezolutat publike dhe pushtetin për të gjykuar krimet apo mosmarrëveshjet në mes të personave të veçantë". Sepse mund të ndodhë që "i njëjti monark ose i njëjti Senat të bëjë ligje tiranike për t'i ekzekutuar më pas në mënyrë tiranike". Po ashtu, nuk mund të bëhet fjalë për liri nëse pushteti gjyqësor nuk është i ndarë prej pushtetit ligjvënës dhe prej pushtetit ekzekutiv. "Pra pushteti mbi jetën dhe lirinë e qytetarëve do të ishte një pushtet arbitrar nëse do t'i bashkëngjitej pushtetit ligjvënës sepse në këtë rast gjykatësi do t'i bënte vetë ligjet; në anën tjetër, nëse pushteti gjyqësor do t'i bashkëngjitej pushtetit ekzekutiv, atëherë gjykatësi do të zotëronte forcën shtypëse të një tirani". Në shumicën e monarkive të Evropës mbreti i zotëron të dyja pushtetet e para dhe lë në duart e të tjerëve ushtrimin e pushtetit të tretë. Kjo i lejon Monteskjës që t'i cilësojë këto monarki si të moderuara. Kurse "tek turqit sundon një despotizëm i tmerrshëm sepse të trija këto pushtete përqendrohen në duart e një personi të vetëm, të Sulltanit".

Këtu, pa i përmendur fare të trija pushtetet (këtë gjë e bën më vonë, por gjithsesi krejt shkarazi: "nga të trija pushtetet për të cilat kemi folur pushteti gjyqësor është thujse një hiç"), Monteskjë kalon në studimin e tri forcave konkrete, rezultatja e të cilave jep qeverisjen angleze. Këto tri forca janë populli, fisnikëria dhe monarku. Ai na përshkruan një qeverisje të përzier, ndonëse nuk e përdor këtë cilësim. Ky është tipi i qeverisjes që Bodini, në emër të sovranitetit të pandashëm, e kishte dënuar me aq forcë. Qysh prej Revolucionit të 1688, regjimi në Angli kishte marrë përfundimisht fizionominë e një qeverisje të përzier, të paktën në dukje. Ky regjim ishte ende në evolucion. Monteskjë e pikturon këtë lloj qeverisje apo më saktë e vizaton atë, sepse siç thotë A. Sorel, këtij kapitulli i mungojnë ngjyrat.

Ai e vizaton atë me ca vija të kursyera e të përpikta, ashtu siç ishte ky regjim në vitin 1730. Kësisoj, tabloja fiton relief, por e vërteta sikur dobësohet ca.

Në këtë perspektivë të re, forca e parë që duhet marrë parasysh është *populli*. (Në të vërtetë nuk bëhet fjalë për vetë popullin, por për përfaqësuesit e tij).

Meqë në një Shtet të lirë çdo njeri që quhet i lirë duhet të arrijë të qeverisë vetveten, atëherë do të duhej që gjithë populli të kishte fuqi ligjvënëse; mirëpo në shtetet e mëdha kjo është e pamundur të realizohet, kurse në shtetet e vegjël është e pavalitshme, prandaj, gjithçka që nuk mund ta bëjë vetë populli, duhet ta bëjë nëpërmjet përfaqësuesve të tij.

Si zgjidhen këta përfaqësues? Përgjithësisht ata duhet të zgjidhen nga gjiri i kombit. Por është mirë që kjo punë të bëhet në një kuadër vendor, duke e ndarë vendin në njësi administrative në mënyrë që banorët të zgjedhin nga një përfaqësues për çdo njësi kryesore. "Mund të njohësh më mirë nevojat e qytetit tënd se ato të qyteteve të tjera dhe mund të gjykosësh më drejt për aftësitë e fqinjve të tu se të bashkatdhetarëve të tjerë." Po kush ka të drejtë të zgjedhë në çdo njësi administrative? "Të gjithë qytetarët, me përjashtim të atyre që janë të papërgjegjshëm". Asambleja e përfaqësuesve, e zgjedhur në këtë mënyrë, nuk mund të marrë "rezoluta aktive", sepse këtë gjë nuk do të mund ta bënte mirë, madje atë nuk e kanë zgjedhur për këtë punë, "por për të bërë ligje ose për të parë në janë zbatuar mirë ligjet e hartuara. Këtë punë Asambleja mund ta bëjë shumë mirë, madje vetëm ajo mund ta bëjë shumë mirë".

Në këta rreshta njihemi me parimet kryesore të demokracisë moderne ashtu siç u zbatuan në Anglinë e asaj kohe, para se të përhapeshin më vonë në vendet e tjera të qytetëruara, njihemi gjithashtu me Dhomën e Komuneve, nënën e asambleve të zgjedhura.

Forca e dytë e regjimit është *fisnikëria*. Përse fisnikëria është e trashëgueshme? Përse ajo formon një Asamble të veçantë duke e ndarë pushtetin ligjvënës me asamblenë e përfaqësuesve të popullit?

Përse, përkundrazi, në shqyrtimin e çështjeve financiare kjo Asamble ka vetëm një të drejtë, të drejtën e vetos? T'i përgjigjesh këtyre pyetjeve do të thotë të përshkruash Dhomën e Lordëve të asaj kohe.

"Asambleja e fisnikëve duhet të jetë e trashëgueshme. Ajo duhet të jetë e tillë sepse përbëhet prej fisnikësh. Veç kësaj ajo është drejtpërdrejt e interesuar për të ruajtur privilegjet e veta që nuk shihen me sy të mirë nga të tjerët dhe, duke qenë të tilla, në kushtet e një Shteti të lirë, ato mbeten vazhdimisht të kërcënuara. A ka interes më të madh për një njeri sesa të arrijë t'i kalojë fëmijëve të tij privilegjet që gëzon sot?"

Nëse këta njerëz që shquhen nga të tjerët për shkak të prejardhjes së tyre, të ndereve e të pasurisë që kanë, do të ishin shpërndarë në masën e popullit e do të ishin bërë njësh me të, nëse do të gëzonin të drejtën e një vote si gjithë të tjerët, atëherë *liria e të gjithëve do të ishte skllavëria e tyre* dhe ata nuk do të ishin më të interesuar për ta mbrojtur këtë liri sepse shumica e rezolutave do të ishin kundër tyre. Pra pjesa që ata duhet të kenë në pushtetin ligjvënës duhet të jetë në përpjestim të drejtë me përparësitë që ata gëzojnë; kjo arrihet nëse ata formojnë një asamble më vete e cila ka të drejtë të ndalojë nismat e popullit, ashtu si edhe populli ka të drejtë të ndalojë nismat e tyre.

Ndërsa në rastin e veçantë të ligjeve që kanë të bëjnë me financat do të kishim tablonë e mëposhtme:

Meqënëse këta fisnikë kanë një pushtet të trashëgueshëm dhe kështu janë të prirur për të mbrojtur interesat e tyre të veçanta dhe për të harruar interesat e popullit, atëherë duhet që, në rastet kur ekziston mundësia e korrupsionit të tyre, si p.sh. në hartimin e ligjeve që kanë të bëjnë me tatimet e taksat, ata të marrin pjesë vetëm me aftësinë për të penguar (e drejta e vetos), por jo edhe me aftësinë për të vendosur.

Aftësia për të vendosur ligje është e drejta për të bërë ligje të reja si dhe për të ndrequr, ose për të bërë shtesa, ose për të ribërë ligjet e mëparshme, ndërsa aftësia për të penguar s'është gjë tjetër veçse e drejta për të hedhur poshtë, pra për ta bërë të pavlefshëm një ligj që e ka bërë dikush tjetër, por pa pasur të drejtë për ta ndryshuar atë.

"Kështu pra, pushteti ligjvënës, do t'i besohet edhe organit të fisnikëve, edhe organit që do të zgjidhet për të përfaqësuar popullin; në asamblenë e tyre ata do të shqyrtojnë më vete çështjet e ndryshme, pasi kanë interesa e pikëpamje të ndara nga njëri-tjetri".

Kështu secila prej këtyre palëve apo Dhomave të trupit të ligjvënës do të ketë "savurrën" e nevojshme për të bërë që pushteti ligjvënës t'i rezistojë palës tjetër.

Monarku përbën forcën e tretë. Këtij i takon pushteti ekzekutiv sepse "kjo pjesë e qeverisjes, së cilës, thuhet gjithmonë, i duhet të ndërhyjë menjëherë për zgjidhjen e çështjeve të ndryshme, administrohet më mirë nga një njeri i vetëm se nga shumë veta, ndërsa ligjet hartohen më mirë nga shumë veta sesa nga një njeri i vetëm". Çdo të ndodhte po të mos kishte mbret? Pushteti ekzekutiv do t'i besohej një numri të caktuar anëtarësh të trupit ligjvënës d.m.th. një komiteti ligjvënësish. Kjo do të thoshte që në duart e këtij komiteti të bashkoheshin të dyja pushtetet ndarja e të cilave përbën vetinë dalluese të një Shteti të lirë. "Kështu nuk do të kishte më liri". Me këto fjalë Monteskjë e dënon pa rezerva këtë qeverisje komitetesh; ai nuk dënon më pak edhe qeverisjen parlamentare ku do të mbizotëronte pushteti ligjvënës; ai paraqet një gjendje kushtetuese alla angleze ku nuk duhet harruar se ministrat qeverisnin në emër të mbretit dhe jo si të deleguar të shumicës së Komuneve. Kjo ishte një etapë tashmë e kapërcyer edhe në Angli.

Si t'i japësh këtij monarku (dhe ministrave të tij ndaj të cilëve Monteskjë sillej me mospërfillje) "savurrën" e nevojshme për t'i rezistuar pushtetit ligjvënës e para së gjithash Dhomës së Komuneve? Si t'i japësh pushtetit ligjvënës (e para së gjithash Dhomës së Komuneve) "savurrën" e nevojshme që do ta lejonte t'i rezistonte pushtetit ekzekutiv?

Nga kjo pikëpamje, qysh prej vitit 1688, makina qeverisëse angleze ishte apo dukej sikur ishte rregulluar për bukuri. Në librin

e tij *Historia e Anglisë*, të botuar gjatë viteve 1722-1725, francezi Rapin-Thoyras, një refugjat protestant, shkruante:

Qëllimi i kushtetutës angleze është liria. Mjeti për ta realizuar këtë liri është monarkia e përzier... Prerogativat e sovranit, të fisnikëve dhe të popullit zbusin njëra-tjetrën deri në mbështetje. Njëkohësisht secila prej këtyre tri forcave që marrin pjesë në qeverisje mund të ngrejë pengesa të padukshme ndaj ndërmarrjeve për pavarësi të njërës apo të të dyja forcave të tjera, që do të vepronin veç e veç apo edhe së bashku, në bashkërendim me njëra-tjetrën.

Këto fraza të rënda ia kalonin për nga saktësia e përshkrimit edhe frazave të Lokut të zgjuar. Sipas Sorelit, Monteskjë e njëjtte veprën e Rapinit dhe e shfrytëzoi aq mirë sa bëri që ajo "të harrohej për brezat e mëvonshëm". Ai e shfrytëzon plot ngazëllim këtë temë të lidhjes së dyanshme të forcave. Një rregullim mjeshtëror i peshave dhe kundërpeshave, i levave dhe frenave, i veprimeve dhe kundërveprimeve të pushteteve. Kemi të bëjmë me "një kryevepër ligjshmërie" që rrjedh nga një përkujdesje krejt e veçantë, nga një sens i shkëlqyer praktik në shfrytëzimin e rastësive - apo ngecjeve - të historisë!

Kjo është Kushtetuta e qeverisjes që përmendëm. Trupi i saj ligjvënës përbëhet nga dy pjesë ku secila lidhet dhe njëherazi varet nga shoqja nëpërmjet aftësisë së dyanshme për të penguar. Ndërkaq të dyja lidhen me pushtetin ekzekutiv dhe njëherazi varen prej tij dhe ky nga ana e vet është i lidhur dhe i varur me pushtetin ligjvënës.

Ku e gjen pushteti ligjvënës savurrën e nevojshme për t'i rezistuar pushtetit ekzekutiv?

Ai e gjen këtë tek mundësia që ka për t'u mbledhur herë pas here; kështu mbretërit nuk do të kenë më mundësi që të qeverisin pa Parlament, siç vepronin Stjuartët një herë e një kohë.

Nëse trupi ligjvënës do të qëndronte shumë kohë pa u mbledhur, atëherë nuk do të bëhej më

fjalë për liri. Sepse në një rast të tillë ose nuk do të kishte më rezoluta ligjvënëse dhe Shteti do të zhytej në anarki, ose këto rezoluta do të nxirreshin prej pushtetit ekzekutiv, duke e shndërruar këtë në një pushtet absolut.

Dy rregulla sigurojnë thirrjen e përvitshme të Parlamentit: votimi vjetor i buxhetit dhe votimi vjetor i ligjit për ushtrinë e përhershme. Në rast të kundërt pushteti ligjvënës do të rrezikonte të humbiste lirinë e vet meqë pushteti ekzekutiv nuk do të varej më prej tij. Vetëm pushteti ligjvënës ka aftësinë që të vendosë për ligjet, d.m.th. aftësinë për të bërë ligje të reja dhe për të ndrequr ligjet ekzistuese. "Nëse edhe mbreti do ta gëzonte këtë të drejtë, atëherë nuk do të kishte më liri". Pushteti ligjvënës nuk ka aftësinë për të ndaluar pushtetin ekzekutiv, por ka aftësinë për të vëzhguar si zbatohen ligjet e hartuara prej tij, (me fjalë të tjera kontrolli i sotëm parlamentar). Nëse ligjet janë zbatuar keq, pushteti ligjvënës nuk merret me mbretin sepse ky është i padhunueshëm dhe i shenjtë, por merret me këshilltarët e tij, të cilët "mund të ndëshkohen". Ky është rregulli anglez i quajtur *Impeachment*: d.m.th. akuzimi i një ministri prej Dhomës së Komuneve, para Dhomës së Lordëve.

Pushteti ligjvënës nuk qëndron gjithmonë i mbledhur, madje ai nuk duhet të mbledhet vetë ashtu siç edhe nuk ka të drejtë të shkrijë vetveten (Kështu mendonte edhe Loku). Pushteti ekzekutiv ka të drejtë të thërrisë në mbledhje pushtetin ligjvënës, ka të drejtë ta konvokojë atë. Këtë e kërkon siguria e pushtetit ekzekutiv. Përndryshe, nëse trupi ligjvënës do të qëndronte vazhdimisht i mbledhur "ai do t'i merrte frymën pushtetit ekzekutiv i cili s'do ta kishte fare mendjen për të zbatuar ligjet, por vetëm për të mbrojtur prerogativat e veta". Nëse pushteti ligjvënës, do të gëzonte të drejtën për të shkruar vetveten, atëherë mund të ndodhte që ai të mos shkrihej kurrë e të qëndronte i tillë përgjithmonë, gjë që do të ishte e rrezikshme në rastin kur do të tentonte të zhdukte pushtetin ekzekutiv. Pra vetëm pushteti ekzekutiv, duhet të përcaktojë e të rregullojë kohën e mbajtjes e të zgjatjes së sesioneve të pushtetit ligjvënës.

Monarku, që siç e pamë më lart nuk mund të marrë pjesë në pushtetin ligjvënës me ndonjë aftësi për të bërë ligje, mund të marrë

pjesë në të me aftësinë për të penguar vendosjen e ligjeve. Përse? "Për t'u mbrojtur, për të ruajtur tagret e veta". Kjo ishte e drejta e mbretit për të vënë veton e cila i lejonte monarkut anglez të shmangte një *bill* të votuar nga të dyja Dhomat. Por qysh prej vitit 1707, kur mbretëresha Anë e përdori për herë të fundit atë, vetoja nuk ekzistonte më: ajo vdiq së bashku me Anën. Monteskjë e shpërfill këtë fakt.

Së fundi, dihet se monarku është i padhunueshëm dhe i shenjtë. Për veprimet e tij mbajnë përgjegjësi vetëm ministrat dhe këshilltarët, por jo ai vetë. Kjo bëhet për të garantuar lirinë. Trupi ligjvënës nuk duhet të ketë për tagër që të gjykojë personin dhe sjelljet e ekzekutuesit. Personi i mbretit duhet të jetë i paprekshëm, i shenjtë. Ai është i nevojshëm për Shtetin sepse përndryshe trupi ligjvënës do të mund të shndërrohej në një pushtet tiranik. Qysh prej çastit kur mbreti do të mund të akuzohej apo gjykohej, nuk do të mund të bëhej më fjalë për liri. Në këto raste Shteti do të pushonte së qeni monarki dhe do të ishte vetëm "një republikë jo e lirë". Kjo është një vërejtje e mprehtë që të kujton procesin kundër Karlit I Stjuart me rrjedhojat e tij dhe që parashikon procesin kundër Luigjit XVI.

Si mund të mos bashkohesh me Monteskjënë e të mos adhurosh një mekanizëm kaq të përkryer? Megjithatë në mendje të vjen një kundërshtim. A nuk do të rrezikonte një baraspeshë kaq e arrirë që të shpinte në një gjendje palëvizshmërie, në një lloj ngrirje të ngjashme me atë të dy atletëve që, duke qenë të ngjitur sup më sup e duke pasur forcë të barabartë, nuk arrijnë dot të shtyjnë njëri-tjetrin? Nëse të trija forcat antagoniste (të cilat nuk janë më tri pushtetet abstrakte të fillimit, por tri forca shoqërore – populli, mbreti e fisnikëria, ku kjo e fundit përbën elementin ndërmjetës, "pushtetin ndërmjetës"), nëse të trija këto forca pra frenojnë shumë mirë njëra-tjetrën, atëherë gjithë kjo makinë e mrekullueshme qeverisjeje do të ndalej, do të bllokohej. – Jo, përgjigjet Monteskjë që e ka parashikuar një kundërshtim të tillë, dihet mirë se ka një ecuri të tillë të punëve e cila nuk është as shumë e ngadaltë dhe as shumë e shpejtë dhe e cila sjell domosdoshmërisht një lëvizje të bashkërenduar të këtyre forcave: "Këto tri pushtete duhej të krijonin një ngrirje, një moslëvizje. Por meqënëse për shkak të lëvizjes së nevojshme të gjërave ato janë të shtrënguara të lëvizin, atëherë do të jenë të detyruara të lëvizin bashkërisht".

Kjo është një përgjigje ngashnjyese, e mbrujtur me optimizëm të turbullit. Mbase për një vëzhgues të sistemit anglez ishte ende shumë herët të propozonte një zgjidhje të vërtetë. Kjo zgjidhje ishte ekzistenca e një Kryeministri e një shefi të shumicës, i cili duhej të gëzonte njëherazi besimin e kësaj shumice dhe besimin e mbretit dhe i cili kësajsoj do të ishte i aftë të vinte në lëvizje "të bashkërenduar" të gjitha pjesët e qerres qeverisëse. A kishte arritur vallë Monteskjë të vlerësonte si duhej ushtrimin e pushtetit nga Walpole?

Le të mos prishim kënaqësinë tonë e mbase edhe kënaqësinë e lexuesve të vitit 1748! Nëse në këtë përshkrim të famshëm nuk është thënë vërtet gjithçka, a ekziston megjithatë ndonjë vepër tjetër e madhe politike që të jetë kaq pjellore në ide sa vetëm ky kapitull i *Frymës së ligjeve*? "Disa faqe të këtij kapitulli kanë ushtruar një ndikim shumë të madh mbi të drejtën kushtetuese perëndimore". (Esmein).

Për t'iu shmangur qortimit se duke e mburrur Anglinë, ai sikur po e ulte ca si shumë Francën (çka mund të merret lehtë me mend), Monteskjë e mbyll këtë kapitull të shquar me këto rreshta ku ndihet mbrojtja e avokatit e mbase edhe aftësia e tij për t'u shtirur:

Unë nuk kam ndërmend aspak që të ul vlerën e qeverisjeve të tjera dhe as nuk them se kjo liri e skajshme politike duhet të zëvendësojë lirinë e moderuar të vendeve të tjera. Si do të mund të shprehesh kështu, unë që besoj se vetë teprimi i arsyes nuk është gjithmonë i dëshirueshëm dhe se njerëzit thuajse gjithmonë u përshtaten më shumë meseve se sa skajeve?

Një gjuhë e ngatërruar që nuk të bind. Deri këtu autori nuk kishte parë ndonjë teprim arsyeje tek liria e Kushtetutës angleze. Ai e kupton se duhet të shprehet më qartë. Prandaj, në kapitullin e vogël e të paimitueshëm VII të librit IX me titull *Mbi monarkitë që njohim gjer më sot*, ai saktëson dallimin midis dy llojeve të qeverisjeve të moderuara. Njëra syresh është qeverisja që moderohet vetëm nga organet e ndërmjetme si dhe nga një farë ndarje e ekzekutivit prej gjyqësorit, siç është rasti i Francës; tjetra është qeverisja që ka për qëllim të saj lirinë politike, qeverisje e cila orientohet tërësisht prej

këtij qëllimi si dhe prej merakut të garantimit të “sigurisë së shtetasit”. Kjo lloj qeverisje është një “kryevepër legjislacioni”; ajo ia mbyll shtigjet çdo lloj despotizmi të urreyer. I tillë është rasti i Anglisë:

Monarkitë që njohim nuk synojnë drejtpërdrejt tek liria siç ishte rasti i atyre monarkive që trajtuam më lart; ato synojnë vetëm që të arrijnë lavdinë e qytetarëve të tyre, të Shtetit dhe të mbretit. Por edhe prej kësaj lavdie mund të rrjedhë një shpirt liridashës i cili, edhe në këto Shtete, mund të bëjë gjëra po aq të mëdha dhe mund të ndihmojë po aq në lumturinë e njerëzve sa vetë liria. Në këto Shtete të trija pushtetet nuk shpërndahen e nuk shkrihen aspak sipas shembullit të Kushtetutës që përmendëm më sipër. Secili syresh ka një shpërndarje të tijën sipas së cilës i afrohet lirisë politike dhe nëse ato nuk do t'i afroreshin kësaj lirie, atëhere monarkia do të merrte të tatëpjetën e despotizmit.

Por kaq shumë përkujdesje thuhet janë të kota. Për më tepër që në një kapitull tjetër të mbiquajtur “kapitulli anglez”, i cili i kushtohet shpirtit të kombit britanik, adhurimi për institucionet angleze do të tejkalojë çdo parashikim. Në Francën e asaj kohe, dashje pa dashje, Monteskjë do të bëhej propagandisti më i shquar dhe më i efekshëm i institucioneve angleze. Megjithatë, duke u mbështetur tek konceptimi i përgjithshëm që kishte për ligjet, duket se Monteskjë nuk besonte që institucionet angleze mund të shpërnguleshin me sukses në një vend si Franca sepse kushtet e Francës ishin të ndryshme nga ato të Anglisë. Duket se ai thjesht synonte që ta sillte monarkinë franceze në shtratin e saj të natyrshëm, në parimet e veta, prej të cilave ajo ishte shmangur aq shumë.

Sidoqoftë Volteri, autori i *Letrave filozofike* ose i *Letrave angleze të 1734*, të cilat megjithëse të përcipta i patën hapur udhë studimit madhor të rivalit të tij, do të shkruante: “tek vepra e Monteskjës francezët pëlqejnë më tepër pikërisht lëvdatat që ai thur për qeverisjen angleze”. Sigurisht, është një lëvdatë e shkëlqyer për qeverisjen angleze që ta vendosësh Kushtetutën e saj “përmbi kushtetutat e të gjitha shteteve të tjera të Evropës” – çirreshin

monarkistët gërricës francezë; punë e bukur, për besë, që ta vësh edhe mbi kushtetutën tonë e të ngacmoh mendjet e francezëve për t'i orientuar ata drejt marrëzive të anglicizmit! “Duke i dashur fort njerëzit e të gjitha kombeve, do të shkruante Crevier, autori i *Frymës së ligjeve* nuk e do sa duhet kombin e vet. Duke lexuar këtë veper anglezit do t'i përkëdhelet sedra, kurse francezi do të hidhërohet”.

Teoria e klimave

Cilat janë më të rëndësishme, shkaqet fizike apo ato morale? Nga se udhëhiqet sjellja e njerëzve? Nga shpirti, nga mendja, instinkti kafshëror, instinkti fizik, apo njeriu materie? Ky është një debat i vjetër që ka të bëjë me lirinë dhe domosdoshmërinë. Qysh prej Aristotelit, Hipokratit, Galienit e Polibit, klima kishte tërhequr vëmendjen e vëzhguesve midis shkaqeve të tjera fizike. Por vetëm Bodini kishte qenë i pari që me të vërtetë kishte futur nocionin e klimës në shkencën politike. Ai e kishte bërë këtë sipas mënyrës së vet jo fort të përkryer, por plot kërshtëri, duke përzier mendimet që i zgjonin leximet e shumta mbi botën, (përfshirë edhe Rusinë e Etiopinë), me vlerësime astrologjike dhe “harmonike”.

Në kapitullin I të librit V të *Republikës*, Bodini orvatej të jepte mjetin që përcaktonte tipat e njerëzve. Sipas tij tri lloje klimash - veriore, jugore dhe mesatare (apo e zbutur) - kushtëzojnë tri tipa njerëzish që dallojnë shumë nga njëri-tjetri. Njeriu i Veriut është i fortë (të gjitha ushtritë e mëdha kanë ardhur nga Veriu) -, ai është i vrazhdë, i rrëmbyer, por i dëlirë dhe i ndrojtur. Është i zhdërvjellët e fjalëpakë. Qeveriset vetëm nëpërmjet forcës. “Edhe sot e kësaj dite në Gjermani kanë një mendim shumë të lartë për të drejtën e më të fortit. Më i forti dëshiron të bëhet ashtu siç urdhëron ai. Kjo s'është as hyjnore, as njerëzore e as e ligjshme.” Njeriu i Jugut, “shumë nepsqar”, hakmarrës e dinak, është i prirur për shkencat okulte e vëzhguese, për filozofinë e matematikën, për meditime fetare. Ky tip njeriu qeveriset nga feja. Njeriu i klimës së zbutur është më pak i fortë se tipi verior, më i arsyeshëm se jugori dhe i përshtatet monogamisë; “atij i kanë rënë për hise shkencat politike, ligjet, jurisprudenca e hijeshia në të folur”. Ai qeveriset prej arsyes dhe drejtësisë.

Duhet marrë parasysh gjithashtu edhe ndikimi i erërave, të

cilat i bëjnë njerëzit të lëvizshëm e zezkë, si dhe ndikimi i maleve, që i bëjnë njerëzit të pavarur, të paduruar për të pasur liri politike e për t'u qeverisur vetë. "E gënjen mendja atë që do të ndryshojë shtetet popullore të zviceranëve, grizonëve e malësorëve të tjerë në monarkira, sepse ndonëse në vetvete monarkia është shumë më e mirë, ajo nuk i përshtatet këtyre tipave. Megjithatë Bodini mendonte se vendi dhe natyra nuk ishin faktorët më të rëndësishëm. Disiplina mund të ndryshojë prirjen natyrore të njeriut. Arsimi, ligjet, zakonet, mund të ndryshojnë prirjen e lindur. Nga ana tjetër shthurja mund të prishë edhe dhuratat më të bukura të natyrës. Romakët "zëvendësuan shkëlqimin dhe virtytet e baballarëve të tyre, me një limonti të poshtër e frikacake". Na duket i padiskutueshëm edhe përfundimi ku arrin ky kapitull aq shumë i përfolur:

Ja pra cilat janë prirjet natyrore të popujve të cilat sipas mendimit tim nuk përbëjnë ndonjë fatalitet, por ndikojnë shumë në vendosjen e Republikës, të ligjeve e të zakoneve të saj, e të cilat na hyjnë në punë për të ditur si të sillemi me popujt.

Monteskjenë e kishte mundur prej kohësh ky debat i vjetër mbi ndikimin e shkaqeve fizike. Ai kishte shkruar diku: "Moralistët i japin shumë rëndësi shpirtit kurse të tjerët i japin shumë rëndësi trupit; të parët e vështrojnë njeriun si mendje, si shpirt, kurse të dytët e vështrojnë sikur të jetë makina e një artizani". Dhe, pasi në teorinë e tij të qeverisjeve përshkruan mjeshtërisht lojën e virtytit e të nderit, këtyre shkaqeve morale, Monteskje zhytet i tëri në botën e shkaqeve fizike! Kjo shpjegohet ndoshta me gjeografinë e leximeve të tij, sidomos me leximin e librit të një doktori anglez, të quajtur Arbuthnot me titull "*Efektet e ajrit mbi trupin e njeriut*", libër që ishte përkthyer në frëngjisht në vitin 1742.

Ndërkaq Monteskje është kaq i zhytur në këtë botë fizike sa që në krye të librit XIV me titull "Mbi lidhjen e ligjeve me llojin e klimës", ai, ndryshe nga Bodini, orvatet të na japë shpjegimin shkencor të ndikimit të klimës mbi mendimet e pasionet e njeriut e, për rrjedhojë edhe mbi sjelljen e tij politike. Le të dëgjojmë më mirë vetë autorin që plot dituri e i kënaqur nga vetja, na jep leksione mbi efektet e ajrit të ftohtë dhe të ajrit të ngrohtë. Ajri i ftohtë, duke tkurrur skajet e

fibrave të jashtme të trupit tonë pakëson gjatësinë e këtyre fibrave dhe rrit forcën e tyre; ndërsa ajri i ngrohtë, duke i lëshuar skajet e fibrave e duke i zgjatur ato, pakëson forcën dhe epjen e tyre. P.Hazard i qesëndis me respekt këto fantazi prej gjeniu: "Nëse do të habiteshim për këtë ndërhyrje të fibrave në *Frymën e ligjeve* atëherë do ta lëndonim Monteskjenë, sepse ai i pëlqente shumë këto gjëra. Nëse në fillim Monteskjesë iu shkrep që të shpjegonte *Frymën e ligjeve* me anë të materies, më vonë ai e braktisi vetëm pjesërisht këtë teori, duke vendosur kështu një baraspeshë për të cilën nuk kishte pse t'i vinte keq".

Le ta ndjekim pra në orvatjen e tij dredha-dredha:

Kështu, sipas teorisë së fibrave, njerëzit që jetojnë në vende të ftohta janë më të fortë. Prej këtej del se, ata kanë më tepër besim në vetvete, se njohin më mirë epërsinë dhe sigurinë e tyre dhe se guxojnë për sipërmarrje të reja. Prej këtej rrjedh se ata kanë më pak dëshirë për hakmarrje, më pak dyshime e dinakëria e më tepër çiltërsi. Aha! buzëqesh A.Sorel, ja se si "ngrica dhe lagështia", sjellin gjithë këto virtyte. Le të adhurojmë tani e tutje çiltërsinë e normanëve e të mos flasim më për pabesinë e Albionit dhe grindjet e gjermanëve!

Sipas teorisë së fibrave, në vendet e ftohta njerëzit janë më pak të ndjeshëm ndaj kënaqësive të jetës, ndaj dhimbjes dhe dashurisë. Dhe nëse anglezët vriten kot së koti, për këtë mbase nuk mund të fajësohen fibrat, por "gjendja fizike e makinës"; "makina" e tyre me sa duket qenka e lodhur nga ca ngecje në "filtrimin e lëngut nervor". Kësisoj shfaqet edhe një dhimbje tjetër: pesha e jetës, e cila nuk prek ndonjë pjesë të veçantë të trupit.

Por ç'lidhje kanë të gjitha këto me qeverisjen e anglezëve, me këtë lloj lirie të rregulluar prej ligjeve? Eh, si nuk e shihni? Sepse për Monteskjenë është e qartë si drita e diellit se qeverisja që i përshtatet më mirë njerëzve të paduruar është ajo lloj qeverisje ku ata nuk mund t'ia hedhin fajin një njeriu të vetëm për andrallat e jetës së tyre dhe ku qeverisin ligjet, sepse për të ndryshuar gjendjen duhen ndryshuar vetëm ligjet. Pra kjo qeverisje e ligjeve i shkon për shtat këtij "karakterit të paduruar" të cilin kombi anglez e ka fituar prej klimës, karakter i cili bën që kombi anglez të mos durojë dot që të vuajë për një kohë të gjatë nga të njëjtat gjëra apo nga të njëjtët njerëz. Dhe nëse në Angli nuk kanë

zënë vend ndonjëherë shtetimet e tiranisë, kjo është pasojë pikërisht e atij shqetësimi, e atij padurimi të popullit që rrjedh prej klimës. "Robëria gjithmonë zë fill tek gjumi. Por një popull që nuk gjen prehje në asnjë situatë, një popull që gjithmonë ngurron sepse gjithkund i duket se i dhemb, nuk mund të vihet asnjëherë në gjumë."

Monteskjë nuk rresht së paraqituri lloj-lloj idesh mbi këtë temë të lidhjes së "llojit të klimës" me "ligjet e nënshtrimit politik" (madje, ky është edhe titulli i librit XVII). Këto janë ide të përgjithshme nganjëherë të vërteta, shpesh joshëse, por herë-herë edhe krejt të kota, ide të cilave u zinte pritë sarkazma e Volterit, i cili tregohej gjithmonë syçelët, gjithmonë i gatshëm për ta bërë esëll autorin e dehur të *Frymës së ligjeve*.

Përse tek popujt e Azisë ekziston shpirti i nënshtrimit, kurse tek popujt e Evropës është e përhapur prirja për liri? Sepse në Azi nuk ka vise me klimë të zbutur, kurse në Evropë vise të tilla kanë një shtrirje shumë të madhe. Në Azi vendet shumë të ftohta kufizohen drejtpërdrejt me vendet shumë të ngrohta, kurse në Evropë klima nga Veriu në Jug ndryshon shumë pak; çdo vend ka thuajse të njëjtën klimë si fqinji i vet:

Këtë rrjedh se në Azi popujt luftarakë, trima dhe aktivë ndodhen ngjitur me popujt dembelë, të ngathët e të squllur; pra njëri popull do të jetë nënshtrues kurse tjetri i nënshtruar. Në Evropë, përkundrazi, kombet e forta ndodhen sup më sup me njëri-tjetrin dhe kanë pothuaj të njëjtën shkallë trimërie. Kjo është arsyeja kryesore e dobësisë së Azisë dhe e forcës së Evropës, e lirisë së Evropës dhe e robërisë së Azisë, arsye që me sa di unë, nuk është vënë re deri më sot. Kjo bën që në Azi liria të mos shtohet ndonjëherë, kurse në Evropë të shtohet apo pakësohet sipas rrethanave.

Monteskjë nxitohet të përmendë edhe shtrirjen e pafund të fushave të Azisë që, siç e kemi parë në teorinë e qeverisjes, ndihmon në përhapjen e despotizmit. Pra ky është një tjetër shkak fizik që ndikon në të njëjtën kahje. Në Evropë, përkundrazi, vetë ndarja natyrore formon shumë shtete me sipërfaqe mesatare ku mund të

qeveriset në mënyrë të moderuar, pa rrezikuar ekzistencën e Shtetit. Kjo ka bërë që në këtë kontinent fatlum të ketë "një prirje të tillë për liri që e vështirëson shumë nënshtrimin ndaj një force të huaj". Rroftë e u shtoftë kjo lumturi e Evropës! Dihet se Monteskjën e shqetësonte shumë mësimja e despotizmit dhe, për të qenë më i sigurtë, ai thërret në ndihmë edhe shkaqet fizike.

Veç kësaj, klima për Monteskjën është edhe një vjegë pas së cilës kapet për të trajtuar përsëri temën e tij të dashur të epërsisë së gjermanëve ose gotëve, të "baballarëve tanë", siç i quan ai. Në të njëjtin libër, pra në librin XVII, ai rreket të na mbushë mendjen se nëse popujt veriorë të Azisë pushtojnë "për të skllavëruar të tjerët", "për t'u bërë zotër të një vendi tjetër", popujt e Veriut të Evropës pushtojnë si *njerëz të lirë*. Oh! sa të tmerrshëm paskan qenë këta tartarët të cilët, pasi e pushtuan Perandorinë Greke, e skllavëruan atë! Eh, ç'njerëz të mrekullueshëm, sa fisnikë e liberalë paskan qenë gotët të cilët, "duke pushtuar Perandorinë Romake, themeluan kudo monarkinë dhe lirinë"! Sa e privilegjuar është Skandinavia! Kombet që e banojnë kanë qenë burimi i lirisë së Evropës, pra "thuajse i së vetmes liri që ekziston sot mes njerëzve". Prandaj kombet skandinave duhen vendosur në krye të të gjitha kombeve të botës. Goti Jornandes "e quante Veriun e Evropës si fabrikën e racës njerëzore; unë do të pëlqeja ta quaja si fabrikën e veglave që thyejnë hekurat e farkëtuara në Jug. Pikërisht atje formohen kombet burrërore, që dalin nga vendet e tyre për të shkatërruar tiranët dhe skllavërit dhe për t'u mësuar njerëzve se, nëse natyra i ka bërë të barabartë, arsyeja nuk mund t'i bëjë të varur nga njëri-tjetri veçse për lumturinë e tyre".

Një montim i çuditshëm, karakteristik për tri anë të mendimit të Monteskjës: i paragjykimit feudal, i kultit të klimës së ftohtë dhe i dëshirës për liri, barazi primitive e lumturi, dëshirë që ai e ndante me shekullin e tij dhe mishërim i së cilës u bë për shekullin e tij.

Kjo teori e klimës, ndonëse është mjaft tërheqëse, nuk është gjithmonë më serioze se disa ëndërrime astrologjike të Bodinit. A.Sorel lë të kuptohet se në këtë mes nuk përjashtohen edhe "gaskonadat" (ndikimi i klimës tekanjoze të Gaskonjës). O klimë, ta dish ti se sa shakara, të përziëra mbase edhe me ca vëzhgime të thella, u kryen në emrin tënd! Vetë Monteskjë vëren me kujdes se "mekanika ka fërkimet e veta që shpesh i ndryshojnë apo ndalojnë

efektet e teorisë" dhe se politika ka gjithashtu të sajat. Pa dyshim që është kështu, por duket sikur në këtë mes ka ca si shumë fërkime.

Pra edhe vetë Monteskjë duhet të ketë kujdes sepse këtu ecën në një fushë me gjemba! Në këtë kapitull për ndikimin e klimës, shtjellimet serioze shkencore mund të bëhen më të rrezikshme edhe se shakatë më të rëndomta. Sepse teologët vigjëlojnë e janë gati për të sulmuar. Në këtë debat përfshihen nocione të mëdha që i kanë munduar gjithmonë shpirtat njerëzore si domosdoshmëria, fataliteti, determinizmi, materializmi, liria, spiritualizmi, Zoti. Duke folur për ndikimin e klimës Bodini kishte nxituar të shtonte se ky ndikim nuk ishte vendimtar dhe i domosdoshëm, se ai nuk përbënte ndonjë "raport të domosdoshëm". Monteskjë, i cili ishte njollosur disi duke përdorur shprehjen "raport i domosdoshëm", duhej të tregohej më i kujdesshëm në përkufizimet e tij të ligjeve, aq më tepër që mes tij dhe Bodinit, ishte shfaqur Spinoza. Spinoza i kishte sfiduar teologët me sistemin e tij të *Etikës*, me domosdoshmërinë e tij racionale. Dhe në shekullin XVIII nuk kishte gjë më të rëndë sa të akuzohesh për spinozizëm.

Por Monteskjë do të akuzohej për këtë: dhe ai do të shfajësohet tek *Mbrojtja e Frymës së ligjeve*, vepër që u botua më 1750. Për t'u shfajësuar i shërben kapitulli me titull: *Ligjvënës të këqij janë ata që u kanë mëshuar fort të metave që sjell klima dhe ligjvënës të mirë janë ata që u janë kundërvënë të metave të klimës*. Aty ai qorton ligjvënësin e Indisë (Budën) për përhapjen e doktrinës së nënshtrimit e të mosveprimit, në pritje të një jete tjetër, doktrinë që "kishte lindur prej përtacisë që e favorizonte klima, prej asaj përtacie që shkaktonte mijëra të këqija". Nga ana tjetër ai përgëzon ligjvënësit e Kinës (Konfucin) të cilët i bënë fenë, filozofinë dhe ligjet e vendit "shumë praktike" e të përshtatshme, në mënyrë që kinezët të mund të përmbushnin detyrimet e kësaj bote. Monteskjë përfundon me një maksimë që shpëton gjithçka: "Sa më shumë që shkaqet fizike i shpien njerëzit drejt dembelizmit, aq më shumë shkaqet morale duhet t'i largojnë ata prej tyre".

Pra le të qetësohen teologët dhe të gjithë ithtarët e domosdoshmërisë: "një kinez nuk është medoemos njeriu i veçantë të cilin e kërkon klima e Kinës". (P.Hazard).

Nëse autori i kushton edhe një libër tjetër, të tetëmbëdhjetin,

raporteve që ligjet kanë me llojin e terrenit – përsëri një shkak fizik – ai rezervon kapitullin tjetër për një shkak të mirëfilltë moral e misterioz, për *frymën e përgjithshme* dhe raportet që ligjet kanë me këtë frymë. Fournol, duke e lepruar, thotë se ishte Monteskjë ai që e vuri nocionin e frymës së përgjithshme në qendër të shkencës politike, ashtu si Bodini kishte vënë sovranitetin. Mund të pohojmë pa asnjë mëdyshje se Monteskjë në këtë fushë nuk rrëmoi aq shumë sa ç'pati rrëmuar Bodini për sovranitetin. Ai e hapi këtë rrugë të frymës së përgjithshme me mospërfillje e madhështi përzier bashkë, ashtu siç kishte bërë edhe për shumë tema të tjera.

Nocioni i frymës së përgjithshme.

Po "ç'është fryma e përgjithshme? – Shumë gjëra i udhëheqin njerëzit nëpër shtigjet e jetës: klima, feja, ligjet, maksimat qeverisëse, shembujt e ngjarjeve të shkuara, zakonet, manierat. Si rezultat i tyre formohet një frymë e përgjithshme".

Fryma e përgjithshme është pra një rezultante së cilës ia jep tonin njëri prej elementëve të lartpërmendur, element të cilin në gjuhën e sotme do ta quanim mbizotërues. Ky element mbizotërues ndryshon sipas kombeve dhe gjendjes së qytetërimit të tyre. "Natyra dhe klima mbizotërojnë vetëm tek njerëzit e egër". (Ja pra ku më në fund shkaqet natyrore u vunë në vendin që u takon.) "Manierat qeverisnin kinezët..., zakonet i jepnin tonin jetës së lakedemonëve; maksimat qeverisëse dhe zakonet e vjetra, mbizotëronin në Romën e lashtë."

Ndërkaq shfaqet një tjetër debat klasik. Cilat janë më të forta, ligjet apo zakonet? Ky është *quid leges sine moribus* i të vjetërve). Të mos presim nga Monteskjë ndonjë përgjigje të prerë për këtë pyetje. Përgjigje që nuk do të vërtetohej nga vëzhgimet. Të mos habitemi gjithashtu kur qysh në fillim ai i këshillon ligjvënësit, që të jenë të kujdesshëm: "Duhet bërë shumë kujdes për të mos ndryshuar frymën e përgjithshme të një kombi."

E kush nuk do ta merrte vesh se cilin komb zgjedh ai për të ilustruar këtë porosi? Sigurisht që Francën. Francën monarkike, hierarkike dhe mondane të Regjimit të Vjetër, me fisnikët mendjehetë,

me sallonet e mbushura plot kotësira, me femrat elegante e paksa mizore. Madje, a nuk vlejnjë për francezët e të gjitha kohrave dhe të të gjitha shtresave shumë nga tiparet e këtij portreti tërheqës që ai paraqet? Më mirë le të gjykojë vetë lexuesi:

Nëse do të ekzistonte në botë ndonjë komb që të ishte gjithë humor në shoqëri, që të ishte i çiltër, që të kishte një shije të tijën, që të dinte t'i gëzohej jetës e t'i thoshte lehtësisht mendimet e veta, që të ishte i gjallë, i këndshëm, gazmor, nganjëherë i pakujdesshëm, shpesh gojëshpuar dhe i cili, krahas këtyre, të kishte guxim, bujari, çiltërsi e një farë nderi, atëherë, për të mos ia dëmtuar virtytet, *nuk duhej kërkuar kurrsesi që të pengojë me lloj-lloj ligjesh manierat e tij*. Nëse karakterin do ta kishte përgjithësisht të mirë, atëherë punë e madhe se paskësh edhe ca defekte. Mund t'i bëje gratë më të përmbajtura, mund të bëje ligje për t'ua ndrequr zakonet e për t'ua kufizuar luksin, por kush do të mund të thoshte se kështu nuk do të humbiste një lloj shije që ishte një pasuri e kombit, një mirësjellje që i tërhiqte aq shumë të huajt?... Po t'i jepej një shpirt prej pedanti një kombi që prej natyre është gazmor, atëherë Shteti s'kishte për të fituar gjë as brenda vendit dhe as jashtë tij. Lëreni pra këtë komb t'i bëjë gjërat e lehta seriozisht dhe gjërat serioze me gëzim.

Duhet pranuar se në karakterin e çdo kombi virtytet bashkëjetojnë me veset. Këtu kemi të bëjmë me një ndërthurje, me një baraspeshë cilësish, të mira e të këqija. "Përzierjet fatlume sjellin të mirat më të mëdha". A nuk janë broçkulla të gjitha këto? Monteskjë sikur ndien mbi vete vështrimin e rëndë të moralistëve, prandaj thotë një frazë qetësuese: "Unë nuk e kam thënë aspak këtë për të shkurtuar largësinë e pafund që ndan veset nga virtytet. Dhëntë Zoti që kjo të mos ngjasë kurrë!" Dhe si për t'u përligjur, ai bën një dallim midis veseve morale dhe atyre politike. Një thikë me dy presa, e ndriçuar prej një drite tinëzare makiavelike.

Kjo është një maksimum që duhet të shtjërë në mendime ligjvënësin që këmbëngul për të bërë ndryshime; ajo që është

vendosur nëpërmjet ligjeve duhet reformuar po me anë të ligjeve; por zakonet dhe sjelljet e vjetra mund të ndyshohen vetëm me zakone dhe sjellje të reja. Monteskjë qorton Pjetrin e Madh: "Ligji, që i detyronte rusët të rruanin mjekrat dhe të shkurtonin veshjet si dhe dhuna e Pjetrit I që ua priste rrobat deri tek gjunjët atyre që hynin nëpër qytetet, ishin tiranike". Cari i hekurt s'duhej t'i kishte përdorur këto mjete të dhunshme; ai mund t'ia kishte arritur qëllimit që i kishte vënë vetes edhe me të butë, ai kishte "një opinion shumë të keq" për popujt e tij të cilët nuk ishin si kafshët "siç thoshte Pjetri I". Me këtë Pjetër të ashpër kontraston Soloni i urtë, i cili, kur u pyet nëse ishin të mira ligjet që u kishte dhënë athinasve, u përgjigj: "U kam dhënë ligjet më të mira midis ligjeve që duhet të durojnë." Të gjithë ligjvënësit duhet t'i vënë veshin kësaj shprehje të bukur.

Pra janë pikërisht ligjet që duhet të shkojnë pas zakoneve, atyre zakoneve të cilat në vendet e qytetëruara i japin tonin frymës së përgjithshme. Por le të bëjmë kujdes e të mos nxitohemi për të arritur në këtë përfundim. Le t'i lemë kohë Monteskjës të ndreqë ato që tha pak më parë: "Le të shohim tani si zakonet shkojnë pas ligjeve".

Si mund të ndihmojnë ligjet për të formuar zakonet, sjelljet dhe karakterin e një kombi? Ky është titulli i kapitullit XXVII, kapitulli i fundit i librit XIX që i kushtohet frymës së përgjithshme. Një kapitull i gjatë, i vetmi në llojin e vet, që shquhet për një përdorim të jashtzakonshëm të mënyrës kushtore; në këtë kuptim ai na kujton kapitullin e famshëm VI të librit XI. Në të vërtetë edhe ky kapitull i kushtohet Anglisë aq sa mund ta quajmë "kapitullin tjetër të madh anglez" të *Frymës së ligjeve*. Megjithatë, ashtu si për Francën në kapitullin e mëparshëm, edhe në këtë kapitull Anglia nuk përmendet me emër.

Zakonet e një populli skllav janë pjesë e skllavërisë së tij; zakonet e një populli të lirë janë pjesë e lirisë së tij. Kam folur në librin XI për një popull të lirë dhe kam dhënë parimet e Kushtetutës së tij; le të shohim tani efektet që ato patën, si ndikuan ato në karakterin dhe në sjelljet e popullit.

Midis rreshtave lexojmë: Në shumicën e regjimeve despotike, monarkike, madje edhe republikane, ligjet u përshaten zakoneve,

i përshtaten frymës së përgjithshme të farkëtuar prej kësaj force të pamposhtur. Por kur një komb ka për objekt të drejtpërdrejtë të kushtetutës së tij lirinë politike, atëherë gjendja përmbysset. Atëherë fryma e lirisë, e ngjizur prej ligjeve kushtetuese, tërheq pas vetes gjithçka. Prandaj Monteskjë flet përsëri për këtë temë sepse ai është mrekulluar prej Anglisë, prej këtij vendi të çuditshëm që s'i ngjan ndonjë vendi tjetër, prej kësaj Anglie të lirë, këtij ishulli të madh tregtar e zot arrogant i detrave, ku virtyti e vesi politik të dalë nga i njëjti burim – Kushtetuta – janë në baraspeshë të përkryer dhe ndihmojnë për të farkëtuar një shpirt publik të pamposhtur.

Është veti e një populli të lirë që të jetë gjithmonë i vëmendshëm ndaj lirisë.

Kanë frikë se mos u ikin nga duart të mirat që kanë... kanë frikë se mos shfytyrohen, dhe dihet se frika i zmadhon gjithmonë gjërat. Populli do të jetë i shqetësuar për gjendjen e vet e do të besojë se është në rrezik edhe në çastet më të sigurta..., por kjo do ta ndihmojë që të shmangë rreziqet e vërteta që do t'i paraqiten në të ardhmen... Kjo do t'i tendosë të gjitha sustat e qeverisjes dhe do t'i bëjë të vëmendshëm të gjithë qytetarët.

Nëse do të bëhej fjalë për një rrezik real, p.sh. nëse ligjet themelore do të rrezikonin të përmbyseshin dhe, mbi të gjitha, nëse një fuqi e huaj do të kërcënonte Shtetin, atëherë kundërveprimi i popullit do të ishte i menjëhershëm dhe i tmerrshëm.

"Nëse ndonjë fuqi e huaj do ta kërcënonte Shtetin dhe do të vinte në rrezik pasurinë dhe lavdinë e popullit, atëherë...". Ia falim edhe njëherë autorit përdorimin ngacmues të mënyrës kushtore dhe i japim të drejtë për perspektivën shumë të madhe që ajo hap, për luftërat e ardhshme të historisë britanike që paralajmëron, për hyznizimin e mrekullueshëm që shfaq. Gjithë forca e egër e instinktit kombëtar anglez, tek e cila do të ngecte dhe do të rrëzohej Revolucioni francez dhe Napoleoni, tek e cila, në Shtator 1940, do të thyhej sulmi ajror i Gjermanisë hitleriane; gjithë këmbëngulja e një Pitt-i apo e një Çerçilli për të tendosur të gjitha energjitë e për të grumbulluar të gjitha pasuritë e një kombi të bashkuar, sikur parandiehen, sikur

gjëllijnë dhe oshëtijnë në këtë faqe të famshme:

Atëherë interesat e vogla do t'i linin vendin interesave të mëdha, atëherë gjithçka do të grumbullohej në mbështetje të pushtetit ekzekutiv... Ky komb do të kishte një dashuri të çuditshme për lirinë e vet, sepse kjo liri do të ishte e vërtetë dhe mund të ndodhte që për të mbrojtur këtë liri ai do të sakrifikonte pasuritë, mirëqenien, interesat e veta, do të pranonte edhe tatimet më të rënda, madje tatime të tilla që edhe despoti më i egër nuk do të guxonte t'i vinte mbi shtetasit e vet. Por meqë kombi do të ishte plotësisht i ndërgjegjësuar për domosdoshmërinë e këtyre tatimeve, meqë ai do të paguante duke qenë plotësisht i bindur se më vonë nuk do të paguante më, tatimet vetë do të ishin më të rënda sesa ndjesia e krijuar prej tyre, ndërsa në vende të tjera ndjesia ndaj së keqes është shumë më e rëndë se vetë e keqja. Kështu do të ndodhte që ky komb do të merrte përsipër punëra që i tejkalonin forcat e tij natyrore dhe do të vinte në veprim kundër armiqve të tij pasuri të jashtzakonshme të ëndërruara, por ama ëndërrime të tilla të cilat besimi i tij dhe natyra e qeverisjes së tij do t'i shndërronin në realitete. Për të ruajtur lirinë, kjo qeveri do të merrte hua nga shtetasit e vet dhe këta shtetas që e ndienin se besimi i qeverisë do të humbiste nëse kombi do të pushtohej, do të kishin kësaj një tjetër shtysë për t'u përpjekur që të mbronin lirinë e tyre.

Rrallë herë Monteskjë është ngritur më lart se tek ky "kapitull i ri anglez". Ngjyra dhe jeta, të cilat i mungonin analizës mjeshtërore që i kishte bërë Kushtetutës angleze në librin XI bashkohen këtu me një lloj lirizmi të shurdhët – që ky stilist i përkryer i rezervon temave të tij më të mëdha dhe më të dashura.

Vepra u prit me një kërshtëri të jashtzakonshme, kërshtëri ku nuk mungonte edhe ajo që sot do ta quanim snobizëm. Monteskjë gëzonte tashmë një famë të madhe si autor i librave *Letra persiane* dhe *Vlerësime për romakët*. Njerëzit i habiste madhështia e qëllimit të tij; sallonet e Parisit, të prirura për t'u mahnitur, mbetën pa mend; adhurimi ishte edhe i sinqertë edhe i stisur. Ishte diçka që "ia vlente ta lexoje". Të gjithë e pranorin se e adhuronin *Frymën e ligjeve*, pasi ky ishte një libër shumë i bukur.

Le t'u hedhim një sy disa dëshmime të kohës. *Les Nouvelles litteraires*: "Monteskjë bëri që gjithë francezët të kthejnë kokën drejt tij. Libri i tij gjendet në dhomat e tualetit të zonjave dhe në kabinetin e dijetarëve. Unë nuk e di nëse ngazëllimi do të zgjasë shumë, por di të them se ai ka arritur kulmin." Një murg e vlerëson aq shumë veprën sa e quan "manualin e tij". Një provincial mendjehollë i shkruan Monteskjësë: "Sipas meje, qysh prej krijimit të diellit, kjo është e vetmja vepër që mund ta ndiçojë më mirë botën". Kurse një mik i thotë me shaka: "Ejani të shihni se si i keni bërë zotërinjtë të dërsijnë e të gogësojnë..." Zonja Geoffrin, në një letër të gjatë, e falenderon "kryetarin e saj të dashur"; ajo sapo kishte ndërprerë leximin e librit për t'i shkruar autorit; ky ishte një libër shumë i bukur, fare pak kopje të cililit mund të gjenden në Paris, sepse të gjithë përpiqen "kush e kush ta marrë sa më parë e ta përpijë"; është një kryevepër e mendjes, "e filozofisë, e metafizikës dhe e dijes...", e shkruar me elegancë, finesë, drejtësi dhe fisnikëri. Të gjitha huret janë përkujdesur që të veshin erudicionin e autorit...". Megjithatë zonja Deffand bëri një shaka të famshme me titullin e librit, shaka që vetëm sa e cekte veprën, pa hyrë fare në brendësi të saj: "Kjo është fryma përmbi ligjet". Si? u hodh përpjetë D'Alamberi i lënduar. Si mund të trajtohet kaq lehtë një vepër e tillë?

Më 1750, Monteskjë shkruan se, brenda një viti e gjysmë, vepra u botua njëzet e dy herë. Dijetarët ngulin këmbë për dymbëdhjetë botime, që do të ishte një shifër e madhe. Libri përkthehet në pothuaj të gjithë gjuhët. Atë e lexon Frederiku II i Prusisë; më 1767 Katerina II, "Perandoresha dhe ligjvënësja e të gjitha Rusive, nxjerr një kod të ri ligjesh dhe përpilon një *Udhëzues*, ku Monteskjë citohet gjerësisht,

madje foshnjërisht. Vepra përdoret në shkollat e Italisë. Beccaria, një reformator i të drejtës penale, vetëshpallet si nxënës i Monteskjësë. Gjithë Anglia ngazëllehet prej *Frymës së ligjeve*. Nëse i besojmë Blackstone-it, anglezët nxitohen që të përshtasin interpretimin e Kushtetutës së tyre sipas propozimit të gaskonjasit gjenial. Duan të thonë se më 1787, një kopje e librit ndodhej gjithmonë në një tryezë të Dhomës së Komuneve. *Si non e vero...*

Monteskjë vdiq thujse i verbuar më 1755, shtatë vjet pas botimit të veprës së tij të madhe. Qysh atëherë ai botoi shumë pak shkrime, por ndërkaq fama e tij kishte arritur në çdo cep të Evropës dhe ai arriti ta shijojë atë sa ishte gjallë.

Kjo nuk do të thotë se munguan zhgënjimet dhe kritikrat. Këtu duhet të lëmë mënjane Volterin i cili, duke qenë shumë xheloz ndaj kësaj konkurrence dërrmuese, u përpoq si e si ta përçmojë e ta telendisë veprën. Megjithatë edhe ai e shprehu njëherë adhurimin e tij me këto fjalë të mëdha: "raca njerëzore i pati humbur tapitë, por Zoti Dë Monteskjë i gjeti dhe ia ktheu." Monteskjë kishte thënë më parë për Volterin: "Ai është një mendje shumë e hollë për të më dëgjuar mua". Ndërsa shumica e lexuesve të tjerë nuk ishin të tillë. Qëllimi i *Frymës së ligjeve* ishte shumë i lartë. Për shumicën e lexuesve të asaj kohe do të vërtetohej thënia melankolike e Monteskjësë: "Vepra ime më tepër do të miratohet sesa do të lexohet; lexime të tilla mbase mund të jenë një kënaqësi, por ato nuk janë kurrë një zbatimje."

Ky qëllim, që ishte shumë i lartë për lexuesin mesatar ishte njëkohësisht edhe shumë i guximshëm për konservatorët mendjengushtë të asaj kohe, të cilët i drejtonin autorit kritika të rrepta, duke mos e lënë të qetë. Këta ishin njerëz konservatorë në politikë dhe në punët e fesë, njerëz që kishin pasur probleme me fronin dhe me altarin; ata nuk pranorin asnjë ndryshim idesh, ata ishin të paafhtë që të dallonin te Monteskjë atë që ai ishte në të vërtetë: një konservator mendjendritur.

Disa fletushka kishtarë e akuzuan Monteskjënë se ishte njëherazi nxënës i Spinozës së pafe dhe ithtar i sektit të "fesë natyrore", të kësaj herezie që vinte nga Anglia e mallkuar, nga ky vend i Lokut, të cilin vepra e Monteskjësë e ngrinte në qiell në mënyrë skandaloze. Më 1750, duke ndjekur këshillën e disa miqve, Monteskjë vendosi t'u përgjigjej këtyre kritikave me librin e shkëlqyer *Mbrojtja*

e *Frymës së ligjeve*. Por në kampin e kundërshtarëve të regjimit, të filozofëve të vërtetë dhe të ideologëve materialistë, ky qëllim i lartë i librit të ri u duk qesharak dhe i ngathët dhe kështu nisi një seri e dytë kritikash të vrazhda. Ata e qortuan Monteskjënë se ky qenkej ca si shumë historian dhe jo aq sa duhej filozof; se i përligjte faktet, se paraqiste me hollësi e me një lloj miratimi ngacmues një sërë institucionesh absurde, në vend që, për të zhdukur çdo paragjykim, t'i dënonte ato haptazi në emër të arsyes së pastër e të së drejtës natyrore. Në këtë kuptim atyre u dukej se *Fryma e ligjeve* kishte mbetur prapa kohës. Helvetius shkruante se Monteskjë "ndiqte gjurmët e Montenjit" dhe kishte ruajtur paragjykimet e tij "prej gjykatësi dhe fisniku" dhe pikërisht këto përbënin burimin e gabimeve të tij.

Megjithatë, në emër të filozofisë, edhe filozofët më të ngushtë, më sektarë, nuk mund të mos i ishin mirënjohës Monteskjësë për shembullin që ky dha se në ç'mënyrë duhej bërë një hetim me të vërtetë pozitiv e shkencor, i zhveshur nga çdo misticizëm, një hetim që projektonte mbi fushën e gjerë të raporteve shoqërore dritën e një logjike ngadhnyjese, që sqaronte gjithçka.

Siç do të thoshte me të drejtë Lanson, vepra i përgjigjej një kërkesë të elitës evropiane për të pasur një libër të shkencës politike që të ishte "serioz e i thellë" dhe njëherazi i kuptueshëm, i çliruar nga erudicioni i panevojshëm dhe dogmatizmi i padurueshëm. "Atë që kishte bërë Montenji për filozofinë morale në fund të periudhës së Rilindjes, atë që bëri Dekarti në shekullin XVII për metodën dhe metafizikën, atë që bëri Paskali për teologjinë morale, atë që bëri Fontenelle për sistemin e botës, atë që po bënte Buffon-i për historinë natyrore, atë po bënte edhe Monteskjë për shkencën politike. Ai po e shndërronte këtë shkencë në një element të kulturës së përgjithshme. Laboulaye, duke ribotuar më 1876 *Frymën e ligjeve*, nuk e teproi kur lavdëroi librin e Monteskjësë, duke u shprehur se ky libër e kishte tronditur dhe në një farë mënyre e kishte bërë më të madh shpirtin e njeriut.

* * *

Më 1762, katërmëdhjetë vjet pas *Frymës së ligjeve*, do të botohej një tjetër vepër e madhe politike e paracaktuar për të

tronditur po aq shumë shpirtin njerëzor (ndonëse jo për ta zmadhuar po aq shumë). Kjo ishte vepra *Mbi kontratën shoqërore* e Rusoit (Rousseau). Më pas, nga 1770 deri më 1789, mbi të njëjtat tema të propozuara prej Lokut, Monteskjësë e Rusoit, do të provonin penat e tyre të shkathta, mjeshtra të tjerë më pak të shquar të mendimit politik. Ata do të shkruanin aq më me guxim sa më tepër po drobitej absolutizmi francez. A mbetej ende vend për ndonjë vepër tjetër të madhe politike? Në vigjilje të Revolucionit, broshura e famshme e kryemurgut Sieyès do t'i jepte një përgjigje pohuese kësaj pyetje. Kjo do të ishte veç një broshurë, pra një vepër e vogël për nga përmasat, por e madhe për nga jehona dhe rëndësia e saj.

KAPITULLI I TRETË

“MBI KONTRATËN SOCIALE”

J. J. ROUSSEAU

1762

“Rusoi nuk mendon aq për të revolucionarizuar Shtetet e mëdha sesa për t'i përmbajtur republikat e vogla që të mos rrëshqasin në të tatëpjetën e korrupsionit.”

Bertrand de Jouvenel

Në librin IX të *Rrëfimeve* të Rusoit, lexojmë këto rreshta që i referohen vitit 1756:

Nga veprat e shumta të pambaruara mbi të cilat punoja ende, ajo që më shtinte në mendime më të thella qysh prej shumë kohësh, ajo me të cilën më pëlqente të merresha më shumë, ajo për të cilën doja të punoja gjithë jetën dhe e cila, sipas meje, duhej t'i vinte vulën famës sime, ishte *Institucionet politike*. Po bëheshin trembëdhjetë apo katërbëdhjetë vjet

qyshkur më kishte lindur ideja për të shkruar këtë libër. Ndoshta në Venecia ku pata rastin të shihja nga afër të metat e kësaj lloj qeverisje që e mburrnin aq shumë. Qysh atëherë i kisha shtuar njohuritë e mia me studime të historisë së moralit. Kisha mësuar se gjithçka varej kryekëput nga politika dhe, ngado që ta rrotulloje, dukej se çdo popull ishte produkt i mënyrës së tij të qeverisjes; kështu, problemi madhor i qeverisjes më të mirë të mundshme më dukej se reduktohej në këtë pyetje: *Cila është qeverisja më e përshtatshme për të formuar popullin më të virtutshëm, më të ndriçuar, më të mirë në kuptimin e mirëfilltë të kësaj fjale?* Më dukej se kjo pyetje, ndonëse në dukje e ndryshme, në të vërtetë ishte e njëjlojtë me pyetjen tjetër: *cila është qeverisja që për nga vetë natyra e saj është më afër ligjit?* Prej këtej lindte pyetja se *ç'është ligji?* Më pas, një sërë pyetjesh të tjera, njëlloj të rëndësishme. E ndieja se të gjitha këto pyetje më çonin drejt të vërtetave të mëdha që ishin të dobishme për lumturinë e racës njerëzore, por mbi të gjitha për lumturinë e atdheut tim...

Kur para tre-katërbëdhjetë vjetësh isha në Venecia...; pikërisht në këtë qytet me kurtizane të famshme, më 1743 Rusoi ishte takuar me Xhuljetën e cila i kishte dhënë një këshillë përçmuese: lëri gratë e *studia la matematica!* Fragmenti që cituam tregon se Rusoi i kishte hyrë studimit të shkencës politike, ndonëse jo pa sjellë në të edhe disa ngjyime matematike, të paktën siç të krijohet përshtypja nga leximi i këtyre rreshtave. I njëjti fragment na zbulon gjerësinë e idesë fillestare të autorit të *Kontratës*: sipas mendimit të bashkëkohësve, *Institucionet politike* do të shërbenin si baraspeshë e *Frymës së ligjeve*. Por një tjetër fragment i *Rrëfimeve* që i takon vitit 1759, tregon se, pas suksesit të *Heloizës së re*, Rusoi këqyri gjendjen e veprës së tij të madhe dhe, pasi pa se ajo kërkonte shumë punë, hoqi dorë prej saj. Për më tepër që kishte ende në duar një libër mbi edukimin me titull *Emili*. Por më në fund vendosi që të nxirrte nga *Institucionet politike* të braktisura atë çka mund të

nxirrej, duke djegur pjesën e mbetur të veprës. "Duke punuar me zell, pa ndërprerë punën për *Emilin*, për dy vjet të tjerë i dhashë dorën e fundit *Kontratës sociale*."

Kështu, ky libër i shquar, nuk do të ishte veçse një copë e shkëputur nga një vepër tjetër shumë më e gjerë, që ishte e paracaktuar të braktisej një herë e përgjithmonë. Nëntitulli i saj është domethënës: "*Mbi kontratën sociale ose parimet e së drejtës politike*." Më 1751 u botua një libër tjetër me të njëjtin titull, me autor një farë Burlamaqui, një tjetër gjenevas ashtu si dhe Rusoi ("J.J. Rousseau, qytetar i Gjenevës": kështu e quan veten plot krenari autori i *Kontratës*). Ato parime të cilat Monteskjë vetëm sa i kishte cekur, Rusoi kishte ndërmend që t'i shtjellonte me hollësi, për t'i dhënë kësaj veprës monumentale që kishte në kokë një portal ideologjik sa më të denjë. Në librat e tjerë që do të vinin pas *Kontratës* Rusoi do të merrej me zbatimin e parimeve, duke pasur parasysh të dhëna më konkrete. Por këto libra nuk e panë asnjëherë dritën e botimit. Duke pasur në duar vetëm *Kontratën* (dhe disa shkrime politike anësore) ne s'na mbetet veçse të mjaftohemi me gjykimin e tyre. Por të mos harrojmë, siç kanë harruar shumë të tjerë, që nga Revolucioni e këtej, se rreptësia ideologjike e këtij libri nuk paraqet plotësisht temperamentin politik të Rusoit. Duke i besuar *Kontratës*, të cilën madje e lexonin keq, u krijua miti Ruso. Ky mit, tashmë i pashkatërrueshëm, i zuri vendin Rusoit të vërtetë.

Kontrata sociale: Pas kaq shumë shkrimtarësh politikë, mes të cilëve shkëlqenin Hobsi dhe Loku, shkrimtarë që shpjegonin se kalimi i njeriut nga gjendja natyrore në atë shoqërore ishte bërë përmes pranimi të një kontrate, a mbetej më vend për të shkruar diçka të re dhe origjinale mbi një temë kaq të rrahur?

Sipas Zonjës de Staël, Rusoi nuk ka shpikur asgjë, por "i ka vënë flakën gjithçkaje". Kjo nuk qëndron. Rusoi i *Kontratës* është vërtet një shpikës.

Sigurisht, ai frymëzohet prej paraardhësve, qysh prej Makiavelit (sidomos Makiavelit të *Discorsi*) e deri tek Monteskjë. Sigurisht, mbi supet e Rusoit rëndonte atavizmi i tij gjenevas e kalvinist: atij s'i hiqej që s'i hiqej nga mendja një lloj ideali kushtetues që i kishte rrënjët tek historia e Gjenevës së tij të dashur dhe i vinte keq, të paktën siç i dukej atij, që qyteti i Kalvinit po i largohej gjithnjë e më shumë

këtij ideali. Por të gjitha këto përziheshin në trurin e fuqishëm e të ndërlikuar të Rusoit, në zemrën e tij krenare prej plebeu, zemër e cila vazhdimisht lëndohej nga kontakti me shoqërinë aristokratike, këtë shoqëri ku sundonte pabarazia dhe bamirësitë e së cilës e mundonin po aq sa edhe përçmimet e saj. Kjo mendje e trazuar krijoi *Kontratën sociale*, një vepër e madhe dhe e vështirë për t'u lexuar, një vepër aq e ndryshme nga *Fryma e ligjeve*. Me këtë vepër Rusoi qëndron më poshtë se Monteskjë për nga përmasat intelektuale, për nga liria e mendjes dhe urtësia politike. Por ai qëndron më lart në pikëpamje të lidhjes së arsytimeve dhe të unitetit të veprës. Ai është i barabartë me Monteskjënë për nga vendosmëria dhe bukuria e stilit: një stil prej gojëtarit, më pak i përzgjedhur, por më i lartë, gjithmonë i rëndë, shpesh madhështor si një skulpturë antike, që nganjëherë duket sikur digjet ashtu si dhe vetë zemra e Rusoit. Ku qëndron pra shpikja të kjo vepër e shquar? Ajo qëndron tek *liria* dhe *barazia* të cilat tradicionalisht vështroheshin si veti të gjendjes natyrore të njeriut, kurse Rusoi pretendon t'i gjejë ato edhe tek gjendja shoqërore, por tashmë të shndërruara, të atilla që kanë pësuar një lloj ndryshimi kimik, "që kanë ndërruar natyrë". Duke përsëritur M. Halbwachs, një komentues të shquar të veprës së Rusoit, në këtë vepër kërkohet që "nëpërmjet një kontrate, të krijohet një rend shoqëror tërësisht i ri e domosdoshmërisht i drejtë". Sipas B. de Jouvenel dhe librit të tij të mrekullueshëm *Skicë mbi politikën e Rusoit*, në veprën e Rusoit krijohet një "natyrë e re njerëzore", që i lejon njeriut ta kapërcejë kundërshtinë e brendshme të gjendjes së tij shoqërore, kundërshtinë midis prirjeve të tij individuale dhe detyrave të tij kolektive. Kjo është shpikja e parë dhe më e rëndësishme e Rusoit. Ajo ka për strumbullar vetë konceptin e sovranit, të sovranitetit e të ligjit, që autori i nxjerr nga kontrata sociale dhe mbi të cilin mbështeten dy librat e parë të veprës.

Kjo e shpie Rusoin që të bëjë një dallim rrënjësor midis *sovranit* dhe *qeverisjes*: ky mbetet një dallim origjinal i autorit dhe një shpikje e tij e dytë, një shpikje vendimtare për evoluimin e së Drejtës publike. Kjo shpikje trajtohet në dy librat e tjerë të veprës, duke sjellë edhe një renditje të re të *formave të qeverisjes* si dhe një mosbesim total ndaj atyre *formave të qeverisjes* që kanë *mangësi thelbësore*. Vepra përfundon me kapitullin e famshëm mbi *fenë civile*.

"Njeriu lind i lirë, por atë kudo e kanë lidhur me vargonj. Si ngjau kështu? Këtë nuk di ta them. Por si mund të bëhet i ligjshëm një ndryshim i tillë? Besoj se do të mund t'i përgjigjem kësaj pyetje." Këto rreshta të famshëm me të cilët fillon *Kontrata sociale* tregojnë qartë se autori do të merret me një çështje ligjshmërie, me një çështje të së drejtës dhe jo me histori.

Detyrimi ndaj shoqërisë nuk mund të mbështetet në mënyrë të ligjshme mbi forcën, pohon Rusoi. Nuk ekziston e drejta e më të fortit. "Ç'kuptim ka një e drejtë që zhduket kur forca pushon së vepruari? Nëse duhet të bindesh për hir të forcës, atëherë nuk është e nevojshme të bindesh as për hir të detyrës. Detyrimi ndaj shoqërisë nuk mbështetet as mbi autoritetin natyror të babait, as mbi ndonjë autoritet tjetër të pretenduar si "natyror" e si të lindur për të komanduar. Këto janë teza absolutiste. Themeli i vetëm i ligjshëm i detyrimit është konvencioni që zbatohet të gjithë anëtarët që duan të hyjnë në shoqëri, konvencion që ka të bëjë me faktin se secili, si të thuash, "lidh kontratë me veten", pra secili "lidhet" vetëm me vullnetin e tij të lirë. Gjithçka rrjedh nga angazhimi i lirë i atij që vendos të detyrohet. Pakti shoqëror mund të jetë i ligjshëm vetëm atëherë kur del nga një marrëveshje e njëzëshme.

Formula e këtij pakti që duket mjaft misterioze është kjo: "Secili prej nesh vë veten dhe gjithë fuqinë që ka, në dispozicion të bashkësisë, nën drejtimin sipëran të vullnetit të përgjithshëm, duke përfutur një trup politik, një asamble, ku çdo anëtar është pjesë e pandashme e së tërës." Kjo do të thotë se çdo anëtar, totalisht dhe pa rezerva, ia kalon të drejtat e veta bashkësisë. Kështu, të gjithë i kanë kushtet të njëjta. Secili angazhohet ndaj të gjithëve. Secili, duke iu dhënë të gjithëve nuk i jepet personalisht askujt. Secili merr nga çdokush tjetër pikërisht atë të drejtë të tijën që ia ka dhënë të tjerëve. Secili fiton barasvlerën e gjithçkaje që humbet dhe fiton më tepër forcë për ta ruajtur atë që ka. Pra shihet se angazhimi nxjerr gjithë origjinalitetin e vet nga fakti se çdo kontraktues është i lidhur pa "iu nënshtruar" askujt, nga fakti se secili, duke u bashkuar me të gjithë, nuk i bindet veçse vetvetes dhe "mbetet po aq i lirë sa më parë" (këtu qëndron e gjithë vështirësia e problemit).

Kështu shpëtohet dhe liria. Por shpëtohet gjithashtu edhe bindja, pa të cilën s'mund të ketë trup politik, s'mund të ketë "popull" dhe "un të përbashkët". Ajo shpëtohet në sajë të një dizimi të zgjuar që Monteskjë e kishte përshkruar me tri fraza të shkurtra dhe të kthjellta mbi natyrën e republikës demokratike: "Në disa pikëpamje në demokraci populli është monark kurse në disa të tjera është shtetas. Ai mund të jetë monark vetëm nëpërmjet votave të cilat shprehin vullnetin e tij. Vullneti i sovranit është vetë sovranit." Jo kaq shkurt e jo kaq qartë, edhe Rusoi tregon se çdo anëtar i trupit politik është njëherësh *qytetar* dhe *shtetas*. Ai është *qytetar*, "anëtar i sovranit", përderisa merr pjesë në veprimtarinë e trupit politik (trupit politik quhet *sovran*, kur vepron dhe quhet *Shtet*, kur është pasiv). Ai quhet shtetas, kur i bindet ligjeve të votuara nga ky trup politik, nga ky sovran, anëtar i të cilit është edhe vetë.

E gjitha kjo kurorëzohet e ndriçohet – madje nganjëherë sikur errësohet – nga një metafizikë e mirëfilltë (për të mos thënë nga një teologji) e *vullnetit të përgjithshëm!* Këto janë ato dy fjalët misterioze që i pamë në formulën e paktit social¹.

Vullneti i përgjithshëm nuk është kurrsesi një mbledhje e thjeshtë e vullneteve të veçanta. *Vullneti i përgjithshëm* nuk është thjesht vullneti i të gjithëve apo vullneti i shumicës. Këtu do të na duhet të shtojmë një element "moraliteti", fjalë kjo mjaft e dashur për Rusoin. Ai duket se dallon dy botë: Nga njëra anë qëndron bota e dyshimtë e interesit të *veçantë*, e vullneteve të veçanta, e akteve të veçanta. Nga ana tjetër qëndron bota e interesit të përgjithshëm, e *vullnetit të përgjithshëm* (e atij vullneti që e lyp interesi i përgjithshëm, jo interesi i veçantë, bota e akteve të përgjithshme, pra e ligjeve). Këto dy botë, për nga vetë natyra e tyre, dallohen kryekëput nga njëra-tjetra. Njërin mund ta krahasojmë me botën e mëkatit kurse tjetrën me botën e shëlbimit.

Ndërkaq populli i organizuar në një trup politik, pra "sovranit", dëshiron vetëm interesin e përgjithshëm. Kurse çdo individ, që në bazë të kontratës është njëherësh njeri individual dhe njeri shoqëror, mund të ketë dy lloje vullnetesh. Si individ ai është i prirur t'i shërbejë

1) Për këtë do të na ndihmojë analiza e B. de Jouvenel "mbi rrënjën e trefishtë të vullnetit të përgjithshëm".

interesit të tij të veçantë, në përputhje me instinktin e tij natyror dhe egoist. Por si njeri shoqëror ai kërkon dhe dëshiron interesin e përgjithshëm: ky është një kërkim i pastër në fushë të moralit, kërkim që i përjashton pasionet. Liria – liria natyrore e transformuar – është pikërisht aftësia e secilit për të bërë që tek vetja e tij të mbizotërojë vullneti i tij “i përgjithshëm” mbi vullnetin e tij “të veçantë”; kështu vullneti i përgjithshëm e shmang “dashurinë për veten” në të mirë të “dashurisë për grupin” (B. de Jouvenel). Kështu pra t’i bindesh sovranit, popullit të organizuar në një trup politik, do të thotë të jesh me të vërtetë i lirë.

Kjo do të thotë të kuptosh ato që shpesh cilësohen si sofizmat e *Kontratës*.

Nëse një njeri sundohet nga interesi i tij i veçantë dhe nuk pranon t’i nënshtrohet vullnetit të përgjithshëm (vullnet që është i tij po aq sa ç’është i çdokujt tjetër), nëse këtë njeri pra e detyrojnë që t’i nënshtrohet vullnetit të përgjithshëm, kjo do të thotë se atë “e detyrojnë që të bëhet i lirë”. Të kërkojë që pakica t’i nënshtrohet ligjeve të votuara prej shumicës, do të thotë që të zbatosh lirinë e jo ta dhunosh atë. Sepse votimi i një projektligji në të vërtetë nuk synon të miratojë projektligjin në fjalë, por synon të saktësojë nëse ky projektligj përputhet apo jo me vullnetin e përgjithshëm, vullnet që kuptohet vetëm pas votimit. “Kur fiton një mendim i kundërt me mendimin tim, kjo tregon se unë jam gabuar, dhe se ai që unë mendoja se ishte vullneti i përgjithshëm nuk qenka i tillë. Nëse do të bëja siç më thoshte mendja, pra nëse do të fitonte mendimi im i veçantë, kjo do të thoshte se nuk isha më i lirë”. Kështu, pa u lëkundur aspak, e mbyll gjykimin e tij, Rusoi ynë.

Por nëse vërtet dëshiron t’i nxjerrësh fundin mendimit të ndërlikuar të autorit për lirinë në gjendjen shoqërore, atëherë duhet të marrësh parasysh edhe një dallim thelbësor dallimin midis “varësisë prej njerëzve” dhe “varësisë prej sendeve”.

Gjatë gjithë jetës së tij Zhan Zhaku ynë i mjerë e i ndjeshëm shqetësohej shumë ngaqë ishte i varur prej të tjerëve; vullnetet “e veçanta” të eprorëve të vet, trillet e tekat e tyre e bënë të vuante. S’ka dyshim se këtej lindte edhe fobia e tij ndaj “vullneteve të veçanta” dhe këmbëngulja e tij që, para së gjithash, të shihte tek liria atë pavarësi të njeriut nga çdo lloj interesi i veçantë. Megjithatë

Rusoi e di fort mirë se jeta njerëzore ka varësitë e saj të rrepta dhe njeriu natyror i nënshtrohet *sendeve*, i nënshtrohet natyrës fizike, i nënshtrohet domosdoshmërisë ~~fizike~~. Por ai këmbëngul që kjo varësi prej sendeve nuk e shtrembëron lirinë sepse, sipas komentit të goditur të Halbachs, kjo varësi nuk është veçse “nënshttrim ndaj domosdoshmërisë, ndaj ligjeve të qëndrueshme, pas të cilave nuk fshihet ndonjë vullnet individual njerëzor, tekanjohet e i qëndrueshëm.” Ajo që e shtrembëron lirinë është varësia prej *njerëzve*, varësia prej personave të veçantë. Pra gjithë problemi është si të arrish që në gjendjen shoqërore të rimëkëmbësh varësinë prej sendeve, duke përjashtuar varësitë e veçanta prej njerëzve, të cilat “janë forca që i merren trupit të Shtetit”. Vetëm ligji, kjo *shprehje e vullnetit të përgjithshëm*, është i aftë që, përmes përgjithësimit që bën, përmes impersonalitetit dhe palëkundshmërisë që e karakterizon, të arrijë të zbusë shumicën e të këqijave që rrjedhin nga varësia që njerëzit kanë nga njëri-tjetri. Në sajë të ligjit dhe vetëm të ligjit varësia prej njerëzve mund të “shndërrohet përsëri në varësi prej sendeve” (Emili) dhe njeriu mund të gjejë njëherësh lirinë, “moralitetin” dhe “virtytin”, pra ekuivalentin e lirisë së tij natyrore, apo edhe më tepër se kaq.

Po ashtu, siç do ta shohim më poshtë, individit që nëpërmjet kontratës është shndërruar në njeri shoqëror e rigjen ekuivalentin e barazisë natyrore.

Dihet në fakt se klauzola themelore e kontratës sociale është e njëjtë për të gjithë. Të gjithë qytetarët i hyjnë një pune “në kushte të njëjta dhe të gjithë duhet të gëzojnë të drejta të njëjta”. Për rrjedhojë sovranit nuk ka të drejtë që të ngarkojë njërin shtetas më tepër se tjetrin. Pakti themelor “nuk e shkatërron barazinë natyrore. Përkundrazi, edhe atë pabarazi fizike që ekzistonte midis njerëzve në gjendjen natyrore, ngaqë ata mund të mos ishin të barabartë në pikëpamje të forcës e të prirjeve të tyre, pakti themelor e zëvendëson me një *barazi morale dhe të ligjshme*. Me marrëveshje dhe siç e lyp e drejta, të gjithë njerëzit bëhen të barabartë. Kjo s’do të thotë që fuqia dhe pasuria të jenë njësoj për të gjithë”. Por, sado i fuqishëm të jetë dikush, ai s’ka të drejtë të dhunojë askënd, duke shkelur ligjet. Ndërsa çështja e pasurisë është më e koklavitur.

“Shteti është zotëruesi i të gjitha pasurive të anëtarëve të vet dhe këtë e realizon nëpërmjet kontratës sociale e cila është themeli

i të gjitha të drejtave” (në këto rreshta ndihet jehona e Hobsit). Kësisoj, Shteti jo vetëm nuk u heq individëve pasuritë që kanë, por përkundrazi u siguron atyre zotërimin e ligjshëm të pasurisë, u siguron pronën e vërtetë: prona fakt, prona e prekshme e gjendjes natyrore zëvendësohet me pronën si një e drejtë. “Duke qenë se poseduesit vështrohen tashmë si depozitues të pasurisë publike, duke qenë se të drejtat e tyre mbi pronën respektohen nga të gjithë anëtarët e Shtetit, Shtet që ua mbron ato me të gjitha forcat nga çdo ndërhyrje e huaj, atëherë poseduesit, nëpërmjet këtij shndërrimi të drejtash që i intereson publikut, por që më shumë u intereson atyre vetë, kanë fituar, si të thuash, gjithçka që kanë dhënë”.

Megjithatë këtu duhet bërë kujdes: nëse disa do të kishin shumë ndërsa të tjerë nuk do të kishin asgjë, atëherë Shteti do të ekspozohet ndaj “trafikimit të lirisë publike; njëri do ta blinte atë dhe tjetri do ta shiste”. Kjo do të çonte në tirani dhe në prishjen e Shtetit. “A dëshironi ta bëni Shtetin të qëndrueshëm? Atëherë afroni aq sa mundeni shkallët më të skajshme të tij; të mos vuani as nga njerëzit shumë të pasur, as nga varfanjakët. Këto dy gjendje janë njëlloj vdekjeprurëse për të mirën e përgjithshme... Le të mos ketë asnjë qytetar aq të pasur sa të mund të blejë një tjetër dhe asnjë qytetar aq të varfër sa të jetë i detyruar të shesë veten.”

Tani e kuptojmë më mirë edhe shprehjen e përdorur më sipër: barazi morale dhe e ligjshme. Pra jo barazi e plotë, por as barazi formale”, e shtirur dhe iluzore” që do të lejonte të varfërin të mbetej në varfëri, ndërsa të pasurin që të vazhdonte të uzurponte.

Edhe termi *ndërrim i natyrës*, që përdorëm në krye të këtyre arsyetimeve mbi lirinë dhe barazinë, merr kështu gjithë vlerën e vet. Shndërrimi i njeriut natyror në njeri qytetar ka shndërruar instinktët e tij, i ka ndryshuar ato kimikisht. Për të mirën e tij dhe të mirën e të gjithëve, njeriu ka ndërruar natyrë me ndihmën e një institucioni të ligjshëm social (në kundërshtim me shoqërinë e gënjeshtërt e të padrejtë që autori e kishte stigmatizuar në veprën e famshme *Fjalime mbi origjinën e pabarazisë*). Njeriu e ka mbartur “vetveten në unitetin e përbashkët dhe kjo është bërë në mënyrë të tillë sa asnjë individ nuk beson se është një i vetëm, por se është pjesë e së tërës”. Ja pra, se si erdhëm tek njeriu i pajisur me një natyrë të re, për të cilin flet B. de Jouvenel, ja pra se si dashurisë për vetveten iu dha një

bazë e re “në mënyrë që të jepte të tjera fryte”: fryte sociale. Në këtë mbartje, në këtë kalim nga njëra gjendje tek tjetra, njeriu ka rifituar barasvlerën e asaj që humbi, madje më tepër se kaq. Ç’të mira që s’i gjen kund paska kjo gjendja shoqërore e Rusoit, ç’njeri të ri krijoka, njeri të cilin Faguet, i mrekulluar prej *Fjalimeve*, por edhe i shastisur prej *Kontratës* e quan “antishoqëror”. Le të lexojmë më mirë se ç’shkruan vetë Rusoi:

Ky kalim nga gjendja natyrore tek gjendja civile e ndryshon shumë njeriun, duke bërë që në *sjelljen e tij drejtësia t’i zërë vendin instinktut dhe duke u dhënë veprimeve të tij një moralitet që s’e kishin më parë*. Vetëm atëherë kur detyra i zë vendin impulsit fizik dhe kur e drejta i zë vendin oreksit, vetëm atëherë njeriu, i cili më parë kujdesej vetëm për veten, e sheh se është i detyruar të veprojë mbi bazën e parimeve të tjera dhe të dëgjojë zërin e arsyes, përpara se të ndjekë prirjet e tij. Ndonëse në këtë gjendje të re ai privohet nga shumë përparësi të gjendjes natyrore, njëherësh fiton përparësi të reja aq të mëdha, aftësitë e tij ushtrohen e zhvillohen aq shumë, idetë i zgjerohen, ndjenjat i fisnikërohen deri në atë shkallë dhe shpirti i lartësohet deri në atë pikë, sa, nëse abuzimet me këtë gjendje të re nuk do ta degradonin shpesh nën nivelin e gjendjes natyrore prej nga erdhi, ai do të duhej të *bekonte paprerë atë çast të lumtur që e nxorri prej andej një herë e mirë dhe i cili, prej një kafshe të topitur kokëgdhë, bëri një qenie të zgjuar e një njeri*.

Sovraniteti

Karakteret e sovranitetit rrjedhin në mënyrë logjike prej zanafillës së tyre kontraktore dhe prej përkufizimit të sovranit. Sovrani i formuar prej paktit social është populli i organizuar që shpall vullnetin e përgjithshëm, shprehje e të cilit është ligji: “Vullneti i sovranit është vetë sovrani”. Sovraniteti apo pushteti i trupit politik mbi të gjithë anëtarët e tij, shkrihet me vullnetin e përgjithshëm dhe karakteret e

tij janë të njëllorja me ato të vullnetit të përgjithshëm: *sovrانيتeti është i patjetërsueshëm, i pandashëm, i pagabueshëm dhe absolut.*

I patjetërsueshëm. – Pushteti mund të dorëzohet, të transmetohet, kurse me vullnetin nuk mund të ndodhë e njëjta gjë. Asnjë pakt “nënshtrimi” nuk mund të mundësohet në çastin kur lidhet pakti “social” ose pas tij. Që nga çasti që do të dorëzonte vullnetin e vet, tërësia e qytetarëve do të pushonte së qeni “popull”. Për të njëjtën arsye që nuk mund të tjetërsohet, sovraniteti nuk mund të përfaqësohet. Një vullnet nuk mund të lidhet me vargonj, qofshin këta edhe në formën e një përfaqësuesi apo të një deputeti:

Sovrani mund të thotë fare mirë: tani unë dua atë që do dhe ky njeri, apo të paktën atë që ai thotë se do; mirëpo atë që ky njeri do të dojë nesër mund të mos ta dua edhe unë... Vullneti nuk mund të përfaqësohet: vullneti ose është ai që është, ose është ndryshe, këtu nuk ka kurrfarë mesi. Pra deputetët e popullit nuk janë dhe nuk mund të jenë përfaqësuesit e tij; ata janë veç komisarët e tij; ata nuk mund të konkludojnë për asgjë përfundimisht. *Ç’do ligj që nuk e ka ratifikuar vetë Populli është i pavlefshëm; ai mund të quhet çdo gjë, por kursesi një ligj.*

Zhan Zhaku, ky qytetar i Gjenevës, ky ithtar i votimit të drejtpërdrejtë të ligjeve, e ka halë në sy regjimin përfaqësues të cilit, Monteskjë, ky feudal i maskuar keq, i thurte lavde. Rusoi nuk tërhiqet as para shembullit anglez. Shënojmë shkarazi se më 1762 anglomania nuk ishte më në modë, madje përkundrazi, po përvijohet një rrymë anglofobe.

I pandashëm. – Sovraniteti është i pandashëm për të njëjtën arsye që është edhe i patjetërsueshëm. “Vullneti ose është i përgjithshëm ose nuk është i tillë, ose është i të gjithë popullit ose vetëm i një pjese të popullit” dhe vullneti i një pjese nuk është gjë tjetër veçse një vullnet i veçantë. Ta ndash sovranitetin qysh në parimin e tij, do të thotë ta vrasësh atë. Në rastin kur pranohet si një i tërë në parim, por ndahet në qëllimin e tij, p.sh. në pushtet ligjvënës dhe në pushtet ekzekutiv, duke i trajtuar njësoj, siç bën Monteskjë, përsëri kjo do të thotë që ta vrasësh atë. Këto janë politika të çuditshme e

të palogjikshme që

e vështrojnë Sovranin sikur ky të ishte një qenie fantastike e përbërë prej shumë copash; është njësoj sikur të formoje një njeri të përbërë prej shumë trupash, njëri prej të cilëve të përmbante sytë, tjetri krahët, tjetri këmbët e kështu me radhë. Thonë se sharlatanët e Japonisë e copëtojnë një fëmijë në sytë e shikuesve dhe pastaj, duke hedhur njërën pas tjetrës në ajër gjymtyrët e tij, bëjnë që ai të bjerë shëndoshë mirë në tokë. Të tilla janë edhe marifetet e politikanëve tanë; pasi e copëtojnë trupin social ashtu si prestigjatorët e cirqeve, ata zënë e i montojnë pjesët e tij si t’ua marrë mendja.

Ata gabojnë kur i vështrojnë pushtetet të ndara sikur këto të ishin “pjesë” të sovranitetit; këto nuk janë dhe nuk mund të jenë “pjesë” të sovranitetit, por e kanë zanafillën tek sovraniteti.

I pagabueshëm. – Vullneti i përgjithshëm nuk “mund të gabojë”; ai ka “gjithmonë të drejtë dhe synon gjithmonë të jetë i dobishëm për të gjithë”. “Sovrani është gjithmonë ashtu siç duhet të jetë”. Mos vallë kemi të bëjmë këtu me ndonjë pohim të stisur? Jo, këto pohime janë rrjedhoja normale të “postulatit demokratik” sipas të cilit populli i organizuar kërkon gjithmonë dhe domosdoshmërisht të mirën e të gjithëve dhe të secilit (të mos harrojmë se edhe absolutistët kishin “postulatin e tyre monarkik”). “Meqë sovranin përbëhet nga individë ai nuk ka dhe as që mund të ketë interesa të kundërta me interesat e tyre..., është e pamundur që trupi të dojë të dëmtojë gjymtyrët e veta..., ai nuk mund të dëmtojë asnjë gjymtyrë të veçantë... (përderisa) çdo akt sovraniteti, d.m.th. çdo akt autentik i vullnetit të përgjithshëm, i detyron apo i favorizon njëllor të gjithë qytetarët”.

Por Rusoi nxiton të saktësojë se duhet që vullneti të jetë me të vërtetë i përgjithshëm, në të nuk duhet të ketë depërtuar asnjë vullnet i veçantë. Kjo nënkupton që çdo qytetar të shprehë “mendimin e tij” dhe vetëm të tijin. Kjo përjashton ndërhyrjen e çdo “pjesë të shoqërisë”, çdo shoqate, partie, grupimi, të cilat gjithmonë nxjerrin krye në kurriz të shoqërisë së madhe apo të shoqatës së përgjithshme, pra të trupit politik.

Absolut. –Sovraniteti analizohet, në thelb, si një pushtet absolut: Shteti i duhet një forcë universale dhe detyruese në mënyrë që ta lëvizë e ta vendosë çdo pjesë ashtu si i përshatet më mirë së tërës. Sikurse natyra i jep çdo njeriu një pushtet absolut mbi gjymtyrët e tij, ashtu edhe *pakti social i jep trupit politik një pushtet absolut mbi gjymtyrët e tij*”.

Si kështu?! Një pushtet i pakufizuar? Asnjë kapitull i kontratës nuk është më i mprehtë se sa kapitulli IV i librit II, me titull: *Mbi kufijtë e pushtetit sovran*. Këtu duket se Rusoi anon nga disa mendime njëherësh. Ai anon edhe nga individualizmi i tij i fillimit, edhe nga absolutizmi demokratik, ky despotizëm i vërtetë i vullnetit të përgjithshëm, d.m.th. ky despotizëm i vërtetë i shumicës. Rusoi anon edhe nga rreptësia dialektike e autoritarit Hobs, edhe nga Loku mendjehollë, ky individualist liberal që shqetësohej për të shpëtuar të drejtat e njeriut përballë ngrehinës së Shtetit.

Kështu Rusoi, pasi ka pohuar domosdoshmërinë e sovranitetit absolut dhe ka folur për të drejtat e qytetarit e të shtetasit, këtij aspekti të dyfishtë të “njeriut social”, flet edhe për të drejtat e “njeriut të mirëfilltë”, të njeriut të tillë siç e ka bërë natyra.

Pra bëhet fjalë që të dallohen shkoqur të drejtat e qytetarëve dhe të Sovranit dhe detyrat që duhet të përmbushin të parët në cilësinë e tyre si shtetas, nga e drejta natyrore të cilën ata duhet ta gëzojnë në cilësinë e tyre si njerëz. Kur secili, nëpërmjet paktit social, heq dorë nga fuqia, nga pasuria e liria e tij, pranohet se këtu bëhet fjalë *vetëm për një pjesë të së drejtës së secilit, për atë pjesë, përdorimi i së cilës i intereson bashkësisë së njerëzve*.

Por autori nxiton që këtë koncesion ta shndërrojë praktikisht në një iluzion duke saktësuar: *“Por duhet të pranojmë se vetëm Sovrani mund të gjykojë sa i vlen ajo bashkësisë”*.

Si të mos ndjesh këtu se Rusoi ndodhet në një vështirësi të tmerrshme? Sa i lumtur është ai kur postulati demokratik – Sovrani është “gjithmonë ai që duhet të jetë” – shpëton gjithçka! “Çdo qytetar është i detyruar t’i shërbejë Shtetit përderisa këtë e kërkon Sovrani; por nga ana e tij edhe Sovrani nuk mund t’i ngarkojë shtetasit me

ndonjë detyrë që nuk i vlen bashkësisë, madje ai s’mund ta dëshirojë një gjë të tillë, sepse është logjike që asgjë nuk ndodh pa pasur një shkak, njësoj si edhe në rastin e ligjeve të natyrës”. Pas kësaj vijojnë dy faqe tmerrësisht të errëta për të na kujtuar se shtetasit që i binden Sovranit nuk i binden kujt tjetër përveçse vullnetit të tyre. Prej ku rrjedh se “të kërkojsh deri ku shtrihen të drejtat e Sovranit e të drejtat e qytetarëve do të thotë të kërkojsh të dish se deri në ç’pikë këta të fundit mund të *angazhohen me vetveten, secili kundrejt të gjithëve dhe të gjithë kundrejt secilit prej tyre*”.

Ec e merre vesh këtë lëmsh të ngatërruar, do të thonin mendjelehtët. E vërteta është se të gjitha idetë e Zhan Zhakut “mbahen më këmbë” siç i pëlqente atij të pohonte plot krenari; por, paraqitja e tyre si dhe një lloj “varfërie gjuhe” i bëjnë veçanërisht të vështira. Me një frazë të qartë, por e cila mund të qetësojë individualistin vetëm pjesërisht, Halbwachs e përmbledh kështu arsyetimin e autorit: “Me një fjalë, nga aktiviteti ynë i lirë Shteti na lë gjithçka që nuk është e nevojshme të kufizohet, për të garantuar dhe siguruar pikërisht këtë aktivitet të lirë.”

Absolut, i pagabueshëm, i pandashëm, i patjetërsueshëm – këtyre epiteteve të sovranitetit, siç e pamë, mund t’u shtojmë edhe epitete të tjera si p.sh. i shenjtë dhe i padhunueshëm. E me ç’atribute prestigjioze nuk e ka kurorëzuar Rusoi sovranitetin? Nuk e kanë thënë më kot: *pas Frymës së ligjeve, që e vinte theksin mbi vlera të tjera, Kontrata është “shpagimi i sovranitetit.”* Duke pasur gjithmonë në mendje Gjenevën e tij të dashur, Rusoi ka dashur që mbi gërmadhat e absolutizmit monarkik, kësaj mendësie tashmë të dënuar, të ngrinte një sovranitet pa rreziqe për të qeverisur, e megjithatë po aq bujar, po aq madhështor e kërkues sa edhe sovraniteti i një njeriu të vetëm, të tillë siç e patën perceptuar atë Bodini, Hobsi e Bosye. Ky është sovraniteti i popullit, d.m.th. i qytetarëve të organizuar në një trup politik, një sovranitet krejtësisht abstrakt, që zëvendëson sovranitetin konkret të një Luigji XIV, i cili ia kishte uzurpuar atë Zotit; sovranitet që përkundër shprehjes *Shteti jam unë*, të monarkut absolut, vinte shprehjen *Shteti jemi ne*, të njerëzve që qeveriseshin duke qenë të organizuar në një trup politik.

Kjo ngrehinë diturie që ndërton Rusoi, kjo ngrehinë mrekullisht apo dëshpërimisht e ditur, në fund të fundit të çon tek ligji, tek kjo shprehje e vullnetit të përgjithshëm.

Ligji: Ç'ide të lartë dhe tronditëse ka Rusoi për ligjin! Në sytë e tij ligji është diçka e shenjtë; ai ndien për të një adhurim fetar. Zemra e tij e lënduar shikon tek ligji, tek aftësia e tij përgjithësuese dhe pavetore, ilaçin e vetëm ndaj tekave dhe arbitraritetit të pushtetmbajtësve.

Vetëm ligji siguron drejtësinë dhe lirinë. Vetëm ligji bën të mundur që individët të nënshtrohen për t'u bërë njerëz të lirë, vetëm ligji arrin t'ua lidhë vullnetet me zinxhirë duke marrë paraprakisht edhe miratimin e tyre, vetëm ai bën që miratimi i individëve të qëndrojë përmbi refuzimin e tyre. Vetëm në sajë të ligjit ata shërbejnë dhe "nuk kanë asnjë zot mbi krye". Ligji është më sublimi i të gjitha institucioneve njerëzore. Ai është një "frymëzim hyjnor" që u ka mësuar popujve si të sjellin në tokë pandryshueshmërinë e dekretëve hyjnore. Rusoi do t'i shkruajë më 1767 markezit De Mirabeau, babait të oratorit të Revolucionit: "të gjesh një formë qeverisje që e vë ligjin përmbi njeriun, ky është një problem i madh e i pazgjidhshëm në politikë, problem që e krahasoj me kuadraturën e rrethit në gjeometri..."

Pra ligji nuk mund të jetë shprehje e vullnetit krejt arbitrar të sovranit. Rusoi nuk do të pranonte kurrsesi të quante ligje tërë ato tekste të hartuara shkel e shko prej Parlamenteve tona, të cilat nuk janë gjë tjetër veçse mishërime të çrregullta të pasioneve dhe të interesave jetëshkurtra. Për Rusoin ligji është një reflektim në tokë i një rregulli shumë të lartë, i një rregulli hyjnor. Ai shkruan: "Ajo që ëshë e mirë dhe që përputhet me rregullin, është e tillë për nga vetë natyra e gjërave dhe pavarësisht prej kushtëzimeve njerëzore. Çdo e drejtë vjen prej Zotit, vetëm ai është burimi i drejtësisë; por, po të dinim ta merrnim këtë të drejtë drejtpërdrejt nga ajo lartësi ku ndodhet, atëherë nuk do të kishim nevojë as për qeveri dhe as për ligje..."

Ç'është pra ligji? Mund të themi se kemi të bëjmë me ligj vetëm atëherë kur lënda për të cilën diskutohet dhe vendoset është e përgjithshme, ashtu siç është i përgjithshëm edhe vullneti që vendos. Me një ndjenjë bezdie ndaj së veçantës, Rusoi këmbëngul

dhe shtjellon:

Kur them se lënda e ligjit është gjithmonë e përgjithshme, kam parasysh se ligji i vështron shtetasit në një formë të organizuar, sikur këta të jenë një trup politik dhe veprimet i vështron si veprime abstrakte. Ligji asnjëherë nuk e vështron njeriun si një individ dhe nuk merret asnjëherë me ndonjë veprim të tij të veçantë. Kështu, ligji mund të vendosë që të ketë privilegje, por ai s'mund t'ia japë ato ndonjë njeriu të caktuar, ligji mund të krijojë shumë klasa qytetarësh, madje mund të caktojë edhe cilësitë që duhen plotësuar për t'u futur në këto klasa, por ai s'mund të caktojë filanin apo fistekun për t'u pranuar në to. Ai mund të vendosë për një qeverisje mbretërore dhe për një pushtet të trashëgueshëm, por ligji nuk mund të zgjedhë një mbret, as të emërojë një familje mbretërore; me një fjalë çdo funksion që ka të bëjë me një objekt individual nuk ka të bëjë fare me pushtetin ligjvënës.

Përderisa vetëm sovranit, pra populli i organizuar, mund të bëjë ligje, atëherë ligji nuk mund të jetë i padrejtë. Sovran është secili prej nesh, dhe "askush prej nesh nuk është i padrejtë ndaj vetvetes". Asnjë qeveritar nuk do të mund të dilte përmbi ligjet përderisa, siç do ta shohim më poshtë, çdo qeveritar është një i deleguar i Sovranit. Kur i nënshtrohesh ligjeve je njëherësh edhe njeri i lirë, sepse "ligjet nuk janë gjë tjetër veçse regjistra të vullneteve tona".

Si kështu? – do të kundërshtonte mbase me dashamirësi, lexuesi ynë? Një shumice të verbër, të zhveshur nga çdo sens kritik, por të zbukuruar me emrin shumë të ndritur të Sovranit i besohet një detyrë kaq serioze e delikate, detyra për të bërë ligje? Rusoi është i prerë në gjykimin e tij: "Vetëm populli që i nënshtrohet ligjeve duhet të jetë autori i tyre, vetëm atyre që bashkohen me njëri-tjetrin në shoqëri u takon të rregullojnë kushtet e shoqërisë". Por ku synojnë pyetjet e papritura që Rusoi ngre më pas: "Si do t'i rregullojnë këto kushte? Duke u marrë vesh me njëri-tjetrin nëpërmjet një frymëzimi të papritur? A ka trupi politik ndonjë organ të tijin që të arrijë t'i shprehë

këto vullnete? Kush do ta pajisë atë me largpamësinë e nevojshme...? Këto janë pyetje tronditëse të cilat në çastin kur "sapo arrijnë në port" na hedhin "në det të hapur" komenton Halbwachs. Ja një pyetje tjetër e Rusoit, akoma më tronditëse: "Si mundet një shumicë e verbër që shpesh nuk e di se ç'është ngaqë rrallë e kupton se ç'është e mirë për të, pra si mundet kjo shumicë t'i hyjë një ndërmarrje kaq të madhe e të vështirë siç është sistemi i ligjeve?"

Ç'ndryshim të papritur kërkon të përgatisë kështu Rusoi? Le të lexojmë se ç'shkruan ai më përpara:

Vetë populli do gjithmonë të mirën e vet, por ai nuk arrin ta shohë gjithmonë këtë të mirë. *Vullneti i përgjithshëm është gjithmonë i drejtë, por gjykimi që e udhëheq atë nuk është gjithmonë i ndriçuar.* Duhet ta bësh këtë vullnet që të arrijë t'i shohë objektet ashtu siç janë e nganjëherë edhe ashtu siç duhet të jenë, duhet t'i tregosh atij udhën e drejtë që kërkon, duhet ta garantosh atë që të mos joshet prej vullneteve të veçanta, duhet të afrosh përpara tij vendet dhe kohërat dhe të ballancosh tërheqjen prej përfitimeve të prekshme të së tashmes, me rrezikun që vjen prej të këqijave të fshehura të së ardhmes. Individët e veçantë e shikojnë me sy të mirën që e shkelin me këmbë, kurse populli do të mirën që nuk mund ta shohë. *Të dy kanë nevojë për udhërrëfyes.* Individët duhet t'i detyrosh që të përputhin vullnetet e tyre (të veçanta) me arsyen e tyre; kurse popullit duhet t'i mësosh që të kuptojë se çfarë do. Atëherë, prej këtij ndriçimi publik, në trupin social do të realizohet bashkimi i arsyes me vullnetin, atëherë rej tij arrihet në bashkëpunimin e përpiktë të pjesëve të veçanta të së tërës dhe, më në fund, arrihet të përftohet forca maksimale e së tërës. Ja pra si lind nevoja për të pasur një Ligjvënës.

Erdhëm kështu tek një kthesë e papritur që do të përgatiste këtë analizë të admirueshme! Si ta shpjegosh këtë thirrje kaq të papritur të Rusoit për të pasur një ligjvënës, një individ të vetëm, një

qenie të jashtëzakonshme, një qenie të frymëzuar e thujse hyjnore e cila t'i jepte popullit "sistemin ligjvënës", e cila t'i jepte popullit ligjet themelore, thelbësore, burimin e institucioneve të qëndrueshme ("ligjet kushtetuese" do të thonim ne)? Ç'është kështu të hatashme ka pasur autori i Kontratës kur hodhi këtë ide? Natyrisht mendja do të na shkonte tek Moisiu, tek Soloni apo Likurgu. Por Rusoi, ky qytetar i Gjenevës, i këtij "qyteti kishë" të Kalvinit, pas të gjitha gjasave ka pasur në mendje Kalvinin. Kalvini i përshtatet pikë për pikë pikturës së ligjvënësit që na paraqet Rusoi. Ky ligjvënës është një qenie e jashtëzakonshme, si për nga gjenialiteti që ka, ashtu edhe për nga puna që kryen.

Për nga gjenialiteti:

Për të zbuluar se cilat janë rregullat më të mira të shoqërisë që u përshtaten kombeve do të duhej një zgjuarsipërane që të kishte parë të gjitha pasionet njerëzore, por që të mos kishte provuar asnjërin prej tyre, që të mos kishte asnjë lidhje me natyrën tonë, por që ta njihnte atë me rrënjë e me degë..., një zgjuarsipërane e cila, duke u kujdesur për një lavdi të ardhshme, të mund të punonte në njërin shekull e t'i gëzonte frytet e punës së vet në shekullin pasardhës. Për t'i dhënë ligje njerëzve do të duheshin Hyj...; ai që guxon t'i hyjë ndërmarrjes së vështirë për të bërë një popull duhet ta ndiejë se është në gjendje të ndryshojë natyrën njerëzore, se është në gjendje të shndërrojë çdo individ, i cili në vetvete është një e tërë e përkryer dhe e vetmuar, në copëza të një të tërë më të madhe prej së cilës ky individ të mund të arrijë që në një farë kuptimi të marrë jetën dhe qenien e vet... (përsëri kjo "natyrë e re" me të cilën u dashka pajisur njeriu për t'i siguruar paqen dhe unitetin).

Për nga puna që kryen. – Ligjvënësi nuk është Sovran. Ai nuk i urdhëron njerëzit. Ai urdhëron veç ligjet. Ai ndërton Shtetin, por nuk bën pjesë në ndërtesën e Shtetit (kështu, Kalvini ishte një qytetar i huaj për Gjenevën). Ligjvënësi nuk do të mund t'u japë fuqi ekzekutive ligjeve që harton. Vetëm populli i organizuar, pra Sovrani,

mund ta bëjë këtë gjë. Edhe nëse populli do ta kishte dashur një gjë të tillë, përsëri ligjvënësi nuk do të mund të zhvishej nga e drejta e tij ligjvënëse, nga kjo "e drejtë e pakomunikueshme". Ai nuk do të mundte, pasi, në bazë të paktit themelor, vetëm vullneti i përgjithshëm i detyron vullnetet e veçanta dhe asnjëherë nuk mund të jesh i sigurtë që një vullnet i veçantë (qoftë ky edhe i ligjvënësit) "të përputhet me vullnetin e përgjithshëm, *pa u bërë më parë votimi i lirë i popullit*". A mund të ëndërrosh ndonjë punë tjetër më të jashtzakonshme? "Pra në veprën ligjvënëse gjenden dy gjëra që nuk përputhen me njëra-tjetrën: nga njëra anë një ndërmarrje ligjvënëse që qëndron përmbi forcën njerëzore dhe nga ana tjetër një fuqi ekzekutuese e barabartë me zero". Një problem i ri që në një shikim të parë duket si i pazgjidhshëm!

Rusoi e zgjidh këtë problem duke përdorur një dredhi: fantazmën e ndërhyrjes hyjnore. Të gjithë ligjvënësit e mëdhenj, të gjithë "baballarët e kombeve" i kanë bërë perënditë të flasin, i kanë stolitur ato me urtësinë e tyre. Ata kanë vënë në gojën e këtyre të pavdekshmëve vendimet e arsyes së tyre sublime. Përse e kanë bërë këtë? Për t'i çuar peshë popujt nëpërmjet autoritetit hyjnor, sepse asnjë përkujdesje njerëzore s'mund t'i bindte popujt "me hir" që ata të mbanin "pa bërë zë zgjedhën e lumturisë publike". Mos vallë Rusoi e redukton ligjvënësin e tij në rolin e një mashtruesi të shkathët që manipulon popujt? Kurrësi. Në një faqe të shkëlqyer, e cila është një himn i vërtetë për urtësinë që vë gurë themelesh, autori nuk lejon që debati të degradojë:

Por nuk i takon çdo njeriu të flasë për perënditë dhe as mund t'i zihet besë çdokujt kur shpall se është zëdhënësi i tyre. Shpirti i madh i ligjvënësit është mrekullia e vërtetë që duhet të provojë misionin e vet. Kushdo mund të gdhendë tryeza prej guri, apo të blejë një orakull, të shtirët sikur ka hyrë në një komunikim të fshehtë me Perëndinë, të rrisë një zog që ta bëjë t'i flasë në vesh, apo të gjejë mjete të tjera të trasha, që t'i imponohet popullit. Kushdo mbase, mund të mbledhë rreth vetes edhe ndonjë turmë budallenjsh, por kurrë nuk ka për të arritur të themelojë një perandori dhe vepra e tij e çuditshme do

të vdesë bashkë me të. Autoritetet e rreme krijojnë veç lidhje kalimtare. Vetëm urtësia mund t'i bëjë këto lidhje të qëndrueshme. Ligji judaik, që vazhdon të ekzistojë edhe sot e kësaj dite, ligji i Muhametit (birit të Ismailit), që drejton qysh prej dhjetë shekujsh gjysmën e botës, na kumtojnë edhe në ditët tona për ata njerëz të mëdhenj që i kanë diktuar. Ndërsa filozofi krenar apo militanti i verbër partiak sheh tek ata ca mashtrues fatlumë, politikani i vërtetë adhuron në institucionet që ata kanë ngritur gjenialitetin e tyre të madh e të fuqishëm, gjenialitet që ka çuar në ndërtime të tilla të qëndrueshme, të cilat i bëjnë ballë kohrave.

Midis ligjeve që ligjvënësi i cakton qytetit që themelon ekziston një kategori ligjesh që është më e rëndësishme se ligjet politike apo ligjet themelore, më e rëndësishme se ligjet civile dhe ato kriminale. Kjo kategori ligjesh është më e rëndësishme se të gjitha ligjet e tjera sepse respektimi i tyre varet prej saj. Kjo është një kategori ligjesh që nuk gdhendet as mbi mermer e as mbi bronx, por në zemrat e qytetarëve; kjo është një kategori ligjesh që përbëjnë kushtetutën e vërtetë të Shtetit; që marrin çdo ditë forca të reja; ndërsa ligjet e tjera vjetërohen ose shuhen, ligjet e kësaj kategorie i gjallërojnë ose i plotësojnë ato. Këto ligje ruajnë konstitucionin shpirtëror të një populli dhe zëvendësojnë pa u ndierë forcën e autoritetit me atë të zakonit:

Rusoi e ka fjalën për
zakonet, për doket e mbi të gjitha për opinionin; kjo është një pjesë e panjohur për politikanët tanë, por prej saj varet sukcesi i të gjitha pjesëve të tjera. Ligjvënësi merret fshehurazi me të. Ndërsa duket sikur po merret me rregullime të veçanta në armaturën e kubesë, ai në të vërtetë merret me këtë pjesë, zakonet e së cilës, që krijohen me vështirësi, japin më në fund çelsin e patundur të kubesë.

Monteskjé nuk është shprehur kurrë më bukur, për fuqinë e zakoneve dhe të opinionit i cili, kur edukohet siç duhet, i ruan këto

zakone.

Më në fund ligjvënësi i madh, "mësuesi më i urtë", nuk i jep popujve institucionet që ai do. Nuk është puna të hartosh ligje të mira në vetvete, por duhet edhe të vështrosh me kujdes nëse populli për të cilin i ke caktuar këto ligje është "përgatitur që t'i durojë" ato. Kjo nuk është një çështje e së drejtës, por një çështje përshtatshmërie, çështje e një çasti të volitshëm dhe e një takti që s'e mëson kurrë në asnjë libër. "Një mijë kombe kanë jetuar mbi tokë pa pasur kurrë ligje të mira; ata që mund t'i kenë pasur, e patën kohën e volitshme shumë të kufizuar." I takon pikërisht ligjvënësit ta kapë këtë çast që të ikën nga duart. Rusoi, si dhe Monteskjë, kritikon Pjetrin e Madh, por për arsye të tjera: "Rusët nuk do të kenë asnjëherë ligje për të qenë, sepse këto ligje u vunë para kohe. Pjetri kishte gjeninë për të imituar. Ai nuk ishte një gjeni i mirëfilltë, një gjeni që krijon e bën gjithçka nga asgjëja... Ai donte t'i bënte rusët si gjermanët, ose anglezët, por pikësepari duhej të t'i bënte ata rusë".

Një faqe e dendur synon t'i përgjigjet pyetjes: "Cili popull është i përgatitur për të pasur një legjislacion?" Kjo faqe numëron një sërë kushtesh që duhet të përmbushë ligjvënësi për të pasur sukses dhe përfundon se ka "pak Shtete të ndërtuara mirë", por megjithatë në Evropë ka një vend që është i aftë për të pasur një legjislacion. "Ky është ishulli i Korsikës. Korsika sapo ishte çliruar nga zgjedha e Gjenovës. "Një popull trim", që do ta meritonte plotësisht që "ndonjë i urtë" ta mësonte si ta ruante lirinë, shkruan Rusoi, pa dyshuar se disa korsikas, pasi ta lexonin këtë faqe, do të shihnin tek Rusoi pikërisht atë burrin e urtë që u duhej dhe do t'i kërkonin të hartonte një kushtetutë për vendin e tyre. Aq më pak dyshon ai se në ç'kuptim do të realizohej profecia që hedh krejt shkujdesur në fund të faqes:

Kam parandjenjën, se një ditë ky ishull do të habisë Evropën.

Qeveria

Pamë se si autori i *Kontratës*, i cili dëshironte të vinte ligjin përmbi njeriun, ishte i detyruar që, për të vendosur ligjet themelore të Shtetit, të thërriste në ndihmë një njeri; një njeri të jashtëzakonshëm, me të vërtetë të frymëzuar, një shpirt të madh i cili do të kryente

misionin më të madh që mund të ekzistojë. Tani do të shohim se edhe nga ana tjetër e zinxhirit të legjislacionit Rusoi përsëri e ka të pamundur të veprojë pa u marrë me njerëz të veçantë dhe me akte të veçanta.

Sepse nëse ligji, për nga vetë natyra e tij, nuk mund të ketë një objekt të veçantë dhe *individual*, ekzekutimi i ligjit ka të bëjë me objekte të veçanta dhe individuale. "Të ekzekutosh një ligj nuk do të thotë gjë tjetër përveçse ta reduktosh atë në akte të veçanta", të cilën, me përkufizim, nuk mund ta bëjë sovran apo populli i organizuar në një trup politik. Atëherë kush mund ta bëjë këtë? Cilët njerëz të veçantë do t'i urdhërojnë njerëzit e tjerë për akte të veçanta? Si mund të pengosh që kësaj të mos shembet i gjithë sistemi i paktit social, që siç e dimë është i bazuar mbi përparësinë dhe përkryerjen e "së përgjithshmes"?

Këtë problem të ri e çuditërisht të ndërlikuar Rusoi e zgjidh në sajë të një shpikje të re, që siç e përmendëm në krye do të ishte shpikja e dytë e madhe e *Kontratës*. Në rrugën drejt kësaj shpikje atë e ndihmuan Bodini e më pas Loku. Kjo shpikje ka të bëjë me dallimin rrënjësor midis *sovranit*, popullit të organizuar që i voton ligjet, dhe *qeverisë*, një grup njerëzish të veçantë që i ekzekutojnë ligjet. Ky dallim krijon një klasifikim të *formave të qeverisjes* krejt të ndryshëm nga ato që kemi hasur deri tani (të ndryshëm jo në terminologji, por në domethënie). Ky dallim e detyron Rusoin që të kërkojë dhe të propozojë mjetet më efikase për ta lënë në vendin e vet detytor qeverinë, e cila për nga vetë natyra e saj gjithmonë "bën përpjekje" kundër sovranit dhe kësaj, në thelb, është e dyshimtë.

Qeveria: "Le të përiqemi të gjejmë kuptimin e vërtetë të kësaj fjale, kuptim që deri tani nuk është shumë i qartë."

Sovrani *dëshiron*, shpreh një dëshirë. Ai është vullneti (i përgjithshëm) që përcakton aktin (e përgjithshëm). *Qeveria vepron*. Përmes akteve të veçanta, ajo zbaton aktin e përgjithshëm. Ajo është vetëm forca në shërbim të vullnetit. Ajo duhet ndërtuar në mënyrë të tillë që "të zbatojë gjithmonë ligjin dhe vetëm ligjin." Të gjithë ata që, para Rusoit, e kanë ngatërruar qeverinë me sovranin, nuk kanë kuptuar asgjë nga shkenca politike, duke favorizuar kësaj mbretërit absolutë. *Qeveria* nuk është gjë tjetër veçse "ministri i sovranit", veçse "një trup i ndërmjetëm, i vendosur midis shtetasve dhe sovranit, për

të kryer korrespondencën e tyre të dyanëshme dhe e cila është e ngarkuar me zbatimin e ligjeve dhe ruajtjen e lirisë civile e politike". "Anëtarët e këtij trupi quhen magjistra ose *mbretër* d.m.th. *qeveritarë* dhe i gjithë trupi mban emrin e *Princit*".

Midis popullit nga njëra anë dhe këtyre magjistrave nga ana tjetër, ose mbretërve (të cilësuar pa të drejtë deri tani si "sovrane"), shefave, apo Princit (po të flasim në mënyrë kolektive), nuk ekziston asnjë kontratë. Madje një kontratë e tillë as do të ekzistonte. Dihet tashmë se Shteti ka vetëm një kontratë, kontratën që ka themeluar shoqërinë dhe ka krijuar sovranin: "Kjo kontratë përjashton çdo kontratë tjetër". Pas kontratës së shoqërisë apo përbri saj nuk mund të pranohet asnjë kontratë tjetër apo asnjë pakt nënshtrimi. Do të ishte absurde dhe kontradiktore që populli sovran të vërë mbi krye "një më të lartë se vetja". Akti përmes të cilit populli ngre një qeveri "nuk është aspak një kontratë" nëpërmjet së cilës ai do t'i nënshtrohej shefave, "por një ligj": "*Mbajtësit e fuqisë ekzekutive nuk janë aspak zotër të popullit, por oficerët e tij, ai mund t'i emërojë e t'i shkarkojë kur të dojë dhe ata nuk kanë të drejtë të lidhin ndonjë kontratë, por vetëm të binden. Ata nuk kanë "kursesi ndonjë rol tjetër përveçse janë të punësuar, janë oficerë të thjeshtë të sovranit, që ushtrojnë pushtetin në emër të tij, pushtet me të cilin ai i ka ngarkuar dhe të cilin mund t'ua kufizojë, ndryshojë, apo t'ua marrë kur të dojë*".

Format e qeverisjes

Këtë akt të krijimit të pushtetit ekzekutiv për të cilin folëm më sipër mund ta kryejë gjithë populli apo pjesa më e madhe e tij. Atëherë kemi të bëjmë me një regjim *demokratik*; kur këtë veprim e kryen një numër i vogël njerëzish, regjimi është *aristokratik*; kur atë e kryen një njeri i vetëm prej të cilit varen gjithë të tjerët, regjimi është monarkik. Ky është, sipas Rusoit, klasifikimi i qeverisjeve të *ligjshme*. Në dukje, ky klasifikim riprodhon ndarjen klasike, por në të vërtetë është krejt i ndryshëm prej tij.

Krejt i ndryshëm, sepse për Rusoin, sovranit dhe qeveria janë dy gjëra krejt të ndryshme dhe pikërisht ky dallim kushtëzon ligjshmërinë e pushtetit. Për Rusoin është i ndërtuar në mënyrë

të ligjshme vetëm ai Shtet ku populli i organizuar, populli Sovran, *ushtron drejtpërdrejt pushtetin legjislativ*. Duke e vështruar këtë si të mirëqenë e të padiskutueshme, atëherë është e ligjshme ajo qeveri, (*në kuptimin e ngushtë të pushtetit ekzekutiv*), që nuk mëton t'i zërë vendin sovranit, por mbetet veç ministri i tij, veç sekretari besnik i vullnetit të tij (të përgjithshëm). Atëherë format e ligjshme të *qeverisjes* – në kuptimin e ngushtë që i jep këtij termi Rusoi - klasifikohen vetëm sipas numrit të anëtarëve që përbëjnë trupin e ndërmjetëm, të ngarkuar me ekzekutimin e ligjeve.

Kësisoj *demokracia* përcaktohet si formë qeverisjeje ku populli i organizuar jo vetëm që voton ligje, por vendos për masat e veçanta që duhen marrë për ekzekutimin e tyre: "Pushteti ekzekutiv i bashkëngjitet pushtetit ligjvënës." Një ngatërrim pushtetesh, një qeverisje e drejtpërdrejtë integrale ku shumica bën gjithçka, ku ajo kryen akte të veçanta dhe akte të përgjithshme. Për habinë e madhe të atyre që nuk kanë depërtuar në logjikën dhe në terminologjinë e *Kontratës*, Rusoi deklaroi se kjo lloj qeverisjeje është një qeverisje e keqe.

Është e keqe "sepse ajo nuk i dallon ato që duhen dalluar nga njëra-tjetra". Në këtë formë qeverisjeje sovranit dhe qeveria apo "Princi" janë i njëjti person publik. Kështu nuk është mirë. "Nuk është mirë që ai, i cili harton ligje, t'i zbatojë ato, *nuk është mirë që populli të largojë vëmendjen e tij nga gjërat e përgjithshme për t'u marrë me objekte të veçanta*. Prej këtyre objekteve të veçanta, medoemos më vonë do të vijë edhe korrupsioni i pushtetit ligjvënës. Pa llogaritur që nuk është e arsyeshme që të qeverisë një numër i madh njerëzish... "As mund të përfytyrohet që populli mund të qëndrojë vazhdimisht i mbledhur për t'u marrë me punët publike". Një qeverisje e tillë presupozon shumë gjëra të vështira njëherësh si p.sh. një Shtet tejet të vogël, një thjeshtësi të madhe zakonesh, syçelësi e guxim tek çdo qytetar. Asnjë formë tjetër qeverisjeje më tepër se kjo nuk mund të jetë "pre e luftërave civile dhe e trazirave të brendshme".

Tani mund të shpjegohen edhe ato fraza të Rusoit që aq shpesh kuptoheshin shtrembër dhe përdoreshin për të mbytur me sharje autorin e *Kontratës* për hallakatjen dhe kundërshtitë që shfaqte vepra e tij: "Po ta këqyrësh fjalën "demokraci" në kuptimin e saj të mirëfilltë, atëherë mund të themi se nuk ka ekzistuar dhe

nuk do të ekzistojë asnjëherë ndonjë demokraci e mirëfilltë: vetëm po të ekzistonte ndonjë popull perëndish do të kishte qeverisje demokratike. Një qeverisje e tillë kaq e përkryer nuk i përshtatet njerëzve". ("Kaq e përkryer" do të thotë që kërkon shumë përsosmëri, shumë virtyte prej njerëzve.) Që këto fjalë nuk janë trille, e provon një letër e mëvonshme e autorit: "*Ju keni mundur të shihni... në Kontratën sociale se unë s'e kam miratuar asnjëherë qeverisjen demokratike.*"

Në regjimin *aristokratik* qeveria i besohet një numri të vogël njerëzish. Në këtë regjim qeveria mund të jetë tri llojesh. Lloji i parë është ai i qeverisë së quajtur natyrore. Ky është rasti i shoqërive të para njerëzore ku kryetarët e familjeve vendosnin në mes tyre për çështjet publike. Qeveria e llojit të dytë është një qeveri e zgjedhur, kurse ajo e llojit të tretë një qeveri e trashëgueshme. Qeveria e trashëgueshme është më e keqja e të gjithave. Qeveria e zgjedhur është më e mira: "Ky është rendi më i mirë dhe më natyror i gjërave ku më të urtët qeverisin shumicën, sigurisht duke pasur parasysh interesat e shumicës dhe jo interesat e tyre vetjake; nuk duhen shumëzuar kurrsesi mekanizmat qeverisës dhe nuk duhen angazhuar njëzet mijë vetë në një punë që shumë mirë mund ta kryejnë njëqind të tjerë të përzgjedhur." Ky sistem nuk kërkon po ato virtyte si sistemi demokratik, por ka kërkesat e veta siç janë "moderimi i të pasurve dhe vetëpërmbytja e të varfërve". Nuk mund të lemë pa përmendur gjithashtu se ekziston rreziku i një mendësie të ngushtë të grupit qeverisës, që këta të shohin interesat e grupit të tyre, në kurriz të vullnetit të përgjithshëm.

Në regjimin *monarkik* Princi nuk është një asamble apo një organ, por një njeri real; në këtë rast uniteti moral dhe ai fizik përputhen me njëri-tjetrin. Asnjë qeveri nuk mund të jetë më e fortë se qeveria monarkike:

Në monarki, vullneti i popullit..., vullneti i Princit..., forca publike e Shtetit..., forca e veçantë e qeverisjes, gjithçka, synon drejt një qëllimi të vetëm, të gjitha sustat e makinës janë në të njëjtat duar; nuk ka lëvizje të kundërta që të asgjësojnë njëra-tjetrën dhe nuk mund të përfytyrohet ndonjë lloj kushtetute që, me më pak përpjekje, të krijojë një veprim më

të fuqishëm. Arkimedi i ulur qetësisht në breg, duke tërhequr me lehtësi një vapor të madh, i ngjan atij monarku të shkathët që duket si i palëvizshëm në kabinetin e tij të punës, por, prej andej, vë gjithçka në lëvizje, në Shtetin e tij të madh.

Meqë gjithçka lëviz në të njëjtin drejtim, mos do të thotë kjo se nuk ka regjim më të mirë se monarkia, për më tepër kur e dimë se Rusoi është një ithtar i flaktë i unitetit të Shtetit? Kur fliste për monarkun absolut, Bosye nuk sillte ndonjë figurë tjetër më të goditur e më të bukur se ajo e Arkimedit. Mos vallë *Kontrata*, me një kthesë tjetër të papritur, shfaq një Ruso romantik? Por më mirë, le të vazhdojmë leximin:

Nëse është e vërtetë se nuk ka ndonjë qeverisje që të jetë më e fortë se qeverisja monarkike, është po ashtu e vërtetë se nuk ka ndonjë qeverisje tjetër ku vullneti i veçantë të ketë më tepër pushtet dhe t'i pakësojë më tepër vullnetet e të tjerëve; është e vërtetë se gjithçka ecën drejt një qëllimi të vetëm, por ky qëllim nuk është lumturia e të gjithëve, madje vetë forca e administratës vjen rrotull e rrotull, në dëm të Shtetit.

Pas një paraqitje të qartë që të lë përshtypjen e një paraqitje shkencore, me frazat e mësipërme fillon diatriba e Rusoit kundër monarkisë. Zemërimi i republikanit gjenevas kundër monarkisë, sidomos kundër monarkisë së trashëgueshme, kundër monarkisë alla Bosye, bën një shmangie të çuditshme në dialektikën e klasifikimit të formave të qeverisjes. Deri këtu Rusoi kishte parashikuar demokracinë e *ligjshme*, aristokracinë e *ligjshme* si dhe monarkinë e ligjshme, bijën e paktit social, atë lloj monarkie ku Sovran është populli i organizuar dhe ku monarku është vetëm mbajtës i pushtetit ekzekutiv. Ndërkaq, krejt papritur dhe pa paralajmëruar, Rusoi pushon së shqyrtuari këtë monarki të ligjshme e merret me monarkinë e *faktit*, me monarkinë e paligjshme, me atë lloj monarkie që ekziston jashtë çdo pakti social, të cilën e predikonin absolutistët. Me një pasion që na sjell ndërmend pasionin e Lokut, Rusoi i hedh poshtë argumentet

e këtyre "politikanëve monarkistë". Ai nuk i ndahet argumentit që pretendonte se interesi privat i monarkut është i njëjtë me interesin e përgjithshëm ("postulati monarkik"):

Mbretërit dëshirojnë të jenë absolutë dhe atyre u thonë se mënyra më e mirë për ta realizuar këtë dëshirë është të arrijnë që popujt t'i duan. Kjo është një maksimum shumë e bukur, madje në disa pikëpamje shumë e vërtetë, por fatkeqësisht me të tallen nëpër Oborre. Fuqia që vjen prej dashurisë së popujve është padyshim shumë e madhe, por e pasigurtë dhe e kushtëzuar, ndaj asnjëherë mbretërit nuk mjaftohen vetëm me të. Mbretërit më të mirë pranojnë të jenë edhe të këqij në sytë e popujve të tyre, vetëm e vetëm për të qenë zotër të vendit. Më kot mundohet predikuesi i mërziutshëm politik që t'ua mbushë mendjen se interesi ua do që të kenë një popull të shumtë, të fortë e që jeton në mirëqenie, meqenëse forca e popullit është edhe forca e tyre. Ata e dinë fort mirë se kjo nuk është aspak e vërtetë. Përkundrazi, në radhë të parë ata janë të interesuar që populli të jetë i dobët e i mjerë, në mënyrë që të mos mund t'u rezistojë ndonjëherë... Një njeri që është rritur për të urdhëruar të tjerët është gjithmonë i privuar nga drejtësia dhe arsyeja... Një sofizëm shumë i përhapur mes politikanëve monarkistë është, jo vetëm ta krahasojnë qeverisjen monarkike me administrimin e shtëpisë dhe mbretin me kryetarin e familjes...; por t'i japin pa kursim këtij magjistri të gjitha virtytet për të cilat ka nevojë, duke *supozuar se mbreti është gjithmonë njeriu më i përshtatshëm që mund të ekzistojë...*

Atëherë, a ekziston sipas Rusoit ndonjë qeverisje e cila në thelb të jetë e mirë? Pamë pak më lart se ai e mburri qeverisjen aristokratike. Të jetë kjo vallë fjala e tij e fundit? Mos vallë ai parapëlqen një nga ato forma të përziera për të cilat bënte aluzion, forma që rrjedhin nga kombinimi i tri formave klasike? E vërteta është

se ai nuk i përgjigjet prerazi kësaj pyetje. Rusoi shkruan: "Në të gjitha kohërat njerëzit janë grindur shumë për të përcaktuar se cila është forma më e mirë e qeverisjes, pa marrë parasysh se secila prej tyre është më e mira në disa raste dhe më e keqja në raste të tjera." Apo: "Meqenëse liria nuk është fryt i të gjitha llojeve të klimës, ajo nuk mund të arrihet nga të gjithë popujt. Sa më shumë mendojmë rreth këtij parimi të Monteskjësë aq më tepër e kuptojmë se ai është i vërtetë. Sa më tepër e kundështojnë aq më shumë krijojnë raste për ta provuar vërtetësinë e tij me rrugë të tjera." Vetë Rusoi sjell prova të tjera të përshtatshme për të përfunduar se pyetja se cila është qeverisja më e mirë është sa e pazgjdhshme aq e papërcaktuar: "Ose ajo ka aq zgjidhje të mira sa ç'ka kombinime të mundshme në pozicionet absolute e relative të popujve".

Sado e mirë të jetë qeveria, ajo përherë mban njollën e një të mete, e cila ka të bëjë me vetë thelbin e saj.

E meta thelbësore e qeverisë

"Meqë vullneti i veçantë vepron pa pushim kundër vullnetit të përgjithshëm, edhe qeveria përpiqet vazhdimisht kundër sovranitetit të popullit."

Këta rreshta kapitalë me të cilët nis kapitulli i librit të tretë me titull "*Mbi abuzimet e qeverisë dhe degjenerimin e saj*", përmbledhin një nga gjykimet më të holla të Rusoit.

Qeveria është një organ i ndërmjetëm midis sovranit dhe shtetasve. Një organ apo një grup i ngushtë njerëzish brenda trupit të madh politik, një shoqëri e vogël brenda shoqërisë së madhe. Një organ me "*unin e vet*" të veçantë përballë unit të përgjithshëm, një organ me interesat e tij të grupit, me shpirtin e tij të grupit, me ndjeshmërinë dhe me forcën e tij (madje, për të kryer misionin që i është ngarkuar qeveria duhet t'i ketë të gjitha këto cilësi njëherësh). Një organ i cili, si çdo organ, si çdo shoqëri e pjeshme, ka një prirje natyrore për të rritur forcën e vet në dëm të shoqërisë së madhe, nëse për këtë nuk has në ndonjë pengesë; le ta themi hapur që qeveria është një organ i prirur për të uzurpuar sovranitetin. "Rusoi e pa shumë qartë se njerëzit e Pushtetit formojnë në grupim, se

ky grupim ka vullnetin e vet të grupit dhe ai synon që të ketë në dorë sovranitetin.” (B. de Jouvenel, në veprën e tij *Pushteti*). Lidhur me këtë duhet theksuar se Rusoi i kishin bërë shumë përshtypje grindjet e shumta e të koklavitura midis Këshillit të përgjithshëm të Gjenevës (apo sovranit), këshill ku përfshiheshin të gjithë qytetarët e Gjenevës, dhe Këshillit të vogël, një grupim i vogël gjykatësish ekzekutues, që gjithmonë synonin të uzurponin sovranitetin. Autori i *Kontratës* denoncon në veprën e vet “*të metën e vazhdueshme dhe të pashmangshme që e shoqëron qeverinë qysh nga krijimi i saj, e metë që tenton paprerë, ta shkatërrojë këtë trup politik, ashtu si pleqëria dhe vdekja, që shkatërrojnë më në fund trupin e njeriut*.”

Një e metë e pashmangshme si vetë vdekja, ç’përfundim shkuraues! Rusoi këmbëngul: “ky ves i gërryen nga brenda edhe qeveritë më të mira. Kur vetë Sparta dhe Roma u shkatërruan, as mund të bëhet fjalë se do të ketë ndonjë Shtet tjetër që do të jetojë përgjithmonë. Nëse duam të ngremë ndonjë institucion të qëndrueshëm, nuk duhet kurrësi të mendojmë që ta bëjmë atë të përjetshëm”. Duhet vetëm të mendojmë se si t’ia zgjasim jetën sa më shumë, duke e pajisur me një kushtetutë që të ngrejë pengesat më të efekshme kundër rrezikut të tiranisë dhe anarkisë. Meqë parimi i jetës politike bazohet tek autoriteti sovran apo pushteti ligjvënës, “kjo zemër e Shtetit”, atëherë vetëm duke ruajtur autoritetin sovran mund të ruash Shtetin. Por të ruash autoritetin sovran do të thotë, në thelb, që të ruash vullnetin e përgjithshëm kundër vullneteve të veçanta të cilat, duke mos mundur ta shkatërrojnë vullnetin e përgjithshëm ngaqë ky është i pashkatërrueshëm, do të donin që të paktën ta bënin atë “të varur” prej tyre e t’i zinin vendin. Për të arritur qëllimin e ruajtjes së autoritetit sovran duhen përdorur disa mjete normale e disa mjete të tjera të posaçme, të cilat do t’i shqyrtojmë duke parë së bashku me Rusoin, qeverisjen më të mirë “që ka ekzistuar ndonjëherë”, qeverisjen e Romës së lashtë.

MJETE NORMALE – Mjete të tilla janë asamblëtë, mjet i tillë është pikërisht ruajtja e paktit social. Në çastin kur hapet asambleja, pushon së vepruari qeveria, “sepse atje ku ndodhet i përfaqësuari nuk ka më vend për përfaqësuesin”. Pra, gjatë kohës së mbledhjes së Asamblesë, pushteti ekzekutiv është i pezulluar. Kuptohet lehtë se këto asamble të popullit, kanë qenë gjatë të gjitha kohrave tmerri

i shëfave. Por pikërisht nga ky fakt ato janë “një mbrojtje për trupin politik dhe një frenim për qeverinë”.

MJETE TË POSAÇME – Si mjete të tilla në Spartë shërbenin eforët, të cilët ruanin baraspeshën midis sovranit dhe qeverisë, ndërsa në Romë *tribunët* e popullit që mbronin sovranin kundër qeverisë. Ata nuk mund të bënin vetë asgjë konkrete sepse nuk merrnin pjesë as në pushtetin ligjvënës, as në atë ekzekutiv, por ndërkaq mund të pengonin gjithçka. Në Romë vepronin edhe *ensorët* që luftonin kundër korrupsionit të opinionit publik, sepse korrupsioni i opinionit publik sjell me vete edhe korrupsionin e zakoneve. Por censura vepronte vetëm kur ligjet kishin forcën e duhur sepse “asgjë e ligjshme nuk ka forcë nëse nuk ka ligje të forta”. Më në fund, kundër një krize të rëndë, kundër një sëmundje të mprehtë dhe akute, Roma kishte *diktaturën*, e cila pezullonte përkohësisht sovranitetin, por me qëllim që ta ruante dhe t’ia zgjaste jetën. Pas Makiavelit, i cili tek *Discorsi* e vlerësonte shumë këtë instrument të shpëtimit publik, Rusoi, po ashtu, i thur lavde diktaturës. Kështu, gjykimi i tij i shëndoshë, i udhëhequr nga shembulli i lashtësisë, i bën edhe njëherë thirrje individit, duke lënë përkohësisht mënjanë paktin social e sovranitetin; ai i bën thirrje individit të veçantë për një detyrë të veçantë:

Papërkulshmëria e ligjeve bën që këto të mos u nënshtrohen ngjarjeve, kështu që në disa raste ligjet mund të mbeten prapa kohës e të bëhen të rrezikshme duke sjellë shkatërrimin e një Shteti që e ka kapluar kriza. *Rendi dhe ngadalësia e formave kërkojnë përherë një hapësirë kohe të cilën rrethanat nganjëherë nuk e pranojnë*. Mund të paraqiten mijëra raste të cilat ligjvënësi nuk i ka pasur parasysh kur ka hartuar ligjin dhe është një largpamësi shumë e nevojshme të kuptosh se, kur harton ligje, nuk mund të parashikosh gjithçka. Pra nuk duhet synuar të forcohen institucionet politike deri në atë pikë sa t’ia heqësh vetes mundësinë për t’ua pezulluar efektet, kur kjo është e nevojshme. Vetë Sparta i la ligjet e saj “të flinin”. . . . pushteti i shenjtë i ligjeve mund të ndalohet vetëm atëherë kur bëhet fjalë për të shpëtuar atdheun. Në këto çaste të rralla kur rreziku duket sheshit,

siguria publike plotësohet me një akt të veçantë, akt i cili ngarkon me ruajtjen e kësaj sigurie personin më të denjë...; kështu emërohet një shef suprem i cili bën që të heshtin të gjitha ligjet dhe pezullon për një çast autoritetin e sovranit; kjo nuk e bën vullnetin e përgjithshëm që ta shohë me dyshim këtë veprim, sepse është e qartë se, në këtë rast, synimi i parë i popullit është që *Shteti të mos priset*.

Feja civile

A na tha Rusoi gjithçka? A është sovraniteti mjaft i mbrojtur prej uzurpimit të qeverisë dhe prej ngjarjeve të këqija? A ka Shteti shanse të mjaftueshme për t'i qëndruar kohës (por, pa qenë i përjetshëm)? Duke u përkujdesur kaq shumë, a garantohet siç duhet "shpirti social", ky fryt i "kontratës sociale" dhe kjo çimento e bashkimit politik? Habitemi megjithatë sesi Rusoi, që kishte një shpirt fetar, në teorinë e tij nuk la vend për fenë, e cila i kishte preokupuar aq shumë të gjithë mendimtarët e mëdhenj politikë, nga Makiaveli e deri tek Monteskjë. Përse të shpërfillte fenë, këtë lidhje morale e sociale aq të fortë ku ndërthuren dukuritë më të jashtme me ato më të brendshme?. Do të kishte qenë diçka joshëse për Rusoin që ta "konfiskonte" fenë e "t'i ngarkonte asaj detyrën e forcimit të lidhjeve në mes të qytetarëve". (B. de Jouvenel). Mirëpo thonë se vetëm në çastet e fundit, mbase më 1761, Rusoi i shtoi *Kontratës* një kapitull të fundit i cili nuk përfshihej në planin e hershëm të veprës. Ky ishte kapitulli me titull: *Mbi fenë civile*. Ja një hollësi simbolike: dorëshkrimi i këtij kapitulli u shkrua në faqen e pasme të fletës ku autori kishte redaktuar kapitullin *Mbi ligjëvënësin*.

Jepini Cezarit atë që është e Cezarit dhe Zotit atë që është e Zotit. Rusoi ka menduar gjithë pasion rreth kësaj shprehje të madhe çliruese. Duke qenë thellësisht i krishterë, duke u ndikuar nga revolucioni shpirtëror më i madh i njerëzimit (një revolucion brenda individit), ai ishte njëherësh edhe një adhurues i flaktë i Cité-së, i Qytetit të lashtë; ai ndjente mall për unitetin e plotë, për bllokun pa të çara që kishte realizuar ky qytet i lashtë në sajë të ngatërimit të Cezarit e të Zotit. Duke folur politikisht, ai i trembej pasojave që dualizmi mund të sillte në Shtetet e krishtera të asaj kohe.

Përse gjatë paganizmit nuk pati luftra fetare? Sepse çdo Shtet kishte kultet e veta e hyjtë e vet. "Në një farë kuptimi departamentet e Perëndive ndaheshin nga kufijtë e kombeve." Lufta politike, ishte njëkohësisht edhe një luftë teologjike. Që t'i ktheje fenë një populli duhej ta pushtojë atë, sepse të mundurit ishin të detyruar të ndërronin kultin. Romakët, nëpërmjet pushtimeve, përhapën kultin dhe perënditë e tyre, por shpesh edhe adoptuan perënditë e të mundurve saqë "gjithandej nëpër Perandori hasje në një shumicë perëndish dhe kultesh: kështu në botën e atëhershme paganizmi ishte feja e vetme dhe e njëjtë e popujve të Perandorisë". (Këtë përfundim e kundërshton Volteri).

Ardhja e Krishtit ndryshoi gjithçka:

Jezusi vendosi mbi tokë një mbretëri shpirtërore; ndarja e sistemit teologjik prej sistemit politik bëri që Shteti të pushojë së qeni një njësi e vetme; kështu u shkaktuan çarje të brendshme që tronditën vazhdimisht popujt e krishterë. Kjo ide e re e një mbretërie të botës tjetër nuk mundi të hyjë kurrë në kokat e paganëve dhe këta gjithmonë i shikonin të krishterët si rebelë të vërtetë, rebelë që, duke u shtirur sikur ishin të nënshtruar, prisnin rastin e volitshëm që të bëheshin të pavarur prej zotërve të tyre dhe të uzurponin me shkathhtësi autoritetin, të cilin, duke qenë të dobët, bënë sikur e respektonin. Ky ishte shkaku i përndjekjes së së të krishterëve. Ajo së cilës i trembeshin paganët ndodhi me të vërtetë; atëherë gjithçka ndryshoi pamje; të krishterët e përvuajtur ndryshuan gjuhën dhe shumë shpejt, mbretëria e pretenduar e botës tjetër, u bë despotizmi më i dhunshëm i kësaj bote. Kjo ndodhi në dritën e diellit, nën sundimin e një shefi të dukshëm e të prekshëm, prej mishi dhe kocke. Megjithatë, meqë gjithmonë ka pasur mbretër dhe ligje civile, prej pranisë së dy pushteteve të mësipërme, rezultoi një konflikt i vazhdueshëm juridik, konflikt i cili bëri të pamundur që në Shtetet e krishtera të kishte një πολιτεία¹ të

1) πολιτεία – kushtetutë (greqisht).

mirë; mirëpo nuk u qartësua ndonjëherë se cilit ishe i detyruar t'i bindeshe, mbretit apo priftit.

Më kot mbretërit anglezë e carët rusë u bënë krerë të Kishës së tyre, ata nuk arritën që nuk arritën ta thyejnë këtë dualitet. "Kudo ku kleri përbën një trup të vetëm, ai ka mbetur zot dhe ligjvënës i atdheut të vet. Pra në Angli e Rusi si kudo gjatë ka dy pushtete, dy sovranë." Vetëm Hobsi, ky i pafe, ky filozof i mallkuar, arriti të shohë qartë. A nuk e qortonin atë aq shumë vetëm e vetëm se në politikën e tij kishte gjëra të drejta e të vërteta më tepër se gjëra të tmerrshme e të rreme? "Nga të gjithë autorët e krishterë, vetëm filozofi Hobs ishte ai që e përcaktoi sëmundjen dhe që i gjeti asaj ilaçin, që guxoi të propozojë bashkimin e të dy krerëve të shqiponjës, që të arrihej kësisoj uniteti politik, pa të cilin nuk mund të ndërtohet mirë, asnjë qeverisje e asnjë Shtet."

Atëherë pas Hobsit ç'mund të propozojë Rusoi?

Së pari ai ngrihet kundër Bayle-it këtij plaku mosbesues (të cilin e kishte hedhur poshtë edhe Monteskjë) duke pohuar, se "nuk ka ekzistuar asnjëherë ndonjë Shtet që të mos kishte fenë në themelet e veta." Pastaj Rusoi dallon tri lloje fesh, "fenë e njeriut", "fenë e qytetarit" dhe një lloj të tretë e "më të çuditshëm" feje. Këto lloje ai i vlerëson më pas në pikëpamje politike.

Lloji i parë i fesë, *feja e njeriut*, është krishtërimi, "jo ai i sotmi, por ai i Ungjillit, që është krejt i ndryshëm prej tij". Një fe pa tempuj, pa altare, pa rite, "që kufizohet tek kulti krejt i brendshëm i të madhit Zot dhe i detyrave të përjetshme të moralit". Autori e emërton këtë fe si "*e drejta hyjnore natyrore*" dhe mendja mund të shkojë tek prifti savojas i *Emilit*, por në fakt është diçka tjetër. Rusoi e mburr plot lirizëm këtë lloj feje si një fe të shenjtë e sipërane, nëpërmjet së cilës "njerëzit, bijtë e të njëjtit Zot, e njohin njëri-tjetrin për vëllëzër dhe shoqëria që i bashkon nuk prishet as pas vdekjes së tyre". Por ai e qorton atë, sepse ajo nuk shfaq asnjë lloj dobësie ndaj trupit politik, sepse ajo nuk i lidh zemrat e qytetarëve pas Shtetit; pra në këtë rast mungon një nga lidhjet më të forta të bashkësisë civile, një nga mbështetjet më të efekshme të ligjeve, mungon lidhja fetare, mungon mbështetja fetare. Madje kjo fe e njeriut jo vetëm nuk e lidh qytetarin pas Shtetit, por e shkëput prej tij dhe prej çdo gjëje tjetër tokësore. Kësisoj, krishtërimi bie ndesh me çdo konstituim të fortë social apo, për ta përmbledhur

me një fjalë, është një fe kundërsociale. (E njëjta akuzë do t'i bëhej krishtërimin nga Makiaveli e do të përsëritej shpesh, qysh nga Niçja e gjer në ditët tona.)

Feja e qytetarit është feja e Qytetit të lashtë, e citë-së. "Kjo fe i përket një qyteti të vetëm dhe i jep këtij qyteti Perënditë e tij, padronët që do ta mbrojnë dhe do të kujdesen për të; ajo ka dogmat dhe ritet e saj dhe kultin e saj të jashtëm, të parashkuar prej ligjeve: me përjashtim të kombit që e ndjek, gjithë kombet e tjerë janë të huaja për këtë fe, janë të pabesa e barbare; ajo i shtrin të drejtat dhe detyrat e njeriut deri tek altarët e saj." Rusoi e emërton këtë fe si *e drejta hyjnore civile ose pozitive*. Ai e lavdëron për atë forcë plotësuese që ajo i sjell Shtetit, duke bashkuar kultin hyjnor me dashurinë për ligjet. "Atëherë, të vdesësh për vendin tënd do të thotë të biesh dëshmor, kurse të dhunosh ligjet do të thotë të jesh i pafe." Por Rusoi e kritikon këtë fe si të mbështetur tek gënjeshtria dhe gabimi, si fe që e zvetënon kuptimin e vërtetë të Zotit, si fe përjashtuese, jo tolerante, e cila bën që çdo popull të masakrojë këdo që nuk i pranon perënditë e tij.

Lloji i tretë e "më i çuditshëm" i fesë përfshin veç të tjerave, katolicizmin, të cilin e urrente protestanti Ruso (ashtu si edhe protestantët Hobs e Lok). "Ky është një lloj i tretë feje... që duke u dhënë njerëzve dy legjislacione, dy shefa, dy atdhe, i vë ata përballë detyrash kontradiktore dhe i pengon që të jenë njëherësh edhe besimtarë, edhe qytetarë. E tillë është feja e Lamave, feja e japonezëve dhe krishtërimi roman. Kjo mund të quhet ndryshe edhe si *feja e priftit*. Prej saj rrjedh një e drejtë e përzier dhe jo sociale që nuk ka kurrfarë emri." Ashtu si Loku, edhe Rusoi e quan "fenë romane" si jotolerante dhe vëren se ca dogma të saj bien ndesh me detyrat e qytetarit...

Në përfundim të këtij elimini të rreptë, Rusoi zbulon gjykimet e tij të holla dhe propozon *fenë e tij civile*, fenë e qytetarit modern. Ç'kërkon Rusoi në thelb? Ai kërkon një formulë e cila të ketë të gjitha përparësitë e fesë së qytetarit të lashtë, pa tentuar të vrasë lirinë e brendshme të njeriut dhe as të vërtetën, një formulë që të mos u imponojë njerëzve ndonjë përmbajtje dogmatike, e cila do të sillte mungesën e tolerancës. Ai kërkon një formulë që të forcojë lidhjen sociale dhe bindjen ndaj sovranit, duke e bërë qytetarin më të shoqërueshëm, duke bërë që ai ta dojë shoqërinë e drejtë, të dalë prej

Kontratës. Shkurt bëhet fjalë për një zhvendosje në sistemin e Rusoit, një zhvendosje të mbushur me moralin materialist e pragmatist të Hobsit: të bindesh pa besuar, të paraqesësh në dukje një besim krejtësisht civil, por pa angazhuar ndërgjegjen tënde, të cilën e ke për vete.

Këtë e shpreh edhe faqja që vijon e cila tashmë, pas kësaj pune të gjatë bindëse që bëri autori, duhet të jetë më e kuptueshme për lexuesin,:

... Për Shtetin është e rëndësishme që çdo qytetar të ketë një fe, e cila ta bëjë atë t'i dojë detyrat e tij; por, dogmat e kësaj feje nuk i interesojnë as Shtetit, as qytetarëve, ose më mirë ato u interesojnë vetëm në atë masë që ka të bëjë me moralin dhe me detyrat që qytetari duhet të përmbushë kundrejt të tjerëve.

Jashtë tyre secili mund të mendojë si t'i pëlqejë... *Pra besimi shpallet botërisht, në mënyrë krejtësisht civile. I përket sovranit që t'i fiksojë nenet e këtij besimi jo si dogma të fesë, por si ndjenja shoqërimi ndaj të tjerëve, ndjenja pa të cilat është e pamundur të jesh qytetar i mirë e shtetas besnik. Sovrani mund të syrgjynosë nga Shteti këdo që nuk i beson këtyre neneve, por pa detyruar askënd t'i besojë; ai mund ta syrgjynosë këtë person jo si të pafe, por si të pashoqërueshëm, si një person të paaftë për të dashur çiltërsisht ligjet e drejtësinë, si një person të paaftë, që, po të jetë nevoja, të flijojë edhe jetën për detyrën. Por nëse ndokush, pasi i ka pranuar publikisht këto dogma, sillet sikur nuk i beson më, atëherë ai duhet dënuar me vdekje; ai ka kryer krimin më të rëndë sepse ka gënjyer para ligjeve.*

Ndokush mund të mendojë se doktrina e Rusoit qenka mizore. Por cila është ajo fe që nuk kërkon gjëra të tilla? Po ta shohësh hollë-hollë, lidhja sociale, në vetvete, është e shenjtë për Rusoin dhe prej kësaj përligjen edhe kërkesat më të ashpra.

Por cilat qenkan këto dogma dhe cilat jo? Le ta shohim më konkretisht:

Dogmat e fesë civile duhet të jenë të thjeshta e të pakta në numër; ato duhen shprehur me përpikëri, pa shpjegime e komente të tepërta. Ekzistenca e Zotit të plotfuqishëm, të zgjuar, mirëbërës, largpamës e krijues, jeta e ardhshme, lumturia e njerëzve të mirë, ndëshkimi i njerëzve të ligj, *shenjtëria e kontratës sociale dhe e ligjeve*: ja, këto janë dogmat pozitive. Përsa i përket dogmave negative unë i kufizoj ato vetëm tek njëra, tek mungesa e tolerancës: ajo bën pjesë tek kultet që i kemi përjashtuar tashmë.

Le të mos i shtojmë edhe ne nga ana jonë ndonjë "shpjegim apo koment" tjetër këtij paragrafi, që kurorëzon në mënyrë kaq domethënëse paraqitjen e *Parimeve të së drejtës politike* të Zhan Zhak Rusoit, qytetarit të Gjenevës.

Kuptimi dhe ndikimi i "Kontratës".

Gjatë leximit tonë pamë si u formësua ëndrra politike e Rusoit. Në fillim ajo ishte një ëndërr individualiste, por më pas u shndërrua në një ëndërr bashkësie, në një ëndërr Shteti, ku del në pah nostalgjia për të Tërën sociale¹. Njëkohësisht kjo është edhe një ëndërr atdhetare, një ëndërr barazie, prej së cilës gufon një thirrje plot afsh për arsyen, drejtësinë, moralin e virtytin, kundër tekave të egoizmit individual si dhe kundër abuzimit dhe arbitraritetit të Pushtetit. Kjo është një thirrje për virtytin ashtu siç e konceptonte Monteskjë, pra për virtytin si një vetëmohim, si një pastrim të vetvetes që rrjedh nga dashuria për atdheun.

A mendonte Rusoi se ëndrra e tij do të realizohej?

E dimë tashmë se ai mendonte që qeverisja demokratike nuk mund të ekzistonte. Por, në mungesë të kësaj forme qeverisje, të cilën Rusoi e rezervonte për një "popull perëndish", a nuk haste

1) Kështu Rusoi, në përfundim të kërkimit të tij politik, bashkohet me mendimin e Aristotelit.

në pengesa praktike të pakapërcyeshme edhe funksionimi i çdo lloj tjetër qeverisje? A është e mundur që, në një Shtet të madh, populli i organizuar të qëndrojë vazhdimisht i mbledhur për të forcuar pozitat e veta prej sovrani kundër përpjekjeve sabotuese të pushtetit ekzekutiv? Si mundet që në një Shtet të madh të veprohet pa përfaqësuesit e ligjshëm të popullit? Këto kundërshtitë nuk i shpëtuan gjykimin të shëndoshë të Rusoit. "Pasi kam shqyrtuar me kujdes gjithçka, saktëson ai, nuk arrij të shoh se si sovrani mund të vazhdojë të ushtrojë tagret e veta nëse siteja (qyteti) nuk është shumë i vogël." Madje ai mendon që Shteti duhet të kufizohet "shumë—shumë tek një qytet i vetëm", duke bashkuar, po të jetë nevoja, qytetet e vogla në konfederatë, për t'i bërë ballë Shteteve të mëdha. Më vonë, në njërin prej *Dialogjeve*, duke bërë kujdes që të mos e quajnë një nxitës trazirash, ankohet se "kombet e mëdha kanë marrë për vete atë që u takonte republikave të vogla".

Por vetëm në letrën e lartpërmendur të vitit 1767, drejtuar markezit De Mirabeau, autori i *Kontratës* shpreh dyshimet e tij më të thella. Pasi përcakton qëllimin e kërkimit të tij me fjalët: *të gjesh një formë qeverisje që ta vendosë ligjin përmbi njeriun*, ai vazhdon:

Nëse kjo formë mund të gjendet, atëherë, o burrani, ta kërkojmë dhe ta vendosim; nëse një formë e tillë qeverisje, fatkeqësisht nuk mund të gjendet, dhe më duhet të pohoj çiltërsisht se ajo nuk ekziston, atëherë unë mendoj se ia vlen më mirë të kalosh në skajin tjetër, duke e vënë papritur njeriun përmbi ligjin dhe sa më lart që të jetë e mundur, pra të vendosësh despotizmin më arbitrar të mundshëm: do të doja që ky despot të ishte vetë Zoti. *Me një fjalë unë nuk shoh mundësi tjetër të mesme midis demokracisë më të ashpër dhe hobizmit më të përkryer*, sepse konflikti midis njerëzve dhe ligjeve, që e çon Shtetin në një luftë të brendshme të pandërprerë, është konflikti më i keq i të gjitha gjendjeve politike.

Nuk ka mundësi të mesme, etj. A ka shkruar gjatë Rusoi më shkoqur se kaq? Së pari kjo pohon vëzhgimin e thellë të Gierke-s sipas të cilit Rusoi e ka pëpunuar kontratën e tij sociale "duke marrë

për kuadër idetë demokratike të paraardhësve të tij mbi lirinë dhe barazinë dhe duke e mbushur këtë kuadër me përmbajtjen absolutiste të kontratës së Hobsit". Por, mbi të gjitha, kjo frazë, ky pohim, tingëllon në mënyrë pothuaj brengosëse si një mohim i gjithë veprës. Sepse, nëse është e vërtetë se për të zbatuar parimet e *Kontratës*, parime të hartuara me shumë kujdes prej Rusoit për t'i bindur njerëzit, pra, nëse për të zbatuar këto parime duhen më tepër virtyte e rreptësi se sa lejon dobësia njerëzore, atëherë Rusoi e paska shkruar më kot veprën e tij; atëherë logjika e pamposhtur materialiste e Hobsit dhe absolutizmi i tij paskan ngadhnyer përmbi gërmadhat e vullnetit të përgjithshëm të Rusoit.

Por tekefundit ç'rëndësi kanë dyshimet, qofshin këto edhe të vetë autorit, nëse vepra, e shkëputur tashmë prej tij, e shkëputur prej rezervave madhore që ai pati shprehur mbi mundësinë e zbatimit të saj, arriti të pushtojë mendjet e njerëzve dhe të bëjë që brezat e mëvonshëm të shpresojnë tek kjo ëndërr e Rusoit? Madje, për të qenë të përpiktë, duhet të themi se ata e besuan atë. Sigurisht eruditët janë të lirë të shprehin mendimet e tyre nëse *Kontrata* kishte apo jo jehonë para Revolucionit, duke sjellë për këtë edhe dëshmi të kundërta: njëra palë, sipas Senac de Meilhan, pretendon se vepra, ndonëse ishte "e thellë dhe abstrakte, ishte pak e lexuar dhe nuk ndiqej prej njerëzve" kurse pala tjetër citon Mallet de Pan, i cili më 1788 "paska dëgjuar... Maratin duke lexuar e komentuar *Kontratën Sociale* gjatë shëtitjeve të tij publike, nën duartrokitjet e një auditori të ngazëllyer". Por mund të themi me siguri se më 1789 idetë madhore të *Kontratës* kishin depërtuar në masën e njerëzve të kultivuar të kohës dhe, si të thuash, kishin fekonduar mendjet e tyre, qoftë nëpërmjet leximit të drejtpërdrejtë, qoftë tërthorazi, nëpërmjet leximit të veprave të shkrimtarëve më pak të njohur, të cilët ishin ushqyer me idetë e *Kontratës*. Mund të themi se këtij depërtimi i ndihmoi edhe lufta e Amerikës dhe lindja e Republikës amerikane.

Këto ide madhore ishin idetë për unitetin e Shtetit, për të Tërën sociale thuajse të shenjtë, për sovranitetin e popullit, për ligjin e shprehjes së vullnetit të përgjithshëm; për përjashtimin prej këtij ligji të të gjitha vullneteve të veçanta të "shoqërive të pjesshme", të trupave politike, organizatave, shoqatave, partive; për nevojën e qëndrimit dyshues ndaj sjelljes së pushtetit ekzekutiv; për diktaturën e shpëtimit

publik dhe për fenë civile. Duke konkurruar me idetë e Monteskjësë e të Siesit, (Sieyès), këto ide të Rusoit do të frymëzonin hartuesit e Kushtetutës së 1789, më tepër se ç'besohet përgjithësisht. Por mbi të gjitha këto ide do të ngadhnjenin pas 1792, me Zhirondën e pastaj me Montanjën e Robespierin, pa harruar Kushtetutën e vitit 1793, këtë tekst të shenjtë të demokracisë jakobine që nuk u zbatua ndonjëherë. Por nuk ka dyshim se, nëse Rusoi do të kishte qenë dëshmitar i ditëve të para të Revolucionit, do t'i kishte dënuar i tmerruar ata që përmendnin më shpesh idetë e *Kontratës* dhe do të kishte thirrur në ndihmë të Shtetit francez *hobizmin më të përkryer!*

KAPITULLI I KATËRT

“Ç’ËSHTË RENDI I TRETË”

SIEYÈS

1789

“ ... në zemrën time
hyri energjia e kryengritjes. ”

Sieyès

Nëse do ta gjykonim monarkinë franceze sipas parimeve të *Kontratës*, atëherë do ta quanim një regjim të paligjshëm, sepse Sovran ishte mbreti dhe jo populli i organizuar dhe sepse mbreti kishte uzurpuar vullnetin e përgjithshëm. Madje gjithë sistemi i ideve - i përpunuar gjatë shekullit dhe i ushqyer jo vetëm prej Rusoit, por edhe prej Lokut, Volterit e Monteskjësë, pa harruar enciklopedistët dhe as senjorët më të vegjël të mendimit politik të ardhur rishtas, të tillë si Reynal dhe Mably, - pra i gjithë ky sistem idesh, në vitet 1780, e dënonte formën absolutiste të monarkisë.

Por gjendja ishte edhe më kritike se kaq: një kategori e tërë francezësh ishte zemëruar pa masë me formën hierarkike të kësaj monarkie, e cila tradicionalisht bazohej në dallimet midis tri rrethesh. Duke qenë zyrtarisht e klasifikuar në Rendin e Tretë, pra në një

pozitë më të ulët, kjo kategori francezësh, apo të paktën pjesa më e kulturuar e saj, nuk e honepste më këtë gjendje poshtëruese. A nuk lindin njerëzit të lirë dhe të barabartë? A nuk mbeten ata të tillë gjatë gjithë jetës? Mjafton të lexosh *Kontratën*. Mbi të gjitha, ata mbeten të barabartë. Privilegjet sociale dhe tatimore që gëzonte kleri dhe fisnikëria mbështeteshin mbi ca paragjykime absurde për historinë – një e ashtuquajtur histori, e stisur dhe e paligjshme. Këto privilegje dhunonin atë barazi që përputhej me natyrën, arsyen dhe lumturinë e përbashkët. Me kalimin e kohës, këto privilegje u shtuan edhe më: qysh prej 1780, reaksioni aristokratik, me anë të disa dekreteve revoltuese, ua hoqi borgjezëve ambiciozë mundësitë joshëse për t'u punësuar në administratën shtetërore, në Kishë, në sistemin gjyqësor e, mbi të gjitha, në ushtri. "Nga të gjitha anët rrugët janë të mbyllura", ankohej në ditarin e vet Barnavi (Barnave) i ri. Sikur të mos mjaftonte kjo, kriza financiare u bë më e mprehtë dhe nxori në pah egoizmin e të privilegjuarve dhe paaftësinë e tyre për të bërë sakrificë për hir të interesit të përgjithshëm.

Për të arritur objektivat e saj më të afërta, borgjezia lidhi aleancë me të privilegjuarit e Parlamentit. Këtë e bëri për të siguruar suksesin e kryengritjeve të verës së vitit 1788 (apo të "revoltës fisnike" siç do ta quante Mathiez), kundër despotizmit ministror të Lamoignon-it dhe të Brienne-it. Parlamenti ishte "i nevojshëm për të ecur përpara"! Por aleanca u prish shpejt. Nga meritë, ajo kaloi në mosbesim e, më pas, në urrejtje të dyanëshme. Në fund të 1788 dhe në fillim të 1789, në të gjithë Francën nisi një luftë e hapur midis të privilegjuarve e borgjezëve, kush e kush të fitonte zgjedhjet e afërta për Rendet e Përgjithshme.

Rendet e Përgjithshme! E trembur prej Frondës së vitit 1788, qeveria kishte premtuar thirrjen e tyre për në maj të vitit 1789. Sa shpresa të mëdha që zgjonin zgjedhjet e këtyre Rendeve të Përgjithshme, pas dështimit të Asamblesë së më të Shquarve dhe të Asambleve Provinciale! Madje, shpresa nga më të ndryshmet. Prej këtij institucioni të vjetër, të cilin absolutizmi e kishte vënë në gjumë qysh në vitin 1614, të privilegjuarit prisnin pohimin dhe mbrojtjen e privilegjeve të tyre. Ndërkaq borgjezët llogaritin të zhduknin dallimet e mesjetës, të cilat nuk kishin më kuptim. Mbi të gjitha, këto Rende të Përgjithshme ishin një pikë kyçe për Rendin e Tretë, një pikë prej

ku mund të vërsuleshe përpara, drejt hartimit të një kushtetute.

Një kushtetute alla angleze, si ajo e Monteskjesë, apo një kushtetute si ajo që bënë amerikanët kryengritës, duke kombinuar Monteskjenë me Rusoin; apo një kushtetute kryekëput kombëtare: me të parë e me të bërë! Por medoemos një kushtetutë. Sepse borgjezët ngulnin këmbë se Franca nuk kishte një të tillë. Më kot të privilegjuarit pretendonin se ekzistonte një kushtetutë e si të tillë quanin Ligjet themelore e të drejtat parlamentare. Këtë e bënin për arsye taktike, sepse edhe ata vetë nuk ishin në një mendje me njëritjetrin mbi përmbajtjen e kësaj kushtetute iluzore. Një kushtetutë paraprak dhe i nevojshëm për çdo përparim të vërtetë ishte që Rendet e Përgjithshme të mbareshin dhe të organizoheshin në mënyrë të tillë, që të lejonin ndërmarrjen e kësaj pune të madhe, e cila shihej si një "përtëritje" e kombit. Nuk na duhen ca palo Rende *feudale*, sipas modës së vitit 1614. Na duhen Rende *borgjeze*, sipas modës barazitare të shekullit! Rende, ku numri i deputetëve të Rendit të Tretë, të jetë i barabartë me atë të dy Rendeve të tjera të marra së bashku. Rende të Përgjithshme, ku të mos votohet sipas ndarjes në rende, por sipas parimit një deputet, një votë. Në rastin e parë, Rendi i Tretë do të mbetej i vetëm kundrejt dy të tjerëve, kurse në rastin e dytë, pra një deputet, një votë, Rendi i Tretë, i dyfishuar në numër, do të mund të impononte pikëpamjet e veta.

Kjo ishte një luftë e hapur, por, mbi të gjitha, një luftë e tërbuar penash. Një lumë i vërtetë broshurash, pamfletesh, fletushkash, i nxitur edhe prej qeverisë së hutuar, që dëshironte të sqarohet, e përmbyt "Kombin". Kombi – kjo fjalë ishte tashmë në gojën e gjithë njerëzve të kulturuar: për ato gjëra që në kohën e Luigjit XIV i referoheshin "Mbretit" tani i referohen "Kombit".

Midis këtyre mijëra broshurave, njëra syresh, me 127 faqe, e ndarë në gjashtë kapituj dhe e botuar në ditët e para të vitit 1789, bën shumë bujë dhe i lë në hije të tjerat. Ky manifest i vërtetë i kërkesave të Rendit të Tretë titullohet *Ç'është Rendi i Tretë?* Qysh në rreshtat e parë ai hyn drejt e në temë: "Plani i këtij shkrimi është mjaft i thjeshtë. I bëjmë vetes tri pyetje: 1- *Ç'është Rendi i Tretë? Gjithçka*. 2- *Ç'ka qenë ai deri tani në rendin politik?* Një hiç 3 - *Çfarë kërkon ai? Të bëhet diçka*".

Nga të katër botimet që ndoqën njëri-tjetrin, tri të parat ishin anonime, kurse i fundit ishte nënshkruar Sиейès (Sies).

Siesi, "kryemurgu Sies, që ishte aq pak i tillë", u lind më 1748, në një familje të varfër (pikërisht në vitin kur botohet *Fryma e ligjeve*). Ai i hyn karrierës kishtare duke e vështruar këtë si një mjet të volitshëm për t'ia dalë mbanë në jetë. Kështu na thotë P. Bastid, jetëshkruesi i tij më i ri dhe analisti më i mirë i mendimit të tij. Murg administrator, ndihmës-famullitar i Imzot De Lubersac, peshkopit të Shartrës, Sies emërohet në vitin 1786 komisar dioqeze në Dhomën sovraane të klerit të Francës. Më 1787, ai është një prej përfaqësuesve të zgjedhur të klerit në Asamblenë Provinciale të Orleanesë. Pikërisht në Orlean, mendimi i tij politik merr përfundimisht një karakter të theksuar armiqësor kundër të privilegjuarve. Ndonëse Sies është përfaqësues i një rendi të privilegjuar (klerit), kthesa racionaliste e mendimit të tij, - e këtij "Dekarti të politikës", siç do ta quante Sainte-Beuve, - ia forcon pasionin barazitar prej borgjezi të Rendit të Tretë. Duke pasur rastin që, si komisar i Dhomës së klerit, të qëndrojë shpesh në Paris, ai hyn në kontakt me qarqet, sallonet dhe lozhat masonike ku po përgatitet me ngut Revolucioni. Si gjithë të tjerët edhe atë e kap dallia e përgjithshme. Në vjeshtë të 1788, duke u rreshtuar në krahun e atyre që i urrenin të privilegjuarit, urrejtje që vjen e rritet ngado, ai vë në shërbim të tyre logjikën dhe forcën therrëse të shprehjes së tij. Sies shkruan njërën pas tjetrës tri broshura: *Mbi mjetet që mund të përdorin përfaqësuesit e Francës në vitin 1789, Ese për privilegjet, dhe Ç'është Rendi i Tretë?* Së pari botohet *Ese-ja kurse Rendi i Tretë* është rrjedhojë logjike dhe konkluzion i saj. "Në të trija këto vepra frymëzimi vjen *crescendo*. Tema e përgjithshme e tyre janë të drejtat e Kombit, që Sies, duke i njëjtësuar me të drejtat e Rendit të Tretë, ua kundërvë të drejtave të të privilegjuarve" (Bastid).

Megjithë talljet e saj therrëse, *Ese-ja* thuajse u harrua, kurse broshura për Rendin e Tretë i qëndroi kohës. Përse? Pjesërisht për shkak të hyrjes të saj kumbuese, që e përmendëm pak më sipër: *gjithçka*, një hiç, *diçka*. Kokat më të nxehta të kohës gjenin aty formulën e propagandës së tyre, thirrjen e tyre për luftë ("sloganin" e tyre – siç do të thuhej sot).

"Rendi i Tretë është një komb i mirëfilltë". Çfarë duhet që një komb të ekzistojë e të begatohet? Për këtë duhen kryer një sërë punësh të veçanta dhe duhen përmbushur një sërë funksionesh publike. Mirëpo Rendi i Tretë i kryen të gjitha punët e veçanta që i duhen shoqërisë: bujqësinë, industrinë, tregtinë, profesionet shkencore dhe liberale, deri tek "punët shtëpiake më pak të vlerësuara"! Përsa i përket funksioneve publike - d.m.th. administratës shtetërore, Kishës, sistemit gjyqësor, ushtrisë, etj. - në njëzet vende pune, nëntëmbëdhjetë i takojnë Rendit të Tretë, por të gjitha vendet më fitimprurëse e më të nderuara u përkasin të privilegjuarve që s'kanë asnjë meritë. Njerëzve të Rendit të Tretë u duhet të kryejnë çdo punë të lodhshme në shërbimin publik, çdo punë që të privilegjuarit nuk pranojnë ta bëjnë. Rendit të Tretë i thonë: "Cilatdo qofshin shërbimet e tua, cilatdo qofshin dhuntitë e tua, ti do të shkosh deri te ky cak, nuk mund ta kalosh atë. S'mund të jesh i nderuar." Kjo është një padrejtësi e urryer dhe një tradhti ndaj çështjes publike, sepse postet e larta do të mund të mbaheshin shumë më mirë po të mos ishin zënë nga të privilegjuarit.

Kush do të guxonte të thoshte se Rendi i Tretë nuk ka në vetvete gjithçka duhet për të formuar një komb? Ai është njeriu i fortë dhe i patundur që njërin krah e ka ende të lidhur me zinxhirë. Nëse do të hiqej Rendi i privilegjuar, kombi nuk do të ishte diçka më pak, por diçka më shumë. Pra, ç'është Rendi i Tretë? Është gjithçka, por një gjithçka e penguar dhe e shtypur. Ç'do të ishte ai pa Rendin e privilegjuar? Gjithçka, por një gjithçka e lirë dhe e lulëzuar. Asgjë s'mund të bëhet pa të, gjithçka, do të bëhej shumë më mirë, pa të tjerët.

Në të vërtetë, Rendi i privilegjuar është i huaj për kombin. (Në Rendin e privilegjuar Siesi fut vetëm fisnikërinë, kurse klerin nuk e quan rend, por një profesion, të ngarkuar me shërbimin publik). Duke qenë një barrë për kombin, ky s'mund "ta bëjë këtë rend pjesë të tijën". Rendi i privilegjuar është një trup i huaj për Kombin, sepse

është përtac, sepse gëzon privilegje civile që e shndërrojnë në një popull "më vete", në një shtet brenda Shtetit; më në fund është i huaj për nga të drejtat e tij politike. Deputetët e këtij rendi mblidhen në një sallë më vete! Edhe nëse do të mblidheshin në të njëjtën sallë me Rendin e Tretë, përsëri kjo nuk do të bënte që misioni i tyre të buronte prej popullit, sepse ata mbrojnë vetëm interesat e tyre të ngushta dhe kurrsesi interesin e përgjithshëm. Sies e ndan me sëpatë: "*Pra Rendi i Tretë përfshin gjithçka që i përket kombit; gjithçka që nuk është e Rendit të Tretë nuk mund të vështrohet si pronë e kombit. Atëherë, ç'është Rendi i Tretë? Është gjithçka.*"

Një hiç

Por deri më sot Rendi i Tretë ka qenë një hiç. Sepse në Francë je një hiç kur je i zhveshur nga çdo e drejtë, përveç mbrojtjes që të njeh ligji i përbashkët. Me përkufizim, Rendi i Tretë është tërësia e atyre njerëzve që i përkasin rendit të përbashkët, që i nënshtrohen ligjit të përbashkët: Rendi i Tretë është masa e të paprivilegjuarve. Për të mos u shtypur krejt, këtij të paprivilegjuari të mjerë s'i mbetet gjë tjetër veçse të lidhet nëpërmjet "lloj-lloj poshtërsish" pas qerres së një të madhi. Madje nuk mund të flitet për një përfaqësim të vërtetë të Rendit të Tretë në Rendet e Përgjithshme, meqenëse deri më sot ky përfaqësim ka qenë siguruar prej fisnikëve apo prej të privilegjuarve me afat. Pra Rendi i Tretë nuk gëzon asnjë të drejtë politike. Ai nuk është "i lirë". Mirëpo është e pamundur që kombi i organizuar, apo një rend i veçantë, të jetë i lirë, pa qenë i tillë Rendi i Tretë: *Nuk ndihesh i lirë kur ke privilegje, por kur ke të drejta që u përkasin të gjithëve*". E adhurojmë këtë mënyrë të hollë të shprehuri, ku liria *demokratike* (barazitare) e së nesërme ballafaqohet me lirinë *aristokratike* (të privilegjuar) të së djeshmes.

E vërteta është se, nëse Rendi i Tretë që duhej të ishte gjithçka, s'është asgjë, aristokracia, nga ana e saj, nga një hiç që duhej të ishte, tani për tani është gjithçka. Fisnikët kanë uzurpuar gjithçka, sepse në të vërtetë "janë ata që mbretërojnë". Është gabim të thuash e të besosh se Franca është monarki.

Në të vërtetë, në Francë ekziston një regjim aristokratik. Në të

vërtetë, në Francë nuk mbretëron monarku, por Oborri, sepse Oborri heq dhe vë ministra, Oborri krijon dhe shpërndan poste. "Oborri është koka e kësaj aristokracie të stërmadhe që ka mbuluar cep më cep Francën, që me anëtarët e saj ndërhyt kudo, duke imponuar vullnetin e vet në të gjitha çështjet publike."

Diçka

Po të lexosh kërkesat që bashkitë e mëdha të mbretërisë i kanë drejtuar qeverisë, do të shohësh "se populli dëshiron të jetë diçka, madje diçka e vockël". Ai paraqet vetëm tri kërkesa: të përfaqësohet nga deputetë të dalë nga gjiri i tij; numri i këtyre deputetëve të jetë i barabartë me numrin e deputetëve të klerit e të fisnikërisë të marrë së bashku; votimi të bëhet sipas formulës një deputet, një votë e jo mbi bazën e rendeve. "A mund të kërkohet më pak se kaq?" Në të vërtetë kjo është e pamjaftueshme për t'i dhënë Rendit të Tretë të drejtën që ai kërkon, d.m.th. të drejtën për të pasur të njëjtin ndikim në punët e Shtetit, si rendet e tjera. Sepse Rendi i Tretë nuk ofron as vende pune, as përfitime, sepse ai është i pambrojtur, ndërsa "gjithandej nëpër fshatra mund të gjesh lehtësisht feudalë pak a shumë të njohur që, po të duan, vënë menjëherë nën urdhërat e tyre një turmë të tërë njerëzish të popullit".

Megjithatë, ka njerëz që guxojnë t'i kundërshtojnë këto tri kërkesa të ndrojtura.

Ata pretendojnë se është mirë që Rendi i Tretë të vazhdojë të përfaqësohet me njerëz të privilegjuar, si avokatë etj. Të supozojmë për një çast se Franca është në luftë dhe një komitet i përfaqësuesve të kombit drejton luftën. "Pyes: në këtë rast, a do t'u lejohej provincave që, duke nxjerrë si shkak moscënimin e lirisë së tyre, të zgjidhnin si përfaqësues të tyre në këtë komitet ndonjë ministër anglez? – Sepse është e qartë se të privilegjuarit janë po aq armiq të rendit të përbashkët, sa ç'janë anglezët armiq të francezëve në kohë lufte."

Nuk duan të pranojnë dyfishimin e Rendit të Tretë. Mirë pra, Rendi i Tretë ka bërë gabim, ai nuk duhej të kërkonte barazimin e votave, por duhej të gëzonte të drejtën e dy votave, për çdo votë të të privilegjuarve. Kjo, para së gjithash është çështje numri, por është

njëkohësisht çështje vlerash.

Rendi i Tretë ka një epërsi shumë të madhe numerike mbi dy rendet e tjera. Sipas llogarive të Siesit, llogari jo fort të sakta, në Francë kishte tetëdhjetë mijë e katërqind klerikë dhe njëqind e dhjetë mijë fisnikë. "Pra nuk bëhen më shumë se dyqind mijë të privilegjuar nga të dy rendet e para. Krahasojeni këtë numër me njëzet e pesë milionë apo njëzet e gjashtë milionë frymë që arrin Rendi i Tretë dhe gjykoni". Për të gjithë ata që do të lexojnë Siesin, çështja është fare e qartë". Si mund të hedhësh poshtë logjikën e tij, si mundesh që, nga njëra anë të përkrahësh mendimin se ligji është shprehje e vullnetit të përgjithshëm, d.m.th. e shumicës, ndërsa nga ana tjetër të kërkosh që dhjetë vullnete individuale të barazohen me njëmijë vullnete të veçanta? Numri, ky nocion *demokratik*, e fshin hierarkinë që ka të bëjë me cilësinë, me vetinë e lindur, këtë nocion *aristokratik* të Regjimit të Vjetër.

Veç kësaj, edhe po të mos merrej parasysh çështja e numrit, Rendi i Tretë e meriton këtë dyfishim, sepse ka arritur përparime në të gjitha fushat, sidomos në tregti e industri, dhe se "në gjirin e tij ka shumë familje të pasura, me plot njerëz të edukuar e të lidhur fort pas çështjes publike". Më tej Siesi ngre zërin:

A i ka hije fisnikërisë së sotme të ruajë gjuhën dhe sjelljet e mesjetës? A i ka hije Rendit të Tretë që tani, në fundin e shekullit XVIII, të vazhdojë të ruajë zakonet e trishtuara dhe të poshtra të nënshtrimit? Nëse Rendi i Tretë do të dijë ta njohë e ta respektojë vetveten, sigurisht të tjerët do ta respektojnë atë... Rendi i Tretë duhet ta dijë se sot ai përbën një realitet kombëtar, ndërsa dje nuk qe veçse hijja e këtij realiteti; ai duhet ta dijë se, gjatë këtij ndryshimi të madh, fisnikëria ka pushuar së qeni ai realitet i përbindshëm feudal që mund të shtypte pa u ndëshkuar, se ajo tashmë nuk është gjë tjetër veçse hijja e këtij realiteti, që më kot përpiqet të trembë një komb të tërë.

(Më 27 dhjetor 1788, në periudhën midis redaktimit dhe botimit të broshurës së Siesit, mbreti lejoi dyfishimin e Rendit të Tretë).

Ka njerëz që vazhdojnë të këmbëngulin për të ruajtur votimin

sipas rrethëve: domethënë këmbëngulin për t'i lënë të drejtën e vetos atyre që përfitojnë nga shpërdorimet që ne duam të heqim, domethënë këmbëngulin për t'i mohuar çdo të drejtë Rendit të Tretë, duke e lënë këtë në mëshirën e të privilegjuarve. "Vallë, kjo qenka ideja që këta njerëz paskan për rendin shoqëror?" Për të mbyllur këta tre kapituj me tituj ulëritës *Hiç, diçka, gjithçka*, Sleyès i lëshon një frazë të rreptë të privilegjuarve, një frazë që i ngjan një shigjete të helmuar: "po të zbatonim *parimet e vërteta*, të trija rendet nuk mund të votonin as së bashku, as veç e veç sipas rrethëve, as sipas parimit një deputet një votë". -- Kështu, prej varfanjakut në zemrën e të cilit vlonte pasioni klasor i epokës, nxjerr krye doktrinari i rreptë, murgu i madh, roja krenare dhe lakonike e ca "parimeve" të cilat, para tij, askush nuk kishte ditur t'i vlerësonte, nxjerr krye "dinjitari i shkencës politike" – i asaj shkence që ishte e vetmja gjë e shenjtë që nderonte ky njeri, i cili rastësisht ishte bërë murg.

* * *

Në të vërtetë, në tre kapitujt që pasojnë, Sies paraqet në mënyrë dogmatike parimet e tij që ai i quan: "parime të vërteta". Këtë e bën duke pasur parasysh atë çka qeveria është orvatur të bëjë, atë që disa kanë propozuar të bëhet, pastaj atë që *duhej bërë* dhe më në fund atë që mbetej *për t'u bërë*.

Orvatjet e qeverisë kanë qenë të kota: konsultimi me Asamblenë e të Shquarve ("në vend që të tërhiqej mendimi i atyre që shquheshin për privilegjet e tyre, duhej tërhequr mendimi i atyre që shquheshin për idetë e tyre) dhe konsultimi me asamblatë provinciale (të cilat nuk mbështeteshin mbi "themelin e tyre të natyrshëm, pra mbi votën e lirë të popullit"), nuk patën asnjë vlerë! Sa hipokrite dhe qesharake ishin propozimet e të privilegjuarve lidhur me tatimet! Sa djallëzor ishte propozimi i aristokracisë për të pasur një Dhomë të lartë sipas shembullit të Kushtetutës angleze! Meqë ra fjala, përse u dashkan imituar gjithmonë këta anglezët? Mos vallë francezët e vitit 1788 – duke filluar me Siesin! – nuk i njihnin parimet e artit social, madje më mirë se ata anglezët e famshëm të vitit 1668? Përse u dashkan imituar këta anglezë që u kishte perënduar ylli, e të mos kishin vetë francezët, ambicien për t'u bërë "shembull për kombet e

tjera”?

Sies shfaq një besim të patundur për racionalizmin social: “Mekanizmi i një shoqërie nuk ka për t’u kuptuar asnjëherë, në qoftë se kjo shoqëri nuk analizohet si një makinë e zakonshme...” Gjithmonë duhet të jesh i kthjellët në mendime, por nuk je i tillë kur diskuton pa u mbështetur në parime. Më pas vazhdon një disertacion për vullnetin e përgjithshëm, për këtë fryt të vullneteve individuale. Në dallim nga Rusoi, Siesi është më pranë Lokut (me mësimet e të cilit ai është mburrur); Siesi e pranon delegimin e sovranitetit të popullit tek përfaqësuesit e tij (qoftë edhe pjesërisht). Kjo e çon tek çështja e mprehtë e kushtetutës.

Ç’mëdyshje! Ose Franca e ka një kushtetutë (siç pretendojnë disa) e cila pranon ndarjen në rende dhe, duke pasur parasysh se njëri prej rendeve, ai i treti, ka parashtruar një kërkesë themelore, kërkesë që duhet dëgjuar, atëherë i takon kombit dhe vetëm kombit të vendosë për këtë. Ose, sikur të mendohej se Rendet e Përgjithshme ishin ndërtuar në përputhje të plotë me parimet, përsëri nuk u takonte atyre të vendosnin për një kërkesë që ka të bëjë me vetë strukturën e tyre. Në këtë rast vetëm disa përfaqësues të jashtëzakonshëm, të deleguar enkas për këtë qëllim, mund të shprehnin vullnetin e kombit. “Kush do t’i thërrasë në një Asamble këta përfaqësues?” Sigurisht që mbreti, si qytetari i parë i këtij vendi, do të ishte më i interesuar se kushdo që të mblidhte përfaqësuesit e popullit, për të dëgjuar mendimet e tyre. Nëse është e vërtetë se ai nuk është kompetent për të vendosur për kushtetutën, nuk mund të thuhet se nuk është kompetent për të thirrur një Asamble që do të vendoste për Kushtetutën”. Ja pra ç’duhet bërë.

Përderisa kjo nuk është bërë ende, ç’i mbetet të bëjë Rendit të Tretë, në mënyrë që të zërë vendin e duhur? Koha e pajtimeve tashmë ka perënduar dhe ka ardhur koha e veprimeve! Rendi i Tretë mund të mbështetet vetëm në forcat e veta. Atij i mbeten vetëm dy mjete për të vepruar, në varësi të faktit nëse e quan veten komb (siç është në të vërtetë), apo, për t’u bërë qejfin të privilegjuarve, pranon të quhet përsëri rend...

Mjeti i parë, siç shprehet vetë autori, është paksa “i vrazhdë”: Rendi i Tretë mblidhet më vete, ngaqë i quan përfaqësuesit e tij si përfaqësues të vërtetë të vullnetit të kombit, si njerëz plotësisht të aftë

për të vendosur në emër të gjithë kombit. Në këtë rast zbatohet ajo që Siesi e kishte shprehur më parë: po të ndjekësh parimet, rendet nuk duhet të votojnë së bashku. Vullneti i përgjithshëm nuk mund të jetë unik, “përderisa ju lini tri rende dhe tri përfaqësi”.

Për pasojë, duke ndjekur logjikën e këtij mjeti të parë, Rendi i Tretë

duhet të mblidhet më vete dhe s’do të matet aspak me fisnikërinë dhe me klerin, ai nuk do të rrijë me ta as si rend, as si përfaqësi e popullit. Lus Zotin të bëhet kujdes për dallimin jashtëzakonisht të madh që ekziston midis asamblesë së Rendit të Tretë dhe asamblesë së dy rendeve të tjera. E para përfaqëson njëzet e pesë milion vetë dhe vendos për interesat e kombit, kurse dy të tjerat, edhe në mblidhen, kanë pushtet veç mbi nja dyqindmijë individë që mendojnë veç për privilegjet e tyre. Do të thonë se Rendi i Tretë nuk mund të formojë Rendet e Përgjithshme. Aq më mirë! Ai do të formojë një Asamble Kombëtare.

Mjeti i dytë, krahasuar me të parin, është thujse bajat. Në këtë rast, Rendi i Tretë do ta linte çështjen në dorë të kombit, që ky të gjykonte me anë të përfaqësuesve “të jashtëzakonshëm” për të cilët bëjnë fjalë më lart. Pra, deri në vendimin e këtij gjykatësi suprem, Rendi i Tretë pranon të vihen në dyshim të drejtat e tij dhe të njihet ekzistenca e dy rendeve të tjera, të ndryshme prej tij.

“Do ta përfundoja këtu parashtrësën time për Rendin e Tretë, nëse do t’i kisha vënë vetes si qëllim të përcaktoja vetëm mënyrat e sjelljes së këtij rendi. Por unë i kam vënë vetes si detyrë të zhvilloj edhe parime...”. Le ta lëmë të qetë Siesin që t’i zhvillojë parimet e veta në faqet që mbeten. Përsa na takon ne, tashmë dimë mjaft gjëra për të shpjeguar jehonën dhe rëndësinë e kësaj broshure të vogël.

* * *

“Një jetëshkrues i harruar i Siesit, A.Neton, shkruan se Rendi i Tretë ishte produkt i rrethanave të kohës dhe sinteza e gjithçkaje që, “në mënyrë të turbullt”, vlonte në mendjet dhe në zemrat e njerëzve.

Të gjitha pasionet, dëshirat dhe idetë që zienin asokohe, por që ishin të shpërndara e pa ndonjë lidhje me njëra-tjetrën, "Siesi... arriti t'i rendisë, t'i grupojë e t'i bashkojë rreth një vatre të vetme".

Po t'i besojmë Tokëvilit (Tocqueville), dy ishin karakteristikat kryesore të Rendit të Tretë: përcmimi i historisë dhe kulti i argumentit numerik. Broshura sarkastike e Siesit shprehu ndjenjën e dyfishtë që mbizotëronte në Francën e asaj kohe: urrejtjen ndaj të privilegjuarve dhe lartësimin ("apotezën" do të thoshte Bastid-i) e atyre që s'kishin privilegje. Kur i lexon këto faqe të thata e të nderuara nxjerr si përfundim se vetëm Rendi i Tretë, apo pjesa më e kultivuar e tij, ishte e ndërgjegjësuar për gjendjen historike në të cilën ndodhej – nëse mund të bëhej fjalë për ndërgjegjësim të Rendit të Tretë dhe për detyrat që rridhnin prej saj. Tek Rendi i Tretë dhe vetëm tek ai, trupëzohej uniteti i Shtetit. Ky unitet realizohej sipas një metafizike të huazuar prej Rusoit, por të rimenduar prej Siesit në terma origjinalë. Ai nuk e shihte unitetin tek populli i organizuar dhe i përbërë nga tërësia e individëve të gjallë, por tek *Kombi*. Kombi ishte fytyra e re abstrakte e Gjithçkasë sociale, ishte një entitet i ri, mjaft i papërcaktuar, një "realitet i pakapshëm, që i shpëtonte çdo kuptimi konkret" (Bastid), por lejonte të bëheshin rregullime e përshtatje të pushtetit. Ndjenja e përgjithshme që përfitohej prej kësaj ishte një pohim krejt i thjeshtë, që s'kishte të bënte me metafizikën: Rendi i Tretë ishte kombi, kurse dy rendet e tjera nuk ishin komb.

Me një fjalë, Siesi, ky lakonik, me thënien e tij *Ç'është Rendi i Tretë*: gjithçka, kishte "pagëzuar", sipas Saint-Beuve-it, etapën paraprake të Revolucionit, ashtu siç do të pagëzonte edhe etapat e mëvonshme deri tek ajo e fundit, e para Brymerit, me thënien tjetër të famshme: "Më duhet një shpatë." Por, më tepër se kaq, gjashtë muaj para se të fillonte Revolucioni, ai kishte lëshuar parrullën shkatërruese për monarkinë tradicionale: *vetëm Rendi i Tretë* do të përbëjë *Asamblenë Kombëtare!* Më 17 qershor 1789, pikërisht nën nxitjen e Siesit, - "erdhi koha të presim kabllon", kishte thënë ai kur nisi kjo etapë e re – Rendi i Tretë, nëpërmjet një grushti të vërtetë Shteti, vetëshpallet *Asamble Kombëtare*. Shumë shpejt, kjo Asamble i shton titullit të saj edhe cilësimin *Kushtetuesë*. Më pas, *Deklarata e të Drejtave të Njeriut* dhe të qytetarit shpreh dogmën themelore të së Drejtës publike franceze: "Parimi i çdo sovraniteti qëndron kryesisht

tek kombi." Kështu "kombi" zëvendësonte juridikisht mbretin, duke pritur edhe ai radhën, për t'u zëvendësuar më 1793 me fjalën "popull". Revolucionit u krye. Monarkia absolute i përkiste së shkuarës.

Por, siç do të provohej më pas, sovraniteti do të mbijetonte, madje do të bëhej më i fortë. Për këtë frazë të shkurtër të *Deklaratës* që të gjithë e kishin në gojë dhe e përdornin gjithandej, kishin bashkëpunuar jo vetëm Loku, Rusoi dhe Siesi, por, dashje pa dashje, edhe Bodini dhe Hobsi. Kështu ngadhënjente liria dhe barazia. Por pushteti nuk humbi asgjë nga vetja sepse, i rënë në baltë prej duarsh të dobëta, ai u kap më në fund prej duarve të çelikut të jakobinëve dhe të Napoleonit. Vigani Leviatan mund të ruante ende buzëqeshjen e tij të çuditshme.

P J E S A E T R E T Ë

VIJIMET E REVOLUCIONIT

1790 - 1848

"Kanë shkatërruar gjithçka; por duhet krijuar përsëri. Ka një qeveri, ka një pushtet, po gjithë pjesa tjetër e kombit ç'është vallë? Kokrriza rëre."

Napoleon

Rusoi, Rusoi befasues, në një nga shkrimet e tij politike anësore me titull *Gjykim mbi Polisinodinë e abatit të Shën Pjetrit*, kishte dhënë këtë paralajmërim profetik:

Sa e rrezikshme do të ishte po të tronditeshin ndonjëherë masat e mëdha njerëzore që përbëjnë monarkinë franceze. Kush do të mund ta përmbante këtë shungëllimë dhe të parashikonte të gjitha efektet që ajo mund të sillte? Kur të gjitha përparësitë e planit të ri do të ishin të pakundërshtueshme, cili do të ishte ai burrë i mençur që do të guxonte t'i hynte punës për të shkatërruar zakonet e vjetra, për të ndryshuar thënie të vjetra dhe për t'i dhënë Shtetit një formë tjetër, të ndryshme nga ajo që kishte pasur për mëse një mijë e treqind vjet?

Të gjitha efektet! Së pari, efektet materiale. Kur dridhma si ato të Revolucionit lëkundin nga themelet Shtetin më të fuqishëm, më të populluar të Evropës, atëherë baraspesha tradicionale e interesave dhe e zakoneve prishet një herë e përgjithmonë. Mirëpo efektet shpirtërore janë më të fuqishme se ato materiale. Rrjedhojat e vërteta të revolucioneve janë gjurmët e pashlyeshme që ato lënë në shpirtrat e njerëzve. Ç'trazim shpirtëror solli Revolucionin! Edhe pas mëse një shekulli, ai do të shfaqej si një tharm i pashqitshëm thuajse në të gjitha debatet e mëdha kolektive. Duke iu drejtuar të gjithë njerëzve, pa dallim kohe dhe vendi, universal si të gjitha fetë e mëdha, njëjloj si ato, Revolucionin do të ngjallte në shpirtrat njerëzorë pasione universale. Në një farë kuptimi ai do t'i zinte vendin pasioneve fetare, tashmë të zbutura apo të shuara, duke i zëvendësuar me pasione të freskëta politike, aspak tolerante, ekzaltuese dhe shkatërruese. Mbi këtë bazë do të përtërihej edhe letërsia politike.

Le të fillojmë me *pasionet kundërrevolucionare* që shfaqen në këtë letërsi. Para vitit 1789, idetë e reja të shekullit kishin hasur në rezistencën e konservatorëve katolikë e monarkistë që ishin roja të traditave. Por kjo rezistencë kundër rrymës, duke qenë sporadike e thjesht mbrojtëse, ishte e pafuqishme. Të gjithë shkrimtarët e mëdhenj politikë vinin nga bregu tjetër. Pas vitit 1789 bëhet i mundur një reaksion kundërrevolucionar efikas, i cili mbron traditën

e nëpërkëmbur. Kjo ndodh sepse idetë e reja janë shndërruar në realitete, sepse është zhvilluar Revolucioni, i cili solli shkatërrime, frikësime dhe zhgënjime. Ky reaksion gjeti një kasnoc të dorës së parë tek shkrimtari dhe gojëtari i madh anglez, Burke.

Në letërsinë politike shfaqet edhe *pasioni kombëtar* (apo *nacionalizmi*). Luftërat e Revolucionit e të Perandorisë, këto bija të jakobinizmit, që u zhvilluan në emër të disa abstraksioneve fort të larta si kombi e populli, bënë që të bien këmbanat e vdekjes për ndjenjën e vjetër kombëtare, të këndshme e të fortë, të llojit *alla Vauban*, atë ndjenjë tolerante që mishërohej tek figura e mbretit. Jakobinizmit pushtues iu përgjigj nacionalizmi i të mundurve. Në këtë fushë shquhet vepra e Fichte-s *Fjalime kombit gjerman*.

Më në fund, në letërsinë politike shfaqet edhe pasioni i *barazisë*. Ky pasion për të qenë i barabartë me tjetrin, e ngriti borgjezin kundër fisnikut, por ky nuk ishte veçse fillimi, apo më mirë të themi vazhdimi i një procesi historik, i paracaktuar për të shkuar deri në fund: deri në rrafshimin e përgjithshëm mes njerëzve. Më vonë do të shihej se ky pasion për të qenë i barabartë me tjetrin do t'ia kalonte edhe pasionit të lirisë. Pas revolucionit të shkurtër të 1830, kjo temë do të shtjellohet me një zotësi të habitshme nga Tokëvili (Tocqueville) në veprën e tij *Demokracia në Amerikë*, vepra e tij e parë, që e bëri menjëherë të shquar.

KAPITULLI I PARË

“SHËNIME PËR REVOLUCIONIN FRANCEZ”

EDMUND BURKE

1790

“Kjo bindje që ka kaq shumë forcë e kaq shumë tepri...kjo dallgë, ky përrua, ky det.”

Taine

Sa e çuditshme është Anglia! Ajo i kishte dhënë kontinentit shembullin e hyjnimit, të ateizmit, të mendimit të lirë, të kryengritjes kundër autoritetit të ligjshëm politik. Po ashtu, “idetë franceze”, ato që u quajtën *fryma e shekullit*, të cilat shumë shpejt do të vërsuleshin me furi mbi Evropën monarkike, në fillim kishin qenë “ide angleze”. Mirëpo ja që pikërisht në Angli, qysh në nëntor të vitit 1780, shpërthen një britmë kushtrimi kundër Revolucionit francez që sapo ka nisur, një britmë kumbuese për të mbrojtur rendin e vendosur dhe për të ruajtur shoqërinë ekzistuese! Kush e lëshon këtë britmë? Një anëtar i shquar i partisë së vigëve, një mbrojtës i shkëlqyer i lirisë politike, që quhej Edmund Burke.

Edmund Burke u lind në Dublin më 1729. I ati ishte protestant, kurse e ëma katolike. Ai e nis karrierën e vet si njeri i letrave. Më pas shkruan disa skica filozofike që e bëjnë të njohur, para se t'i kushtohet politikës. Më 1766, Burke bëhet anëtar i Dhomës së Komuneve. Jeta e tij publike në radhët e partisë së vigëve përqendrohet tek lufta kundër përpjekjeve të mbretit George III për rimëkëmbjen e pushtetit vetjak. Kriza amerikane që përfundon me një luftë të kobshme midis Anglisë dhe trembëdhjetë kolonive që do të përbënin SHBA e ardhshme, i jep një goditje të fortë mbretit, duke ia shkatërruar të gjitha ambiciet, por duke shpëtuar lirinë angleze. Fjalimet e njohura të Burkes në Dhomën e Komuneve kur diskutohet për shkëputjen e trembëdhjetë kolonive (*Fjalim mbi taksat në Amerikë, 1774; Fjalim mbi pajtimin me Amerikën, 1775*) shpalosin me zë të lartë famën e tij. Tashmë, ai konfirmohet si një liberal i pamposhtur, orator politik i shkëlqyer, i fuqishëm dhe madhështor.

Por më pas, i përfshirë në krizën shumë të rëndë që pllakos partinë e vigëve, e cila është e ndarë në tarafe që përpiqen t'i nxjerrin sytë njëri-tjetrit, Burke kryen me sa duket disa gabime taktike dhe nuk e vlerëson siç duhet gjendjen. E lë veten të bjerë në krahët e teprimit, trill ky i natyrës së tij irlandeze, të pasur e bujare. Fitorja për herë të dytë e Pitt-it më 1784 dhe disfata e zgjatur e vigëve, shënojnë fundin e shpresave politike të Burkes. Kur shpërthen Revolucioni francez, fama e vigut të madh ka marrë të tatëpjetën. Për të rinjtë, gojëtaria e tij është diçka e dalëboje; shumë herë atij i mungon ndjenja e masës aq sa brenda partisë së tij e mënjanojnë: është shumë urdhërues, i pashtuar dhe i dhunshëm; armiq të janë qepur keq për ta telendisur e poshtëruar; thuhet se gjysma e kombit anglez e mban për një "të çmendur" plot dhunti.

Më 14 korrik 1789, kryengritësit marrin Bastijën. Vigu i famshëm Fox, mik i Burkes, ngazëlletet: kjo është ngjarja më e madhe e historisë botërore dhe madje më e gëzueshmja! Për shumë anglezë, të cilët më pas do të mallkojnë Francën e djallëzuar, ky është çasti i urimeve bujare. Ç'ligjërimi të flakta priteshin tani prej irlandezit të rrëmbyer që kishte mbrojtur lirinë amerikane duke u ngritur kundër opinionit të përgjithshëm, kundër opinionit të Parlamentit e të Oborrit

– ç'ligjërimi të flakta priteshin tani që u ngrit më këmbë liria franceze, duke ndriçuar gjithë Evropën!

Por Burke hesht: asnjë pipëtimë; pas pak lëviz në drejtim të kundërt.

Më 1773, Burke kishte qenë në Francë. Rasti e kishte sjellë të shihte në Versajë Maria Antuanetën gjashtëmbëdhjetëvjeçare dhe ta adhuronte. Atëherë ajo nuk ishte ende mbretëreshë, por vetëm gruaja e djalit të madh të mbretit. Më vonë, kujtimi i saj do t'i frymëzonte një faqe antologjie tek *Shënimet*: "ajo ishte si ylli i mëngjesit që shkëlqente nga shëndeti, lumturia dhe lavdia". Por në Paris Burke u takua edhe me "filozofët" e kohës, me "enciklopedistët" dhe "ekonomistët", siç i quante ai, këta sofistë shkatërrues dhe ateistë. U tmerrua prej tyre dhe i erdhi të pështirë, madje u tremb shumë nga racionalizmi i tyre në fushë të fesë dhe të politikës. Pas takimeve me filozofët francezë, që ishin shumë të dhënë pas punës për ta dërrmuar të poshtrin ("i poshtri" ishte krishtërimi), shpirti i tij i drithëruar dhe i ndjeshëm u godit nga një lloj frike që nuk do t'i ndahej deri në vdekje.

Por, nëse kjo ishte e vërtetë, përse pak kohë më parë, në Dhomën e Komuneve, ai kishte marrë me aq zjarr anën e kolonëve amerikanë? Mos kishte këtu diçka që nuk shkonte? Natyrisht që jo! Pa dyshim, disa prej krerëve të kryengritjes amerikane si Xheferson dhe Franklin ishin mëkuar me idetë e Lokut dhe me idetë e shekullit XVIII francez (dhe ky nga ana e tij ishte ushqyer prej Lokut). Mirëpo atëherë, Burke nuk ishte ngritur në mbrojtje të këtyre ideve, të nocionit të të drejtave natyrore abstrakte, të njeriut që "lind i lirë dhe i barabartë me çdo njeri tjetër". Përkundrazi, ai nuk pranonte kurrësi të hynte në një diskutim abstrakt mbi të drejtat abstrakte të kolonëve amerikanë. A kishte të drejtë Parlamenti anglez t'u vinte taksa kolonëve? Natyrisht që kishte, por kjo e drejtë nuk mund të ushtrohej sepse mund të sillte fatkeqësira, pra këto taksa nuk ishin të përshtatshme: Burke thoshte se: "Për mua nuk shtrohet çështja nëse ju keni të drejtë ta bëni popullin tuaj fatkeq, por është në interesin tuaj ta bëni atë të lumtur." Veç kësaj Burke mendonte se liritë që kërkonin kolonët, këta anglezë të përtej detit, ishin liri angleze dhe përdorimi i forcës kundër tyre do t'u binte këmbanave të vdekjes së lirive angleze. Asgjë në këtë mbrojtje të tij të fuqishme, nuk i referohej ndonjë koncepti abstrakt për shoqërinë, ndonjë koncepti të mbështetur tek natyra dhe arsyeja,

tek liria dhe barazia metafizike. Asgjë në këtë mbrojtje nuk mund të merrej për ndonjë koncension sado të vogël ndaj "ideve franceze".

Sigurisht, habitemi më pak kur shohim Burken që, plot mosbesim e dyshime për të ardhmen, të ndjekë punimet e Asamblesë Kombëtare e Kushtetuese të Francës. Kur ai sheh të dalin përsëri në skenë parimet abstrakte, shija për të rrafshuar gjithçka, logjika e zhveshur e sofistëve francezë të vitit 1773, dyshimet që kishte në kokë i vërtetohen: kështu siç ka nisur, kjo punë do të përfundojë keq e më keq për Francën e, pas pak, do të jetë shumë e rrezikshme edhe për vetë Anglinë.

Këtij përçmimi intelektual i shtohet një zemërim i shenjtë, kur Burke merr vesh për ngjarjet e 5 dhe 6 Tetorit 1789 (pushtimi i kështjellës së mbretit në Versajë dhe kërcënimet ndaj mbretëreshës). Si? Harbutëria guxon të fyejë yllin e tij të mëngjesit, dofinën rrezore të vitit 1773, që tashmë ishte mbretëresha Mari Antuanetë! Ah! Sigurisht që "shekulli i kalorësisë ka marrë fund dhe ka ardhur shekulli i sofistëve, i ekonomistëve e i kalemxhinjve, kurse lavdia e Evropës është shkelur me këmbë".

Zemërimi i tij sentimental dhe përçmimi intelektual arrijnë caqet e një shkrimi të pafre për shkak të një incidenti të mirëfilltë anglez. Çdo vit, më 4 nëntor, ditën e përvjetorit të zbarkimit të Vilhelm Oranzhit, një shoqatë e quajtur *Shoqëria e Revolucionit*, e përbërë, kryesisht por jo tërësisht, nga disidentë, e kishte bërë zakon të mblidhej për të dëgjuar një predikim në përkujtim të revolucionit të vigëve; pas predikimit shtrohej një banket ku mbaheshin fjalimet e rastit. Ceremonia e 4 nëntorit 1789 rrezikonte të merrte ca ngjyime ideologjike për shkak të Revolucionit të saponodhur francez. Vërtet kështu ngjet. Doktor Price, një pastor disident e shkrimtar politik që njihej për opinionet e tij përparimtare, gjatë predikimit, shpreh kënaqësinë për përparimet e reja që po arrinte çështja e lirisë në sajë të Francës. Të njëjtat nota optimiste shfaqen edhe në fjalimet e pasdites: ngjarjet e Francës hapnin shpresa të mëdha për lirinë e njerëzve dhe për një paqe të qëndrueshme franko-angleze. Më pas i dërgohet një mesazh entuziast Asamblesë Kombëtare të Francës.

Kur dëgjon këto, Burke kërcen përpjetë nga tërbimi, duke i dhënë këtij incidenti shumë më tepër rëndësi se ç'kishte në të vërtetë: Si? Ca anglezë të dalë nga udha e Zotit guxojnë të barazojnë

Revolucionin anglez të 1688, këtë Revolucion aq të respektuar, konkret, të kufizuar e protestant, me këtë palo revolucion francez, tërësisht abstrakt, pervers e ateist, këtë përdhosës të figurave të shenjta? Si i xhindosur, Burke gjashtëdhjetëvjeçar kap me rrëmbim penën për të shkruar *Shënimet* e tij.

* * *

Ai fillon t'i shkruajë një letër zotit Dë Menonville, një deputeti të ri të fisnikërisë, në Asamblenë Kombëtare të Francës, të cilit, në tetor, i kishte shkruar një letër të gjatë mbi ngjarjet që po ndodhnin atje. Në këtë letër Burke denoncon predikimin e doktorit Price dhe molepsjen prej shembullit francez. Ai siguron se fillimisht nuk kishte asnjë qëllim tjetër përveçse të shkruante një letër të dytë, krejtësisht private, ashtu si edhe letra e parë. Por tematika zgjerohet aq shumë, saqë, prej kësaj letre të dytë, del krejt natyrshëm një vëllim i tërë me 356 faqe. E tillë është natyra intelektuale e Burkes, e shkëlqyer dhe e harlisur.

Kjo nuk do të thotë aspak se *Shënimet* janë një improvizim i gjatë pasionant. Nëse është e vërtetë se ai e rrëmben penën ngaqë indinjohet prej incidentit të 4 nëntorit, është e vërtetë, po ashtu, se, duke shkruar letrën-libër të tij, ai e zgjeron dhe e peshon mirë lëndën për të cilën shkruan. Lordi Morley, jetëshkruesi i tij, njofton se "Çdo zarf që kalon La Manshin sjell lëndë të freskët për të shtuar përçmimin dhe frikën e Burkes." Në sytë e tij, revolucionarët francezë janë gjithnjë e më tepër abstraktë e shkatërrues, gjithnjë e më tepër "arkitektë të rrënit." Prandaj Burke i dënon, i dënon dhe vazhdimisht i dënon. Kështu, monumenti madhështor oratorik që ka në dorë ngrihet pak e nga pak. "Burke rishikon atë që ka shkruar, pastaj e fshin, diku ia ul tonet, diku ia ngre e diku i mëshon më fort. Në nëntor 1790, vepra është gati për botim. I është dashur plot një vit për ta shkruar.

Kur e lexon, duket qartë se vepra është shkruar me një frymë, por edhe se është latuar. Bie menjëherë në sy mungesa e një kompozimi të menduar qysh më parë. Vetë Burke e pranon se vepra mund të ishte organizuar më mirë. Ajo nuk ka as tituj, as kapituj, as ndonjë tregues tjetër të jashtëm që të lejojë të orientohesh gjatë leximit. A thua se autori ka dashur t'i ruajë librit të tij pamjen

e një proteste të vetvetishme, të shkruar me rrëmbim, si një çlirim i menjëhershëm dhe vigan i mendimit!

Gjithsesi, për ta studiuar më mirë, veprën mund ta ndajmë në dy pjesë, ndonëse në to ndërfiten paprerë të njëjtat tema kryesore. Pjesa e parë, duke u mbështetur tek predikimi gjakprishës i doktorit Price, përpiket të tregojë kontrastin e madh që ekziston midis Revolucionit anglez të 1688 dhe Revolucionit francez, kontrast që vetëkuptohet se është tërësisht në të mirë të të parit. Interpretimi që i bën Burke ngjarjeve të 1688 është tejet konservator dhe përgjithësisht nuk pranohet as nga autorët anglezë. Pjesa e dytë i kushtohet posaçërisht kritikës së "institucioneve të reja" që krijon Asambleja Kombëtare e Francës. Burke kërcëllin dhëmbët e tij prej idhnaku për gjithçka: për bazat e përfaqësimit politik, gjendjen e pushtetit ekzekutiv, për organizimin e pushtetit gjyqësor, të ushtrisë, të financave; gjithçka kritikohet me një ashpërsi që nganjëherë është e përligjur, por gjithmonë e njëanëshme. "shtë me interes të krahasohen këto faqe me "Shënime sekrete" të Mirabosë, shënime që ai ia dërgon Oborrit të Francës në të njëjtën kohë kur Burke shkruan letrën-libër të tij. Tek Mirabo vërehet e njëjta rreptësi, por e ndërthurur me largpamësinë e një politikani të madh, të orientuar nga e ardhmja, i cili nuk rrëmbehet nga pasionet e çastit.

Shënime janë një përrua i furishëm, i çuditshëm dhe i verbër, plot reflekse të shkëlqyera. Në këto pak faqe që po i trajtojmë, ne nuk mund ta lëmë veten të jepemi pas bollëkut të pakontrolluar të ideve të veprës, por duhet ta zotërojmë atë, t'i ngremë një pendë kësaj vale të pashtershme. Shkurt, duhet të zgjedhim. Ndërkaq, në këtë libër të shquar përzihen e mbruhën bashkë dy gjëra: një pamflet aktual kundër hartuesve të Kushtetutës franceze, pamflet ulëritës për nga njëanshmëria e tij, dhe një proces kundër doktrinës, që prek një nga debatet më të mëdha të filozofisë politike. Pamfleti, që shkëlqen nga mosnjohja e kushteve të Francës të vitit 1789, paraqet interes vetëm për historianët e Revolucionit (shënojmë kalimthi se këto kushte përshkruhen shumë mirë nga Arthur Young, një tjetër anglez, në veprën e tij *Udhëtime në Francë*). Ndërsa procesi kundër doktrinës, paraqet gjithmonë interes dhe ne do të merremi vetëm me të.

Ky është procesi kundër konceptimit abstrakt e thjesht racional të shoqërisë civile, kundër konceptimit të saj thjesht individualist, që i ka rrënjët tek filozofia angleze, kryesisht tek Loku dhe që njëqind vjet më vonë do të lulëzojë në trurin e rreptë të Sieyès-it. *Të shkundësh zgjedhën e paragjykimeve* që janë kundër arsyes dhe kundër natyrës dhe këtë ta bësh për të arritur lumturinë tokësore, këtë aspiratë të ligjshme të çdo qenieje njerëzore, të bësh *tabula rasa* gjithë trashëgiminë e një të shkuare absurde dhe pastaj, pa u mbështetur mbi asgjë të shkuar, të ndërtosh një shoqëri të arsyeshme ku të sundojë morali laik, i cili ta lërë mënjanë Zotin – këtë pretekst të të gjithë fanatizmave –, të ndërtosh një shoqëri që në një mënyrë thuajse të vetvetishme duhet të shkojë drejt përparimit të pakufishëm: këto janë dogmat kryesore të këtij konceptimi që është po aq dogmatik sa vetë dogmat që ai lufton. Ky është thelbi i asaj që quhet *fryma e shekullit XVIII*, e cila ishte krejt e huaj për frymën e shekullit të mëparshëm. Në të vërtetë, kjo frymë kishte rrënjë shkencore: në shekullin e XVIII shkencat e sakta sidomos shkencat fizike dhe natyrore, shënojnë përparime shumë të mëdha, që arrihen në sajë të përdorimit të një metode të rreptë vëzhguese, të logjikës dhe të abstragimit. Përse këto metoda të mos transformojnë në të njëjtën mënyrë edhe shkencën e qeverisjes? Ai që shekulli XVII e quante me druajtje "misteri" i qeverisjes, është një kinse mister, ashtu si mister i fetar: duhet krijuar një shkencë politike që të operojë me këtë kinse mister, ashtu siç operon shkenca mjekësore me trupin e njeriut.

Pikërisht këtë frymë, këtë konceptim, Burke synon ta copëtojë e ta shkatërrojë në nofullat e dialektikës së tij të djallëzuar, sepse në trurin e Burkes është ngjizur mister i qeverisjes dhe domosdoshmëria e këtij mister. *Ta dërrmojmë të poshtrin!* – thoshin bashkëbiseduesit e tij të 1773 dhe ai u përgjigjet me të njëjtën monedhë, por të kthyer në anën tjetër – *të poshtrin ta dërrmojmë!* Të mbrojmë paragjykimet dhe gjithçka që ato bartin me vete: frymën e historisë, trashëgiminë, privilegjet, pabarazinë, hierarkinë, rendet dhe organizmat, fenë me pronat dhe venomet e saj. T'i mbrojmë ato dhe së bashku me to të mbrojmë autoritetin tradicional, të gjitha nderimet e vjetra, frymën e

vjetër të kalorësisë – t'i mbrojmë ato kundër shpirtit kryengritës dhe rrafshues, kundër natyrës dhe arsyes së këtyre shkatërruesve të rinj të figurave të shenjta. Të ngremë kundër tyre, kundër Revolucionit, pikërisht këto nocione të natyrës dhe të arsyes që ata i kanë bërë lëmsh.

Argumentimin therrës dhe të rrëmbyeshëm të Burkes kundër frymës së shekullit mund ta ndajmë në tri rubrika: frika prej abstraktes, një nocion i panjohur i natyrës dhe një nocion origjinal i arsyes së përgjithshme apo politike.

Frika prej abstraktes

E kemi parë tashmë tek *Fjalimet* mbi revolucionin amerikan se ç'tmerr ndiente Burke ndaj abstraksioneve; në këto fjalime ai paralajmëronte se nuk mbronte aspak liritë abstrakte, por liritë konkrete, liritë angleze të bartura në Amerikë; ai thoshte: "Unë nuk merrem fare me këto përkufizime metafizike, madje urrej edhe tingullin e këtyre fjalëve." Tek *Shënimet* ai i rikthehet së njëjtës temë. Burke nuk pranon të diskutojë në mënyrë abstrakte, domethënë jashtë rrethanave të një kohe, të një vendi e të një njeriu të caktuar. Ai nuk pranon të qortojë apo të lavdërojë diçka që është e lidhur me veprimet e njerëzve apo me interesin e tyre të përgjithshëm, duke e parë këtë diçka "si të zhveshur nga karakteristikat e saj konkrete, duke e parë në lakuriqësinë e saj, në veçimin e një abstragimi metafizik". Ai shpall se "rrethanat, që mbase mund të mos jenë asgjë për disa persona, në të vërtetë kanë shumë rëndësi, sepse janë pikërisht ato që i japin ngjyrimin e vet të veçantë dhe karakterin e vet të vërtetë, një parimi të caktuar politik dhe që e bëjnë një plan civil e politik, të dobishëm apo të dëmshëm për racën njerëzore. Të mbrosh një parim abstrakt, pa njohur rrethanat e sakta ku ai lind, kjo s'është gjë tjetër veçse donkishotizëm; e kjo mbase mund të jetë spanjolle apo franceze, por nuk është kurrsesi angleze".

Për shembull: do të ishte e udhës të përgëzoheshin francezët për lirinë e tyre; por, pyet ai, a do të kishte kuptim që, para dhjetë vjetësh, të përgëzoja Francën për qeverinë që kishte, pa ditur më parë se ç'illoj qeverie kishte ajo (Franca e kishte atëherë një qeveri)

dhe në ç'mënyrë e drejtonte ajo Shtetin?

A mund të përgëzoj unë sot po këtë komb për lirinë e tij? Meqë liria, në kuptimin e saj abstrakt, duhet të renditet midis gjërave të mira të racës njerëzore, a mund t'i bëj komplimente të vërteta një të çmenduri që ka dalë nga burgu sepse ka prekur dritën dhe lirinë, një të çmenduri që i ka shpëtuar zinxhirëve mbrojtës dhe errësirës shpëtimtare të qelisë? A mund t'i bëj komplimente një hajduti rrugësh apo një vrasësi sepse kanë rifituar të drejtat e tyre natyrore pasi kanë thyer hekurat e burgut? Kjo do të thotë të përsëritet skena e atyre njerëzve që ishin dënuar në burg dhe e çlirimtarit të tyre heroik, Kalorësit metafizik me Fytyrë të Trishtë.

Pra, për rrjedhojë, nocioni i të drejtave të njeriut është i gabuar në abstragimin dhe absolutizmin e vet.

Nëse fjala do të ishte për të drejtat e vërteta të njeriut, sigurisht që çdo njeri gëzon të drejtën të përdorë produktin e punës së vet, të sigurojë mjetet që do ta bënin më të frytshme këtë punë. "Çdo njeri ka të drejtë t'i përkasë babait dhe nënës së tij..., të rrisë e t'i bëjë më të përsosur fëmijët e tij... Çdo njeri ka të drejtë të bëjë diçka që është në të mirën e tij, kur kjo nuk çënon të drejtën e tjetrit." Por, në gjuhën e revolucionit francez dhe të doktorit Price, të drejtat e njeriut duan të thonë diçka tjetër! Ato janë një "minë e nëndheshme" për të hedhur në erë njëherazi "shembujt e lashtësisë, zakonet, kartat, aktet e Parlamentit, gjithçka; ata kërkojnë të drejtën për të ndarë pushtetin, autoritetin, kërkojnë të drejtën për të marrë pjesë në udhëheqjen e punëve të Shtetit". Mirëpo,

Unë përherë do të mohoj kategorikisht që kjo e drejtë për të qeverisur të bëjë pjesë në numrin e të drejtave të drejtpërdrejta dhe primitive të njeriut në një shoqëri civile... Qeverisja nuk është krijuar duke u mbështetur tek të drejtat natyrore, të cilat mund të ekzistojnë dhe në të vërtetë ekzistojnë pavarësisht asaj; këto të drejta janë shumë më të qarta dhe shumë më të përsosura në abstragimin e tyre, por kjo

përsosmëri abstrakte është defekti i tyre praktik; *kur ke të drejtë për gjithçka, të mungon gjithçka*. Qeverisja është një shpikje e urtësisë njerëzore për të plotësuar nevojat e njerëzve... Njerëzit merren vesh mes tyre që nevoja më e domosdoshme midis të gjitha nevojave të tjera është kufizimi në mënyrë të mjaftueshme i pasioneve njerëzore... Në këtë kuptim, kufizimi ashtu si dhe liria, hyn në numrin e të drejtave të njeriut.

Këto përkufizime metafizike janë të mbushura me kotësira, edhe kur bëhet fjalë për të drejtat e vërteta të njeriut, të cilat Burke i pranon:

Në të vërtetë, në këtë masë shumë të madhe dhe të ndërlikuar pasionesh dhe interesash njerëzore, të drejtat e njeriut përthyhen dhe reflektohen në aq shumë drejtime të kryqëzuara e të ndryshme, saqë është absurde të thuash që ndonjëri prej tyre të ketë ruajtur thjeshtësinë e vet primitive... Të gjitha të drejtat për të cilat pretendojnë këta teoricienë, janë të skajshme dhe, po aq sa janë të vërteta në pikëpamje metafizike, janë të gënjeshtërtë në pikëpamje morale e politike. Të drejtat e njeriut ndodhen në një lloj mjedisi që e bën të pamundur përcaktimin e tyre (por – shton Burke – “kjo nuk pengon që ato të vërehen”).

Është gabim të mos personalizohen institucionet.

Në monarki të gjitha institucionet ishin të lidhura me personin e mbretit, pra kishin një karakter personal, karakter të cilin abstraguesit francezë e luftonin për ta shkatërruar. Ky shkatërrim, ky çpersonalizim e shtang dhe e acaron Burken; te ky fakt ai shikon me të drejtë fundin e një sistemi mendimesh dhe ndjenjash që e kishte zanafillën tek kalorësia e moçme dhe që i kishte dhënë karakterin e saj Evropës moderne: “Nëse ndonjëherë ai do të shuhej përgjithmonë, kam frikë se humbja do të ishte shumë e madhe.” Burke psherëtin dhe profetizon. Ai mban fjalimin mortor të vlerave kalorsiake, të cilat Monteskjë i cilësonte si nder: “Por tani gjithçka do të ndryshojë, do të ndryshojnë të gjitha iluzionet joshëse që e bënë pushtetin të

dashur dhe bindjen liberale, që i jepnin harmoni hijeve të ndryshme të jetës, që përmes një trilli të ëmbël i bënë të ktheheshin në favor të politikës të gjitha ndjenjat që e zbukuronin dhe e zbusnin jetën private... Kështu po i rrëmbejnë mizorisht të gjitha copat që përbënin zbukurimin e jetës njerëzore.” Pra, çdo gjë publike, këtej e tutje do të zvetënohet e do të jetë e zhveshur “prej çdo burimi joshës i cili bënte që ta donim atë”, mbreti do të bëhet një njeri i zakonshëm si gjithë të tjerët, mbretëresha do të bëhet thjesht “një grua”, por, shkruan Burke, “gruaja s’është veçse një kafshë, madje jo një kafshë e shkallës së parë”.

Të çpersonalizosh në këtë farë feje institucionet, do të thotë të pengosh që tek qytetari të lindë dashuria, nderimi i thellë, adhurimi apo besnikëria, pra të gjitha ndjenjat fisnike të njeriut për njeriun. Kjo është një filozofi mekanike dhe barbare që i syrgjynos të gjitha dashuritë, por që është e paaftë t’i zëvendësojë ato! Mirëpo dashuritë janë plotësueset, mbështetëset e ligjit, i cili, duke qenë në thelb jo personal, ka nevojë të plotësohet, të inkurajohet, të mbështetet nga ndjenja personale. Një filozofi e tillë mekanike dhe barbare “ka mundur të lindë veç në zemra të ngrira dhe në shpirta të poshtëruar” akuzon Burke, i cili, duke kujtuar Maria Antuanetën e poshtëruar e të përndjekur, rrëmbehet e shpërthen furishëm kundër humbjes së shpirtit kalorsiak.

Gjithashtu e gabuar është edhe thjeshtësia pseudo-geometrike e institucioneve.

Monteskjë, i cili jetoi në një shekull që në këtë pikëpamje ishte shumë simplist, arriti të kuptojë thellë ndërlikimin e pafund të dukurive politike e sociale dhe, duke besuar tek arsyeja, (në anën “e bukur” të kësaj fjale), hodhi aq dritë sa mundi mbi këtë ndërlikim. Por “filozofët” e vërtetë, ideologët *alla Helvetius*, e kishin cilësuar si një mangësi të lidhur me paragjykimet e tij atë shije të Monteskjësë për të pajtuar, për të terezitur elementet e ndryshme të një realiteti të koklavitur – realitet që këta ideologë e vështronin si të thjeshtë dhe të zhveshur. Kështu Sies i kundërvuri “mekanikës së zbatuar” të Monteskjësë, higjienës së tij të madhe politike e sociale, “mekanikën e tij racionale” (A.Sorel).

Sigurisht që Burke, i cili ishte mëkuar me *Frymën e ligjeve*, në këtë pikë bashkohet me Monteskjënë.

Sipas tij, hartimi i Kushtetutës së një Shteti dhe shpërndarja e drejtë e pushteteve janë nga shkencat më delikate dhe më të ndërlikuara; për t'i hyrë këtyre punëve kërkohet një njohje e thellë e natyrës njerëzore, e nevojave të saj dhe e të gjitha proceseve që mund të lehtësojnë apo pengojnë arritjen e qëllimeve që u "interesojnë të gjithëve". Për shembull, një diskutim *abstrakt* mbi të drejtat e njeriut (që me sa duket për Burken është gjëja më e urryer) është diçka pa bërë, që nuk sjell asgjë, asnjë ushqim, asnjë ilaç ndaj atyre të këqijave sociale për të cilat ankohemi. Për të ushqyer njerëzit, një fermer ka më tepër vlerë se një profesor i metafizikës. Gjykimi *a priori* i të detyrimitshëm mënjanë shkaqet e errëta dhe të fshehta; ai është krejt i pafuqishëm të zotërojë "masën tej të madhe dhe të ndërlikuar të pasioneve dhe të interesave njerëzore".

Kur dëgjoj të mburren për thjeshtësinë me të cilën kanë hartuar kushtetutat e reja politike, arrij në përfundimin se ata që kanë punuar mbi to nuk e njohin zanatin e tyre dhe janë shumë mospërfillës ndaj detyrës së tyre. Qeverisjet e thjeshta janë të mangëta qysh në themel, për të mos thënë të tjera.

Kështu Burke shpreh frikën e tij ndaj abstraksionit të padobishëm, i cili shkatërron, çpersonalizon e thjeshton deri në absurditet.

Nocioni i natyrës, i kthyer së prapthi

Sa lojëra fjalësh ka pasur në historinë e ideve! Sa kuptime të ndryshme, nganjëherë krejt të kundërta, kanë pasur këto dy fjalë, *natyrë* dhe *arsye*, në varësi të epokave, të tekave të filozofëve dhe të pasioneve të tyre!

Me sa duket, Burke është i pari që është marrë sistematikisht me një kthim së prapthi të kuptimit të fjalës *natyrë*, duke u ndjekur më pas nga gjithë shkrimtarët kundërrevolucionarë. Sipas tij, nuk quhet e natyrshme ajo që vlen për të gjithë njerëzit, as ajo që në thelb i përket natyrës njerëzore, as ajo që është veti e brendshme e natyrës njerëzore në të gjitha kohërat dhe në të gjitha vendet (sipas termave të shkollës së gjendjes natyrore – Grotius, Hobs, Lok, Ruso

– ajo që ka të bëjë me njeriun para se ai të hynte në lidhje shoqërore me njerëzit e tjerë). Sipas Burkes, është e natyrshme vetëm ajo që na shfaqet *si rezultat i një zhvillimi të gjatë historik, i një zakoni të mocëm, me fjalë të tjera, natyra është e barabartë me historinë, me përvojën historike, me zakonet e krijuar nga historia*. Burke na mëson se gjërat kanë një mënyrë të natyrshme të vepruari të cilën e zbulon historia; duhet që ne njerëzit, t'i lëmë gjërat të zhvillohen vetiu, pa u përzier në to, sepse gjithçka do të shkojë më mirë nëse ne nuk përzihemi në këtë mes: "Lërinë të veprojnë vetë, sepse gjërat përgjithësisht do të gjejnë vendin e përshtatshëm." Ky konceptim, që është një konceptim i mirëfillt konservator, natyrisht nuk u shkon për shfat të tjerëve, atyre për të cilët gjërat nuk shkojnë mirë e madje shkojnë edhe shumë keq. Ky konceptim rrezikon të përfundojë me shenjtërimin e zakonit.

Gjithsesi Burke shenjtëron trashëgiminë dhe paragjykimet, por tmerrohet prej *tabula rasa*-s, prej rrafshimit të gjithçkaje.

TRASHËGIMIA – S'ka dyshim se trashëgiminë e kërkon vetë natyra. Anglia në Kushtetutën e saj s'ka bërë gjë tjetër veçse ka zbatuar në politikë këtë institucion kaq të natyrshëm. Në këtë lëmë Burke është i pashtershëm, lirik dhe i ngazëllyer, për më tepër, që për të bëhet fjalë të hedhë poshtë interpretimin që doktori Price kishte bërë për Revolucionin e 1688. ("E drejta për të krijuar një qeveri për veten tonë").

Vetëm ideja e krijimit të një qeverie të re mjafton të na ngjallë neveri dhe tmerr. Si në kohën e revolucionit ashtu edhe sot e kësaj dite ne mendojmë se për gjithçka që zotërojmë i detyrohemi trashëgimisë së të parëve tanë: Kemi bërë shumë kujdes që mbi këtë pemë të trashëgimisë të mos shartojmë asgjë që do të ishte e një natyre të ndryshme nga ajo e pemës mëmë... Politika e përhershme e kësaj mbretërie... është që t'i vështrojë venomet dhe të drejtat tona më të shenjta si një *trashëgimi*... Ne kemi një kurorë të *trashëgueshme*, një Dhomë Lordësh të *trashëgueshme* një Dhomë Komunesh dhe një popull që gëzojnë privilegjet, venomet dhe lirinë e tyre në sajë të një historie të gjatë *trashëgimie* prej

stërgjyshërve të tyre... Më duket se kjo politikë është rrjedhojë e një mendimi të thellë, apo më mirë është rrjedhoja fatlume e atij imitimi të natyrës që qëndron shumë më lart se mendimi, që është urtësia vetë... Nëpërmjet kësaj politike kushtetuese që vepron sipas shembullit të natyrës, ne marrim, zotërojmë dhe transmetojmë qeverinë dhe privilegjet tona në të njëjtën mënyrë siç marrim, zotërojmë e transmetojmë pronat dhe jetën tonë... Sistemi ynë politik përputhet plotësisht dhe është në një simetri të përkryer me rendin e botës.

Rendi i botës është rendi i natyrës; sistemi politik anglez është një sistem *i natyrshëm*, përderisa është fryt i zhvillimit *historik*, i pashqetësuar nga logjika *abstrakte*. Shënojmë kalimthi se ky argumentim i Burkes, i përndezur nga një krenari e mrekullueshme prej ishullori, nuk mund të mos na kujtojë argumentimin sipas të cilit Bosye përligjite monarkinë e trashëgueshme në linjë mashkullore; në këtë kuptim, peshkopi i madh francez mund të duket si paraprijës i shquar i "politikës së natyrshme".

PARAGJYKIMET. - Logjika abstrakte i urren paragjykimet. Këto mbeten gjëja më e urreyer për *Frymën e shekullit XVIII*. Kurse për Burken ato janë të natyrshme, në atë masë që i shpjegon historia, rezultat i së cilës ato janë! Veçanërisht s'ka gjë më të natyrshme se paragjykimi i lindjes, mbi të cilin bazohet fisnikëria dhe kundër të cilit ngriheshin revolucionarët francezë. Indinjata e tyre është e stisur. Nuk ka gjë më të natyrshme se përpjekja e fuqishme e çdo individit për të mbrojtur pronën dhe titujt që i ka tashëgim nga të parët e vet. T'u mbahesh fort këtyre paragjykimeve, është si një lloj instinkti (a ka gjë më të natyrshme se instinkti?), i cili bëhet garancia e natyrshme e pronave dhe e ruajtjes së shoqërisë. Vetë natyra e ka shtënë tek ne këtë instinkt, për të larguar padrejtësinë dhe despotizmin, pra për të mbrojtur lirinë.

E panatyrshme është pikërisht barazia, të cilën revolucionarët francezë e duan aq shumë! Një e ashtuquajtur barazi! Një i ashtuquajtur rrafshim! Përse kështu? Sepse, "në të gjitha shoqëritë që përbëhen

nga klasa të ndryshme, duhet të ketë një kiasë që të sundojë". Prandaj këta rrafshues nuk bëjnë gjë tjetër veçse ndryshojnë rendin e natyrshëm të gjërave. Ata e mbingarkojnë ngrehinën e shoqërisë, duke vendosur në ajër atë që, "për të siguruar qëndrueshmërinë e ndërtimit, duhej vendosur në themelet e saj". Kësisoj revolucionarët francezë kryejnë uzurpimin më të keq të mundshëm, uzurpimin e prerogativave të natyrës, sepse vetëm natyra e di kush duhet të qëndrojë poshtë e kush sipër.

Kur hapi Rendet e Përgjithshme kancelari i Francës tha plot retorikë se të gjitha punët janë të nderuara. Nëse ka dashur të thotë se asnjë punë e ndershme nuk është e turpshme, nuk do të kishte qenë fort larg së vërtetës; por duke thënë se çdo punë është e nderuar, ne jemi të detyruar të bëjmë disa shpjegime. Për shembull, puna e një parukieri apo e një shitësi qirinsh nuk mund të jetë për askënd një burim nderimi. Sigurisht Shteti nuk duhet të ushtrojë asnjë shtypje mbi njerëzit e kësaj klase, por Shteti do të vuante shumë nëse këta njerëz, ashtu siç janë, në grup apo të veçuar, do të lejoheshin të qeverisnin. Ju besoni se duke vepruar kështu paskeni mposhtur ndonjë paragjykim? Gaboheni rëndë, zotërinj, në të vërtetë, kështu i keni shpallur luftë natyrës.

Këto fraza zbulojnë gjendjen shpirtërore të një vigu të madh aristokrat e konservator, të një liberali të shquar anglez, adhures i Monteskjësë (leximi i të cilit i ka shërbyer vetëm për të pohuar konceptin e tij të lirisë-privilegj, neverinë e tij për çdo barazim demokratik në një monarki të lirë). *Sutor ne ultra crepidam* thotë proverbi latin, duke e çuar këpucarin në vendin që i takon, tek këpucët e tij të dashura. Po kështu, Burke ve në vendin që i takon shitësin e qirinjve, duke i kërkuar të mos merret me punë tjetër, përveç qirinjve të tij të dashur.

Në të njëjtën frymë, kur trajton çështjen e përfaqësimit politik, Burke ngrihet kundër Sieyès-it, kundër ligjit të shumicës, kundër përjashtimit të çdo lloj epërsie mes njerëzve, kundër përjashtimit të çdo lloj parapëlqimi që rrjedh nga prejardhja dhe prona e trashëguar.

"Thonë se njëzetekatër milion njerëz duhet të fitojnë mbi dyqind mijë; kjo do të ishte e vërtetë nëse Kushtetuta e një mbretërie do të ishte një problem aritmetik; kjo mënyrë të foluri do të ishte e udhës kur mbështetet nga turmat e acaruar, por ajo është qesharake për njerëzit që mund të gjykojnë me gjakftohtësi. Vullneti i shumicës dhe interesat e shumicës, rrallë herë janë e njëjta gjë; ndryshimi do të ishte shumë i madh nëse, duke u mbështetur në vullnetin e saj, shumica do të bënte një zgjedhje të keqe." Sigurisht që ju, revolucionarët francezë, "duket se për çdo gjë jeni larguar nga udha e drejtë e natyrës."

TABULA RASA – O Zot, ç'sfidë që i bëjnë natyrës, ç'tmerr! Të shkatërrosh gjithçka, për të ndërtuar përsëri gjithçka, duke u nisur nga hiçi; si mundet një njeri të arrijë në një shkallë të tillë mendjemadhësie saqë vendi i tij t'i duket si një kartë e bardhë mbi të cilën ai mund të zhgarravisë si t'i dojë qejfi...? Një atdhetar i mirë e një politikan i vërtetë duhet të kërkojë si mund të përfitohet sa më shumë nga lënda që ekziston në atdheun e tij. "Çdo burrë Shteti duhet t'i zotërojë këto dy cilësi: prirjen për të ruajtur dhe dhuntinë për të përmirësuar". Sigurisht kjo kërkon kohë, madje mund të kërkojë vite të tëra dhe "një proces i tillë nuk i shkon për shtat një asambleje që kërkon të bëhet e famshme duke bërë në pak muaj, punë që kërkojnë shekuj." Kjo kërkon kohë, por e tillë është metoda e natyrës "në të cilën koha është një mjet i domosdoshëm". Ruajtja e asaj që ekziston, e ndërthurur me një përshtatje të ngadalshme me të rene që *po lind*, kjo është e natyrshme.

Pra duhet

që veprimet të jenë të ngadalshme dhe në disa rrethana të jenë thuajse të padukshme. Në qoftë se, kur punojmë mbi lëndë jo të gjalla, kërkohet vëmendje dhe kujdes, a nuk kërkohet shumë më tepër vëmendje dhe kujdes kur objekti i ndërtimit dhe i shkatërrimit tonë nuk janë as tullat, as skelat, por qenie të gjalla të cilave s'mund t'ua ndryshosh menjëherë gjendjen, mënyrën e jetesës dhe zakonet pa shtënë në mjerim shumë qenie të tjera të ngjashme? Por, duan të thonë se tani në Paris sundon mendimi se për të bërë një ligjvënës të përsosur mjaftojnë vetëm dy cilësi: një zemër e pandjeshme dhe një besim i plotë në gjithçka.

Ajo që politikanëve francezë u duket si shenja e një gjeniu "të guximshëm që ndërmerr punë të reja", nuk është gjë tjetër, veçse prova e një mungese të vajtueshme zotësie. Nëse realisht ata janë bërë preja e verbër e gjithë shpikësve të sistemeve, gjithë aventurierëve, alkimistëve dhe empirikëve që u kundërvihen mjeshtrave të vërtetë, këtyre mjekëve të shoqërisë, kjo vjen pikërisht për shkak të "ngutjes së tyre të dhunshme", të nxitimit të tyre absurd dhe të mosbesimit që ata tregojnë ndaj zhvillimit që sjell vetë natyra! Një mosbesim, faqja e pasme e të cilit është besimi i plotë tek arsyeja e kulluar dhe rrjedhojat e saj. Gjithë këta ndërtues francezë, pa dallim, janë bërë si të tërbuar për të fshirë e për të hequr qafe, "si mbeturina", gjithçka është ndërtuar para tyre, si p.sh. Asambletë e Provincave dhe Rendet e Përgjithshme! Nuk kanë faj, sepse janë nga vendi i kopshtarëve allafrënga, që rrafshojnë gjithçka në ngastrat e kopshtit të tyre!

Interesante kjo kritikë e kopshteve allafrënga! Ne bindemi këtu se psikologjia e një populli depërton në çdo gjë që ai bën, se ajo shfaqet në veprimtarinë e tij më të ndryshme. Midis një kopshtari allafrënga e një kopshtari anglez ekzistoka po ai dallim që ekziston midis Kushtetutës së Revolucionit francez dhe Kushtetutës angleze! Kjo e fundit duket si rrëmujë, por prej saj hapen perspektiva befasuese dhe të shkëlqyera (siç e pati vënë re i pari, plot kthjelltësi, Monteskjë). Ndërsa sistemi francez i duket Burkes si rrjedhoja e një bestytinie për të rrafshuar gjithçka e për të ngritur gjëra të reja, së cilës ai i kundërvë mënyrën empirike angleze për të ndryshuar, vetëm duke ruajtur dhe për të ruajtur, vetëm duke ndryshuar, i kundërvë kultin anglez për "institucionet e vjetra".

Forca e Burkes, siç mund ta ketë pikasur lexuesi, qëndron tek mënyra si ai e trajton disa herë të njëjtën temë, duke i dhënë çdo herë ngjyrimet e tjera. Mbi këtë temë të qëndresës ndaj sistemeve të reja dhe të respektit për paragjykimet, në përputhje me sjelljen e natyrës, Burke shkruan edhe një faqe tjetër, ku shkëlqen afshi i tij prej pamfletisti dhe krenaria e tij prej ishullori:

Në sajë të qëndresës sonë këmbëngulëse ndaj gjërave të reja, në sajë të përtesës së ftohtë të karakterit tonë kombëtar, ne mbajmë ende mbi supe damkën e të parëve tanë. Përmes kaq e kaq

stërhollimesh, ne ende nuk kemi humbur atë mënyrë të lartë e fisnike të menduari që ekzistonte në shekullin XIV dhe nuk jemi bërë ende njerëz të egër. Ne nuk jemi as pasuesit e Rusoit dhe as nxënësit e Volterit; idetë e Helvetius-it nuk kanë mbirë dot në këtë truall; predikuesit tanë nuk janë ateistë dhe ligjvënës tanë nuk janë të çmendur. Ne e dimë se nuk kemi bërë ndonjë zbulim dhe besojmë se nuk ka mbetur për t'u zbuluar ndonjë gjë në fushë të moralit apo ndonjë gjë e madhe në fushë të parimeve të qeverisjes dhe të ideve të lirisë, parime dhe idera që ekzistonin shumë kohë para se ne të shihnim dritën e diellit dhe që do të vazhdojnë të ekzistojnë edhe kur ne të na ketë mbuluar dhe kur rrasa e heshtur e varrit do t'ua mbyllë gojën dërdëllitjeve tona të pakuptimita. Ne në Angli nuk jemi zhveshur ende nga shpirti ynë i natyrshëm; ne ndiejmë ende brenda nesh ato ndjenja që i patëm qysh kur lindëm, ato ndjenja që i selitim dhe i duam, sepse janë rojat besnike, janë mbikqyrëset e vazhdueshme të detyrave tona dhe mbështetëset e vërteta të çdo morali fisnik e burror. Ne nuk jemi bërë ende si ata zogjtë e muzeve, të cilëve ua heqin rropullitë për t'i mbushur me kashtë, me leckë dhe copëra të ndyra letrash mbi të drejtat e njeriut.

Ç'përbuzje që shprehin këta rreshta për të gjitha ndryshimet e papritura allafrënga, për *Deklaratën e të Drejtave të Njeriut*, për heqjen e fisnikërisë, të të drejtave të feudalëve, të provincave, të parlamenteve, për shtetëzimin e pasurive të klerit, etj! Me sa krenari Burke u kundërvë atyre konservatorizmin anglez i cili mbështetet tek respektimi i natyrës, pra (po e përsërisim edhe një herë) tek zhvillimi i historisë sipas rrjedhës së saj të natyrshme.

Arsyeja e përgjithshme ose arsyeja politike.

Këtu Burke kthen edhe një herë së prapthi argumentin e kundërshtarëve: arsyes së tyre, ai i kundërvë arsyen e tij. Kjo për

Burken është edhe një formë tjetër e rehabilitimit të paragjykimit. Ne anglezët, shkruan Burke, "kemi frikë t'i lëmë njerëzit të bëjnë tregti e të jetojnë vetëm me aq mend e me aq arsye sa ka secili, sepse dyshojmë se ky kapital i mendjes është i vogël tek çdo individ". Burke nuk e mohon arsyen individuale para së cilës gjunjëzohen filozofët e shekullit XVIII, por ai mendon se ajo është pak e frytshme. E parë më vete, e veçuar, ajo është një kapital i vogël dhe njerëzit mund të bëjnë shumë më tepër dhe më mirë nëse nxjerrin përfitime të gjithë së bashku prej bankës së përgjithshme të të dhënave, prej kapitalit të mendjes së të gjitha kombeve dhe të gjithë shekujve, me fjalë të tjera, prej *paragjykimeve të përgjithshme* të trashëguara nga të parët e tyre. Në një periudhë të dhënë kohe dhe për një komb të dhënë, ekziston një tërësi paragjykimesh, mbi bazën e të cilave ky komb jeton. U vafte mbarë mendimtarëve abstraktë francezë të cilët e urrejnë, e syrgjynosin, e sikterrisin paragjykimin, sepse ky lëndoka ndërregjegen e individit. Anglezët kanë mendjen e tyre:

Shumë nga mendimtarët tanë, në vend që të hedhin poshtë paragjykimet e përgjithshme, përdorin gjithë mendjemprehtësinë e tyre për të zbuluar urtësinë e fshehur që ato përmbajnë. Nëse arrijnë ta bëjnë këtë, dhe duhet thënë se kështu ndodh zakonisht, atëherë ata gjykojnë se është mirë të ruhet paragjykimi së bashku me thelbin e arsyes që ai përmban, sesa të flaket duke e lënë arsyen krejt të zhveshur; sepse ata mendojnë se kur paragjykimi e përfshin arsyen, i jep asaj një shtytje dhe një lloj joshje që e bëjnë arsyen të jetojë në jetë të jetëve.

Pra paragjykimi shihet si një rrobë, si një veshje e një arsyeje të fshehur! Ky rehabilitim tërheqës i paragjykimit do t'i bëjë shumë përshtypje Taine-it, i cili, në veprën e tij *Zanafillat*, përsërit: paragjykimi, "është një lloj arsyeje që injorohet", ashtu si "instinkti është forma e verbër e arsyes". Barrès, një ithtar i Taine-it, përdor figurën aq të njohur: "Ejani të veshim paragjykimet tona, se na mbajnë ngrohtë!".

Aq sa arsyeja e individit është e paefektshme dhe e pavendosur përballë vendimeve të rëndësishme, po aq arsyeja

kolektive, e kristalizuar në paragjykime, është e efektshme dhe e sigurtë. Ajo krijon reflekse, bën që shpirti të epet dhe të veprojë në drejtimin e virtutit, ashtu si ushtrimet e gjata dhe të mira fizike e epin trupin në drejtimin e lëvizjes së dëshiruar: "Paragjykimi shfaqet vetiu, duke i ndihmuar njerëzit të kapërcejnë vështirësitë e jetës; para së gjithash ai i ndihmon ata të ndjekin udhën e urtësisë e të virtutit, të mos bien pre e skepticizmit, dyshimit dhe ngurrimit, të mos ngurrojnë në çastet vendimtare."

Në këtë pikë Taine do t'i bëjë drejtpërsëdrejti jehonë Burkes, kur do të predikojë me forcë se një doktrinë nuk bëhet aktive, nuk shndërrohet në një shtysë për veprim, veçse kur bëhet "e verbër", kur depozitohet në shpirtra në formën e "një besimi të gatshëm, të një zakoni të fituar gjatë jetës, të një prirjeje të vendosur", duke lënë lartësitë e panevojshme të inteligjencës, për të zbritur drejt ultërsirave më të dobishme të vullnetit. Kështu, kjo arsye e përgjithshme, që është fryt i një grumbullimi të vazhdueshëm të përvojave të të vdekurve (*toka dhe të vdekurit* do të thotë Barrès), kjo arsye pra, qëndron përmbi çdo arsye abstrakte, ashtu si motra e madhe qëndron përmbi çdo motër të vogël. Kështu, duke nisur me Burken, do të ndërtohet një nga kolonat më të forta e më të vlefshme që do të mbështesë konceptimin tradicionalist apo konservator të shoqërisë politike.

Libri pati shumë sukses: ai u botua njëmbëdhjetë herë në më pak se dymbëdhjetë muaj; tridhjetëmijë kopje u shitën deri në vdekjen e Burkes, në korrik 1797.

Deri para se të botoheshin *Shënimet* e Burkes, Revolucioni francez kishte ngjallur në Angli njëloj simpatie të përzier me habi, shqetësim e një farë frikë të turbullt. Kryeministri Pitt ishte i pari në mes të burrave të tjerë të Shtetit që kishte llogaritur pasojat që kjo tronditje e madhe do të sillte për Francën, këtë fuqi armike. Ndërkaq, në publik apo edhe privatisht, ai shprehte vetëm ndjenja të favorshme. Mbi të gjitha, qeveria e Luigjit XIV që tani po përmysej nën goditjet e hartuesve të Kushtetutës, i kishte ndihmuar kolonët e Amerikës që të hiqnin qafe kujdestarinë angleze; përse atëherë të shqetësoheshe kaq shumë për të? "Këto ishin gjykime mendjelahta" (thotë lordi Morley) të cilave u dha fund libri i Burkes: "Ai e ndau menjëherë Kombin më dysh: si me një të rënë sëpate, mendimet e kundërta

nxituan të shpreheshin nga të dyja anët". Torët dhe të gjitha fraksionet konservatore që e kishin urreyer sa e sa herë Burken, tani u mbledhën të ngazëlyer rreth flamurit që ai e shpaloste aq hapur. Edhe Xhorxhi III autoritar kërceu përpjetë nga gëzimi: ky është një libër i shkëlqyer që duhet ta lexojë çdo xhentëlmen, i thoshte ai kujtdo. Anglezët frankofilë dhe liberalët përparimtarë që cilësoheshin me përbuzje si "radikalë" apo "demokratë", në sytë e një pjese të popullit u bënë të dyshimtë; turma dogji shtëpinë e Priestley-t, që ishte njëri prej tyre. Megjithatë, miqtë e qortonin Burken: si nuk skuqet nga një sukses i tillë? Si nuk i vjen turp nga këta miq të rinj që i janë qepur pas? Fox nuk e fshihte mospëlqimin e tij; në maj 1791, gjatë një seance dramatike në Dhomën e Komuneve, Burke u nda publikisht prej tij: "Miqësia jonë mori fund."

Në kontinent *Shënimet* u bënë bibla e reaksionit kundërrevolucionar. Katerina e Rusisë, ish mikësja e Volterit dhe e Didëroit, i dërgoi urimet e saj autorit që i shpallte këta "filozofë" si keqbërës publikë. Një ditë ajo i kishte vënë në dukje Didëroit se ai kishte fatin të shkruante mbi letër, "e cila pranonte gjithçka që hidhje mbi të", kurse ajo, si perandoreshë, punonte mbi lëkurën njerëzore që ishte shumë më delikate dhe më e vështirë se letra". Mirëpo, qysh kur u mor Bastija, nuk bëhej më fjalë për "letrën" e padëmshme, por për një punë eksplozive e gërryese mbi lëkurën njerëzore; Katerinës, despotes së ndriçuar, nuk i pëlqente kurrsesi kjo lojë, prandaj Burke u bë për të një lloj mirëbërësi publik. Një delegacion i fisnikëve francezë që kishin emigruar në Belgjikë i shprehu autorit të *Shënimeve*, nëpërmjet të birit, Riçardit, "adhurimin dhe mirënjohjen që kjo vepër kishte ngjallur tek të gjithë francezët që janë të lidhur sinqerisht pas fesë së tyre, mbretit dhe ligjeve të mbretërisë."

Më 28 Janar 1791, në foltoren e Asamblesë Kombëtare, Mirabo, që e kishte njohur Burken në Angli, madje kishte bujtur si mysafir në pronat e tij në Bikonsfild, shprehu keqardhjen "për botimin e këtij libri prej një anëtari të Dhomës së Komuneve, të cilit ia çmonte talentin, por edhe hidhërohej që ishte i detyruar ta radhiste midis mohuesve supersticiozë të arsyes njerëzore". Por Burke, megjithë sulmet e miqve të tij, bëhej më i ngurtë dhe qëndronte i

patundur në urrejtjen e tij gjithnjë e më të egër e më të verbër ndaj Revolucionit¹.

I rrëmbyer dhe idhnak, ai padiste si një Kasandër gjëmat e ardhshme me të cilat ishte mbarsur Revolucioni, duke kërkuar që kundër tij të organizohej një politikë e kordonit sanitar. Ndërkaq ngjarjet po rrokulliseshin ashtu siç i kishte parashikuar ai, duke i dhënë kështu gjithnjë e më shumë të drejtë në sytë e popullit anglez. Pas 10 gushtit 1792 dhe rrëzimit të monarkisë, Luigjiti XVI ia prenë kryet në gijotinë. Në gjithë Anglinë u ngrit po ajo valë zemërimi dhe po ajo ndjenjë hakmarrje me të cilat ishte mbushur zemra e Burkes, qysh prej dy vjetësh. Partia e vigëve e braktisi Fox-in, Pitt i hapi udhë zemërimit të përgjithshëm dhe Anglia u radhit përkrah Evropës, në luftë kundër Francës. Kështu u plotësua dëshira më e zjarrtë e Burkes; gjatë Krishtlindjeve të vitit 1796, disa muaj para se të vdiste, ai priti në Bikonsfild avokatin MacIntosh, i cili si kundërpërgjigje të *Shënimeve* kishte shkruar *Vindiciæ Gallicæ – Mbrojtja e Francës* – dhe i cili vinte tani të pranonte fajin e tij. Përpara avokatit, Burke përsëriti mallkimin e tij për "Revolucionin francez, këtë kërmë (*that putrid car case*), nënën e të gjitha të ligave".

Burke, irlandezi i rrëmbyer që A. Sorel e përcaktonte si njeriun "më ishullor të të trija mbretërive", në veprën e tij të famshme kishte ditur të prekte dhe të paraqiste për mrekulli ndjenjat e thella të anglezëve për Revolucionin francez, këtë dukuri kontinentale të pakuptueshme. Ai ishte bërë zëdhënësi i Anglisë së asaj kohe, e cila kishte ndryshuar shumë qysh prej gjysmë shekulli dhe e cila, veçanërisht nën nxitjen e predikimit të jashtëzakonshëm të Wesley-it, përgjithësisht, ishte bërë fetare. Këtë rrugë kishte ndjekur edhe klasa udhëheqëse e vendit. Në Angli nuk kishte më vend për "idetë angleze", të cilat tashmë ishin bërë "ide franceze" dhe nuk pranoheshin më, përkundrazi, përçmoheshin e përbuzeshin.

Por, po ta shikojmë më gjerë, fakti që Anglia atdheu i Lokut, nxori manualin e parë të filozofisë politike që i kundërvihet filozofisë

së Lokut – filozofi tek e cila mbështetej Revolucionin francez – ky fakt pra nuk duhet të na habitë siç na habiti në fillim. Po të lëmë mënjanë zellin e tepruar dhe ngjyrat e ndezura, këto *Shënime* të Burkes të shkruara më 1790, që përbëjnë një kthesë shumë të rëndësishme në historinë e letërsisë politike, në të vërtetë janë një produkt i mirëfilltë britanik. Në sajë të këtyre *Shënimeve* tashmë ekziston një arsenal i shkëlqyer ku do të marrin armët e tyre të gjithë armiqtë e *Frymës së shekullit XVIII* – të kësaj Fryme kundërhistorike, abstrakte, racionaliste dhe individualiste.

1) Shih Tokëvili mbi Burken, *L'Ancien. Regime et la Revolution*, Paris, Gallimard, 1953, vëll.II, kap.2, f.338; ajo që Burke e sheh qartë dhe ajo çka i shpëton ("ai mbetet si i varrosur në botën e vjetër dhe në shtresën angleze të kësaj bote"), shih gjithashtu vëll.1, f. 94-96.

KAPITULLI I DYTË

“FJALIME KOMBIT GJERMAN”

FICHTE

1807 - 1808

“Fichte është babai i kombit gjerman, biri i Revolucionit dhe i Napoleonit”

Bertrand de Jouvenel

Humbja e pavarësisë së një kombi, e bën të pamundur që ky komb të ndërhyjë në rrjedhën e ngjarjeve të historisë për t'i orientuar ato sipas dëshirës së vet. Derisa ky komb të mos ketë dalë nga kjo gjendje, nuk mund të vendosë dot as për veten dhe as për kohën e tij, sepse zot i fateve të këtij kombi do të jetë fuqia e huaj që e ka nënshtuar; që nga ky çast, ky komb nuk ka një histori të tijën... Ai del nga kjo gjendje, vetëm nëse lind një brez i ri, formimi i të cilit, do të shënonte zanafillën e një epoke të re për këtë komb, të një epoke që ai do ta mbushte me zhvillimin e vet të veçantë. Por, përderisa kombi në fjalë t'i jetë nënshtuar një fuqie të huaj, brezi i ri

duhet t'i shpëtojë vëmendjes së kësaj fuqie e të mos nxisë kurrsesi xhelozinë e saj; madje...

Kush flet kështu, në amfiteatrin e madh të Aleksandrisë në Berlin, ditën e dielë, më 13 dhjetor 1807, kur janë mbushur plot një vit e dy muaj nga mynxyra e Jenës? Është një burrë rreth të dyzetepastave, i fortë, shulak, me tipare energjike dhe vështrim të rreptë depërtues. Flet pa art, por gjithë afsh: mund të thuash se është një përrua, një stuhi. Ky burrë quhet Johann Gottlieb Fichte. Profesor i filozofisë dhe nxënës i pavarur i Kantit, ai është sa i shquar, aq edhe i përfolur për idetë e tij. Karakterit të tij këmbëngulës, ia kanë frikën...

Idetë dhe karakteri i tij, i kishin shkaktuar jo pak zhgënjime në jetë. Më 1799, kishte humbur vendin e punës në katedrën e Universitetit të Jenës dhe i ishte dashur të vendosej në Berlin. I mbetur pa punë dhe pa para, por plot energji dhe shpresë, ai shikonte tek këto vështirësi vetëm pengesat e para në udhën që i kishte caktuar vetes dhe prandaj e pranonte sfidën. “Cili është ai burrë, të cilit t'i jetë dëgjuar shumë fjala nga bashkëqytetarët e tij dhe të ketë pasur një fat të ndryshëm nga imi? Nuk dyshoj se, në më pak se dhjetë vjet, do të meritoj nderimin e popullit gjerman”, thoshte ai, në korrik 1799. Më 1805, qeveria prusiane i dha një vend pune në universitetin e Erlangenit. Ndërkaq, shpërtheu lufta midis Napoleonit dhe Prusisë. Brenda disa javësh, kjo luftë përfundon me humbjen më totale që ndonjë popull ka pësuar ndonjëherë.

Atëherë Fichte (Fihte) i shmanget pushtimit francez, duke hequr dorë nga katedra e universitetit të Erlangenit dhe duke shkuar në Koenigsberg. Në Koenigsberg studion Makiavelin. Tashmë është në moshë të pjekur për të lexuar *Princin* dhe *Fjalimet*; për të pranuar se e drejta në marrëdhëniet ndërkombëtare qëndron gjithmonë në anën e më të fortit (a nuk është kuptimplotë shembulli i Prusisë së dërrmuar?); për të pranuar se arsyeja shtetërore qëndron përmbi të gjitha arsyet e tjera dhe se qëllimi, d.m.th. shpëtimi publik, çlirimi i atdheut nga pushtimi i huaj, e përligj mjetin. Ku humbi ajo dëshirë e madhe humanitare prej “kozmpoliti të përsosur” që kishte pasur ky adhurues i flaktë i francezëve dhe i Revolucionit të tyre të madh? Më 1804, ai shpall hapur se, në çdo epokë, atdheu i një të krishteri

evropian me të vërtetë të qytetëruar, duhej të ishte ai Shtet evropian që, në atë çast, ishte më i qytetëruar se të tjerët (me këtë kishte parasysh Francën); se njeriu inteligjent nuk sprapset nga ndryshimet e papritura të Shteteve, por kthehet medoemos andej nga shkëlqen drita dhe se kështu, me të tilla mendime prej kozmopoliti, ky njeri mund të vëzhgojë i qetë katastrofat e historisë. Ndërsa tani Fichte është bërë i pandjeshëm ndaj ideve të mëparshme, tani është mbushur plot afsh atdhetar, i cili nuk e lë të prehet, ashtu si edhe koncepti i tij filozofik e bën të mos e ndajë fjalën nga vepra.

Nga dashuria e madhe për të shoqen, e cila kishte mbetur në Berlin, në fund të gushtit 1807, Fichte kthehet në kryeqytetin e pushtuar të Prusisë. Në këtë kohë është plotësisht i përgatitur për luftën atdhetare. Siç vëren plot mprehtësi L. Levy-Bruhl, si një filozof i ndershëm dhe me ndërgjegje të qetë, Fichte përpiqet t'u provojë të tjerëve si dhe vetes së tij se kjo etapë e tanishme e jetës, gjatë së cilës predikon atdhetarizmin në vend të kozmopolitizmit, është një etapë e nevojshme. Si mund të mos e pranosh këtë "këmbim vendesh" që ka ndodhur në mendjen e tij? Njerëzimi ka kaluar në plan të dytë, kurse atdheu gjerman në plan të parë. "Etja" e Fichtes ka ndryshuar objekt.

Do të ishte gabim të mendohej se mjaftonte vetëm fakti i ardhjes së filozofit në Berlin, që rreth tij të grumbullohej një grupim i fuqishëm intelektualësh, që prisnin me padurim sinjalin për qëndresën atdhetare. Prestigji ushtarak dhe vetjak i Napoleonit, kishte fshirë nga mendjet e shumë gjermanëve të mundur çdo ndjenjë krenarie kombëtare. Përse ky Fichte fodull përzihej atje ku s'i takonte, duke mbajtur ca fjalime të pavolitshme, që ua prishnin festat lajkatarëve që i krihnin bishtin pushtuesit! Ai po dilte përsëri në ballë, duke ngjallur cmirën e profesorëve të universitetit. Çfarë i duhej Fichtes që përzihej në këto punë? Përse pikërisht ai? Duke i ndierë këto kundërshtime, Fichte përgjigjej qetësisht: "A nuk kishte të drejtë të vepronte kështu secili prej atyre mijëra e mijëra shkrimtarëve gjermanë? Megjithatë, asnjeri prej tyre nuk kishte vepruar. Mos vallë unë qenkam ai dikushi që mund të ngrihet përmbi turmën? Përgjigja ime është e thjeshtë: secili ka pasur të drejtë ta bëjë këtë, por e bëra unë, sepse askush përpara meje nuk doli që ta bëjë... Në çdo gjë do të ketë gjithmonë një të parë, i cili mund të jetë kushdo."

Nga ana tjetër, miqtë e Fichtes shqetësoheshin për fatin e tij. Ata i trembeshin një reagimi të vrazhdë të pushtuesit. Atë dimër të viteve 1807-1808, gjatë të cilit u mbajtën *Fjalimet*, regjimentet franceze kalonin çdo të dielë nën dritaret e Akademisë dhe zhurma e trompetave të tyre, nganjëherë e mbyste zërin e autorit. Kishte shumë mundësi që në auditor të depërtonin spiunë. Napoleoni nuk ishte nga ata tipa që bënin shaka: në Nuremberg, librashitësin Palm e kishin pushkatuar se kishte shpërndarë fletushka kundër francezëve. Fichte e dinte këtë e megjithatë thoshte: "unë bëj atë që besoj se është detyra ime."

Por shqetësimi që i kotë. Autoritetet pushtuese nuk i kushtuan ndonjë vëmendje këtyre fjalimeve, të cilat gazeta *Moniteur de l'Empire français* i cilësonte me shpërfillje si "*leksione publike për përmirësimin e edukimit*", të mbajtura në Berlin nga një profesor i shquar gjerman".

* * *

Por, në fakt, ky cilësim ishte i saktë. Tema kryesore e *Fjalimeve* ishte edukimi. "Brezi i ri", i paralajmëruar prej Fichtes që në krye të *Fjalimit* të parë, ky brez prej të cilit do të vinte shpëtimi i kombit gjerman, do të lindte nga një shndërrim rrënjësor i sistemit të atëhershëm të edukimit. "Ne kemi humbur gjithçka, thotë Fichte, por na mbetet edukimi."

Ky do të jetë një edukim i ri, i cili – sipas skemës së filozofisë idealiste të Fichtes, – do të çlirojë "Idenë", realitetin e njëmendët, "tokën e premtuar të njerëzimit"; i cili, përmes kthjelltësisë në të gjykuar, do të sigurojë pastërtinë e vullnetit; i cili do të largojë egoizmin, burimin e të gjitha fatkeqësive të Gjermanisë. Sepse sipas Fichtes, arsimi i vjetër është krejtësisht i pavlerë. Ai i drejtohet vetëm kujtesës së nxënësve; ai mund ta pajisë këtë kujtesë

me disa fjalë, me disa shprehje të mësuara përmendësh, ai mund të mbushë përfytyrimin e ftohtë e të pandjeshëm me disa figura të rregullta e të zbehta, por nuk arrin kurrë të përshkruajë rendin moral të botës me atë afsh që nevojitet për të zgjuar tek nxënësit dashurinë e zjarrtë për këtë rend

moral e mallin për të, pra atë emocion të thellë, para të cilit egoizmi zhduket, ashtu siç i zhduk shkulli i erës gjethet e thara të vjeshtës. Për rrjedhojë, ky edukim nuk arrin të depërtojë asnjëherë deri në rrënjët e vërteta të jetës psikike e fizike të nxënësit. Këto rrënjë, duke mos i përfillur askush... kanë mbirë shkel e shko.

Edukimi i vjetër, arrinte të ngulitej tek fëmijët vetëm nëpërmjet shpresës për të pasur rezultate materiale, apo frikës se nuk do t'i kishin ato. Me një fjalë, ai nuk ka qenë asnjëherë dhe nuk mund të ishte "arti i formimit të njerëzve". Për më tepër, ai i jepej vetëm një pakicë fare të vogël njerëzish, të cilët kështu bënin pjesë në atë që quhej *klasë e mësuar*.

Kurse edukimi i ri do t'i drejtohet shumicës, *gjithë popullit*. Megjithatë ai nuk do të jetë një edukim "popullor", por "kombëtar". Ai do të jetë arti i formimit të njerëzve. Edukimi do të depërtojë deri në rrënjët e vërteta të jetës psikike e fizike të njeriut. Ai nuk do ta bëjë kulturën një pasuri të çfarëdoshme, që qëndron jashtë njeriut, por një element përbërës të tij. Ai me të vërtetë do të zhvillojë tek nxënësit shpirtin krijues, së bashku me aftësitë trupore dhe dashurinë për punët fizike. Do të krijojë tek nxënësi një vullnet, të cilit mund t'i besohet plotësisht; nxënësi do ta gjejë kënaqësinë e jetës tek e vërteta dhe e mira. Ky edukim do t'i japë atij kuptimin e vërtetë të fesë duke e mësuar "që ta vështrojë dhe ta respektojë jetën e tij shpirtërore si dhe jetën shpirtërore të tjetrit, si një hallkë të amshuar në zinxhirin e zbulimit të jetës hyjnore". Të gjitha këto nocione fetare, morale, intelektuale, jo vetëm që s'do të mbeten "të ftohta dhe të vdekura", por do të gjejnë në çdo çast shprehjen e tyre tek jeta e përditshme e nxënësit. Secila prej njohurive që ai ka marrë, do të gjallërohet, sapo jeta "të ketë nevojë për të".

Mirëpo, arritja e këtyre rezultateve kërkon të potësohen disa kushte të caktuara. Kushti më i domosdoshëm është që fëmijët të formojnë një bashkësi më vete, krejtësisht autonome, që nuk do të jetë në kontakt me shoqërinë e të rriturve, e cila është e korruptuar nga egoizmi. Sigurisht, mësuesit e tyre do të jetojnë së bashku me ta, por prindërit duhet të jenë të veçuar prej fëmijëve. Edukimi do të jetë i përbashkët

për të dy sekset. Pikërisht në gjirin e kësaj bashkësie të zvogëluar dhe të veçuar me xheloz, fëmijët do të shndërrohen në njerëz, në trurin e të cilëve do të ngjizet vetvetiu figura e rendit shoqëror të bashkësisë.

Kush tjetër, përveç Shtetit, mund të vërë në jetë një plan të tillë të ri të edukimit "aktiv" – plan që Fihte e lidh me emrin e pedagogut të famshëm zviceran Pestalozzi, i cili, nga ana e vet, kishte qenë nën ndikimin e *Emilit* të Rusoit? Shteti është i nevojshëm për t'i bërë ballë rezistencës së prindërve; Shteti duhet të ushtrojë shtrengesë, të paktën për të edukuar brezin e parë sepse, më pas, kur edukimi i ri do të fillojë të japë frytet e para, nuk do të ketë më rezistencë. Këtë punë duhet ta bëjë Shteti sepse, për të përballur shpenzimet e nevojshme, duhen burime të mëdha financiare. Por a mund të ketë investim më të leverdisshëm se ky? Shteti do të fitojë breza të tërë të mësuar me dashurinë për kolektivin, për punën, për disiplinën morale, kështu që shpenzimet që do të bëjë në fillim do t'i nxjerrë "qindrafish" më pas.

* * *

Tekefundit, autoritetet franceze kishin pasur të drejtë që s'i morën aq seriozisht këto ëndërrime pedagogjike të cilat mund të duken simpatike, do të mendonte lexuesi ynë. Të gjithë filozofët, qysh prej Platonit, kanë ëndërruar për gjëra të tilla. Përse të shqetësoheshin administratorët e politikanët francezë?

Mirëpo, që në rreshtat e parë të *Fjalimit* të katërt, (*Fjalimi* i dytë dhe i tretë i kushtoheshin paraqitjes së edukimit të ri, temë që do të trajtohej e plotësohej edhe në *Fjalimet* e tjera), ndodh një *coup de théâtre*, një bashkim i papritur i dy rrymave, i rrymës pedagogjike dhe i asaj nacionaliste. Pedagogjia më sistematike i bashkëngjitet dhe e zmadhon nacionalizmin më përjashtues, nacionalizëm që fshihet keq nën vallon filozofike të një atdhetari të lënduar. Duke lexuar këta rreshta kuptojmë se "këtë kulturë", këtë edukim të ri, qenka i aftë ta marrë vetëm gjermani, "gjermani i konsideruar në vetvete dhe për vetveten", "në dallim nga të gjitha kombet e tjera evropiane", dhe qenka kështu, për shkak të një karakteri themelor misterioz që ky paska!

Ja si është ky karakter themelor: gjermani i mbetur në

vendndodhjen primitive të fiseve gjermanike të cilat pushtuan Evropën e romanizuar, ruajti *gjuhën e vet*. Ruajti *gjuhën e vet*, d.m.th. se ruajti diçka parësore, diçka primitive dhe vetjake, e cila, "qysh nga tingulli i parë i lëshuar, nuk ka pushuar së rrjedhuri prej jetës me të vërtetë të përbashkët, pa pranuar as edhe një element të çfarëdoshëm që të mos ishte shprehja e një ideje vetjake të popullit dhe të mos ndërthurej në mënyrë shumë harmonike me të gjitha idetë e tjera të kombit". Në kundërshtim me gjermanët, fiset e tjera gjermanike që u vendosën në Francë, Itali, Spanjë e gjetkë adoptuan *gjuhë të reja*, me zanafillë latine. Ato pa dyshim që i modifikuan këto *gjuhë*, pak e nga pak, sipas mënyrës së tyre, por këto *gjuhë të reja* ishin si diçka e huaj. Këto *gjuhë neo-latine* jetonin vetëm në sipërfaqe, sepse në themel ato ishin të vdekura; "duke pranuar sferën e re të ideve dhe duke u shkëputur nga sfera e vjetër", këto fise gjermanike u shkëputën nga rrënjët e tyre gjallëruese. Po të flasim hapur, popujt që i flasin sot këto *gjuhë* nuk kanë më "gjuhë të tyre amtare". Pra gjithë ndryshimi midis gjermanit dhe të tjerëve qëndron pikërisht tek kjo kundërshti: "*jeta* nga njëra anë dhe *vdekja* nga ana tjetër". Nuk bëhet fjalë të krahasosh vlerën e brendshme të *gjuhës gjermane* me atë të *gjuhëve të tjera*, por të krahasosh pikërisht, jetën me vdekjen: a mund të krahasohet vallë *jeta* me vdekjen? "Sepse e para fiton pafundësisht mbi të dytën".

Aq e vërtetë është kjo, saqë gjermani, vetëm nga fakti se flet një *gjuhë* me të vërtetë të gjallë, mund ta kuptojë më mirë latinishten, këtë *gjuhë të vdekur* (por, *gjuhë mëmë*), sesa mund ta kuptojë atë neolatinin, i burgosur siç është në *gjuhën e tij* pa rrënjë! Duke zotëruar latinishten më me themel, ai do të mund të zotërojë një *gjuhë neo-latine* më mirë se vetë folësi i kësaj *gjuhe*. "Për rrjedhojë, gjermani, nëse do të dijë t'i shfrytëzojë këto përparësi, do të sundojë gjithmonë mbi të huajin dhe do ta kuptojë atë në mënyrë të përsosur, madje më mirë se ç'e kupton i huaji veten e vet".

Ç'pohime të jashtëzakonshme! Ç'sfidë shpirtërore, e lëshuar si një "kompensim" prej një të munduri qesharak, mbi një fitimtar prestigjioz – do të thonin psikoanalistët, - një sfidë arrogante, por tronditëse, së cilës nuk i mungon një lloj madhështie. Ch. Maurras bën këtë koment të vrazhdë dhe adhures: "Kritika është e bukur në milfein dhe verbërinë e saj të vullnetshme. Ç'përbuzje për *gjuhët latine*! Ç'urrejtje e thellë për shpirtin latin! Çfarë force për të shenjuar

shpirtin e dy racave! Njëra është vdekja, kurse tjetra jeta."

Ja se çfarë qenka ky "karakter themelor" misterioz! Sipas Fihtes rrjedhojat e tij janë të panumërta e ai i studion e qëmton ato, prej *Fjalimit* të pestë deri në të tetin. Në këtë punë, Fihte frymëzohet pareshtur nga Herderi, i cili, ndonëse besonte se ishte mendimtari më kozmopolit i gjysmës së dytë të shekullit XVIII, kishte arritur të përcaktonte të gjitha tiparet e një gjermani, banor të një Gjermanie ideale, që kishte një mision të madh historik për të kryer.

"Tek populli gjerman, që ka një *gjuhë të gjallë*, kultura intelektuale depërton në të gjitha indet e jetës; tek popujt e tjerë jo gjermanë, kultura e shpirtit dhe e jetës janë krejtësisht të ndara nga njëra-tjetra. Si rrjedhojë e të njëjtit parim, populli gjerman e merr shumë seriozisht gjithçka që ka të bëjë me kulturën e shpirtit, kurse për popujt e tjerë kjo s'është gjë tjetër veçse një zbatimje sipërore. Gjermani ka shpirt dhe karakter, kurse të tjerët kanë vetëm shpirt. Gjermani është i zellshëm dhe i vjen ndoresh për çdo gjë, ai "i hyn çdo lloj pune", kurse të tjerët jepen pas natyrës së tyre të gëzueshme".

Si përmbledhje mund të themi se gjeniu i huaj përhap lule nëpër shtigjet e rrahura të lashtësisë dhe end një pëlhurë të bukur për urtësinë e jetës, që ai e merr lehtësisht për filozofi; shpirti gjerman, përkundrazi, hap miniera të reja; ai bën që drita të depërtojë nëpër hone dhe hedh atje masa shumë të mëdha mendimi, të cilat do t'u shërbejnë brezave të ardhshëm në punën e tyre ndërtuese. Gjeniu i huaj është silfi i dashur..., bleta punëtore dhe e shkathët që bën mjaltë... Por shpirti gjerman do të jetë shqiponja, që me krahë të fortë ngre trupin e saj të rëndë dhe me një fluturim të fuqishëm e të stërvitur prej kohësh, ngjitet gjithnjë e më lart për t'iu afruar diellit, kundrimi i të cilit e magjeps.

Për rrjedhojë, Fihte ngrihet gjithë zemërim kundër ksenomanisë së bashkatdhetarëve të tij, kundër kësaj manie absurde që i shtyn të imitojnë të huajin, neolatinin; që i shtyn të adhurojnë letërsinë franceze nën vjegën se kjo qenka një letërsi "e shquar" (Fihte nuk e përmend me emër, por kjo kuptohet lehtë). Kjo është një letërsi e

vdekur, plot lule artificiale, që e arrijnë vetëm klasat e mësuara.

Këtu kemi dhe një rrjedhojë tjetër të "karakterit themelor" të gjermanit. Tek populli gjerman, pjesa më e madhe e kombit është e prirur për kulturë. Tek popujt e tjerë ka gjithmonë një "çatma ndarëse të padepërtueshme" midis klasave të mësuara dhe popullit; për këto klasa populli është vetëm një vegël e verbër, në shërbim të krenarisë dhe epërsisë së tyre.

Po ashtu, *disa* rrjedhoja të tjera: "Në jetën e kësaj bote vetëm populli gjerman ka mundur të mbajë një shpirt seriozisht dhe realisht fetar": prandaj veprimi i fundit i madh i kryer nga gjermanët ka qenë Reforma e Luterit, "këtij gjermani të shkëlqyer". Luteri iu drejtua të gjithëve, gjithë kombit gjerman. Ashtu siç përhapet zjarri në një fitor baruti, ashtu u përhap në gjithë popullin gjerman shqetësimi për shpëtimin e shpirtit. Gjithashtu, vetëm populli gjerman ka ditur të pajtojë fenë me filozofinë, që gjetiu trajtohen si motra armike (shih Lejbnicin). Më kot të huajt i kanë hyrë punës për ndërtimin e Shtetit të përsosur, të Shtetit racional, problem i trajtuar qysh nga koha e Platonit. Atyre u është dashur të heqin dorë nga kjo punë, sepse "Shteti racional kursesi nuk mund të ndërtohet artificialisht, me çdo lloj lënde; sepse për këtë lloj Shteti, duhet mësuar dhe edukuar populli. Shtetin e përsosur mund ta krijojë vetëm ai komb, i cili do të arrijë të zgjidhë në praktikë problemin e edukimit të njeriut të përsosur". Përderisa në kohët moderne ka qenë gjithmonë populli gjerman ai që ka realizuar përparimet e kulturës, përderisa gjithmonë ka pasur një lidhje të ngushtë midis kombit gjerman dhe përparimeve të racës njerëzore, a nuk i takon këtij kombi detyra e realizimit të edukimit të ri, prej të cilit në fund të fundit varet gjithçka? "Pasi të rregullohet kjo çështje, të gjitha çështjet e tjera të njerëzimit do të duken si lojëra fëmijësh."

Por, *karakteri themelor* nuk i ka shterur ende të gjitha virtytet e tij dhe filozofia e Fihthe, e zbatuar në politikë, nuk i ka shterur ende të gjitha mundësitë e saj të mëdha.

Po të flasim shkurt, karakteri themelor i gjermanit reduktohet në faktin se ajo pjesë e kombit gjerman, e cila nuk u nda prej trungut primitiv siç ngjau me fiset e tjera gjermanike, përbën "një racë primitive, një *popull* që, në dallim nga ato fise, ka të drejtë të vetëshpallet *popull i mirëfilltë*". Fihthe vëren se *deutsch*, gjerman, fjalë për fjalë do të thotë "vulgar ose popullor". Por, ngre zërin ai në krye të *Fjalimit* të tetë -

(me titull: *Populli në kuptimin më të lartë të kësaj fjale. Atdhetaria*) -, është mëse e qartë se vetëm gjermani, d.m.th. gjermani *primitiv*, ai që nuk është aspak i ngurosor nga dogmat arbitrare, vetëm ai ka me të vërtetë një atdhe, "sepse vetëm ai është i aftë të ndiejë për kombin e tij një dashuri të vërtetë, që përputhet me arsyen". Kjo dashuri quhet atdhetari: Gjermani, përmes një përparimi të pandërprerë, dëshiron të realizojë "në këtë botë lulëzimin gjithnjë e më të përsosur, gjithnjë e më harmonik të parimit të amshuar e hyjnor." Prandaj ai duhet ta zotërojë vetë Shtetin. Shteti nuk është diçka primitive që ka ndonjë qëllim në vetvete. Shteti s'është gjë tjetër veçse një mjet që shërben për realizimin e gjithçkaje që përmendëm. Gjermanëve u është neveritur gjithmonë një organizim "thjesht mekanik" i Shtetit (pa dyshim Fihthe mendon kështu për Shtetin francez, të organizuar nga Napoleoni, dhe jo për Shtetin e Frederikut II).

E tillë është atdhetaria gjermane, "e vërtetë dhe e gjithëfuqishme"; ajo duhet të pengojë kombin gjerman të gëlltitet dhe aspiratat e tij më fisnike, të gjymtohen prej ndonjë pushtuesi. Me anë të edukimit, le të mbjellim atdhetarinë që e kishte mbuluar egoizmi i kobshëm, le ta ngulitim atë në mënyrë të thellë e të qëndrueshme në të gjithë shpirtin, duke e vështruar popullin tonë si një popull të përjetshëm dhe ju vetë si qytetarë të përjetësisë sonë, këtë dëshiron t'u thotë Fihthe dëgjuesve të tij.

Kujt i drejtohet Fihthe në të vërtetë? Ai u drejtohet drejtpërdrejt të pranishmëve në sallën e Akademisë së Berlinit. Por në të vërtetë - dhe Fihthe e përsërit shpesh, - ai i drejtohet *gjithë* kombit gjerman, "deri në skutat më të largëta ku flitet gjermanisht", i drejtohet *të gjithë* gjermanëve, pa dallim kaste dhe Shteti, "pa kurrfarë dallimi". "Unë nuk i përfill, madje i hedh poshtë dallimet dhe ndarjet që, prej shekujsh, kanë sjellë ngjarje të kobshme në gjirin e kombit tonë." Edukimi i ri do të ketë për qëllim që prej të gjithë gjermanëve, pa përjashtim, të krijojë një kolektiv të vetëm, anëtarët e ndryshëm të të cilit të frymëzohen e të gjallërohen nga i njëjti interes". Duke e mbyllur një nga *Fjalimet* e tij me përmendjen e një profeti çifut, i cili me urdhër të Perëndisë u kthente jetën eshtrave të shprishura e të thara, Fihthe e përdor këtë figurë për të bërë një thirrje drithëruese për unitetin gjerman, të shqyer e të shprishur njëlloj si këto eshtra. Duke ngritur zërin, ai thotë: "Fryma gjallëruese e botës së shpirtit, ende nuk ka

reshtur. Ajo do të përfshijë edhe eshtrat e trupit tonë kombëtar, të cilave, duke i gjallëruar e përtërirë, do t'u japë një ekzistencë të re, shumë më të lartë".

* * *

Sigurisht, autoritetet pushtuese tregoheshin dritëshkurtra. Fjalimet pedagogjike "të profesorit të shquar gjerman" ishin tepër të rrezikshme. Autoritetet prusiane nuk e fshihnin këtë. Duke i frikësuar reagimeve franceze, që siç e pamë munguan, censura prusiane më se njëherë ngurroi t'u jepte lejen e botimit këtyre Fjalimeve të bujshme. Më në fund, *Fjalimet* e Fichtes e morën lejen e censurës pasi në to nuk përmendej fjala "franceze", ndonëse kuptohej që sulmohej pikërisht gjuha, letërsia dhe poezia franceze.

Madje, censorët prusianë sajuan dhe zhdukjen e origjinalit të *Fjalimit* të trembëdhjetë, i cili "humbi rastësisht, pasi i ishte dhënë leja e shtypjes". Ashtu si *Fjalimi* i dymbëdhjetë edhe ky *Fjalim* i trembëdhjetë trajtonte një temë në dukje të parrezikshme: "Cilat janë mjetet me anë të të cilave do të ruheni derisa të realizojmë qëllimin tonë kryesor" – formimin e një brezi të ri nëpërmjet një edukimi të ri. Tema e trajtuar jepte shkas për tallje therrëse kundër lajkatarëve gjermanë të Napoleonit, "gjeniut të madh që sipas tyre paska drejtuar punët e njerëzve, si edhe kundër vetë Napoleonit: po të ishte "me të vërtetë i madh", ai nuk do të pranonte t'i ngjiteshin epitete, gjykimi për të cilat u takonte brezave të ardhshëm. Në këtë *Fjalim* të trembëdhjetë mund të lexohej edhe një pretendencë e ashpër kundër idesë së monarkisë së përbotshme – që sipas këtyre lajkatarëve do të vendoste Napoleoni, "Zoti i Botës". Kjo ide është "një fantazëm e urryer dhe absurde", thotë Fichte, e padenjë për karakterin e "qëndrueshëm dhe serioz" të gjermanëve!

Lajka kalemxhinjsh të cilët, për të na ngushëlluar për fatkeqësitë tona, duan të na bëjnë të besojmë se edhe ne do të jemi shtetas të kësaj monarkie të përbotshme që po krijohet. A do t'i zëmë besë pohimeve të tyre se paska dalë një individ i cili paska vendosur të mbrujë në një brumë të butë gjithçka njerëzore, për ta derdhur më pas në një kallëp

të çfarëdoshëm? Si mund të shfaqet në kohën tonë një vrazhdësi kaq e përbindshme dhe një sfidë e tillë ndaj gjithë racës njerëzore?

Fjalimi i katërbëdhjetë dhe i fundit, apo "Konkluzionet", ku thirrja për luftë shpirtërore tingëllon nganjëherë si thirrje për të kapur armët, - ndonëse Fihte thoshte se kjo s'ishte e vërtetë - i hapi jo pak telashe censurës prusiane, e cila kërkoi të bëheshin disa ndryshime.

Këto konkluzione janë shumë të bukura. Oratori u drejtohet me radhë të rinjve, pleqve, biznesmenëve, mendimtarëve, dijetarëve dhe letrarëve "që ende janë të denjë për këtë emër"; princërve gjermanë – që kanë pasur edhe ata përgjegjësinë e tyre "në përgatitjen e fatkeqësive" që i kanë goditur ata dhe popujt e tyre (siç thotë me rreptësi Fihte); më në fund u drejtohet gjermanëve: "ju të gjithë, o gjermanë... të çdo pozite shoqërore qofshil!" Ai thërret në ndihmë të parët e tyre që iu kundërvunë përpjekjeve të Romës për krijimin e monarkisë së përbotshme "dhe që me gjakun e tyre vulosën pavarësinë e maleve, të fushave dhe të lumenjve që tani janë shkelur nga çizmja e huaj". Ai përzien me zërin e tyre edhe atë të stërgjyshërve të mëvonshëm, të cilët në kohën e Reformës u hodhën në luftën e shenjtë për lirinë e fesë dhe të ndërgjegjes. Ai e bën të flasë edhe brezin e ardhshëm të gjermanëve, atë që do të lindë nga gjermanët që dëgjojnë tani *Fjalimet* e tij: "Mos na shtrëngoni të skuqemi për origjinën tonë shumë të ulët, barbare e servile". Madje, shumë më tepër se kaq, ngre zërin ai, "vetë Perëndia, vetë plani hyjnor që shpuri në krijimin e racës njerëzore dhe që nuk ekziston veçse për t'u kuptuar dhe zbatuar prej njerëzve, ju përgjërohen që të shpëtoni nderin dhe ekzistencën tuaj". Si do të mund të bëhet kjo? Duke vepruar në mënyrë të tillë që shpirti gjerman të ngrihet e të qëndrojë më këmbë përballë të huajve:

Zgjedhja është në dorën tuaj. A doni të jeni një pikë fundore, përfaqësuesit e fundmë të një race të përbuzshme dhe të përbuzur pa masë nga brezat e ardhshëm? Apo të jeni një pikë nistore, fillimi i një epoke të re, shkëlqimi i së cilës do t'i tejkalojë edhe ëndrrat më të guximshme...? Mendoni për një çast

se jeni të fundit që mund të shkaktoni këtë shndërrim madhështor... E quaj të domosdoshme t'jua përsëris deri në çastin e fundit: shpëtimi juaj është në dorën tuaj. Shiun, vesën, vitet bujqësore të mbara ose jo, mund të na i sjellë një forcë e panjohur që nuk varet prej nesh; por ekzistenca krejt e veçantë e njerëzve, gjithë gjendja e racës njerëzore, varet vetëm prej tyre... Njerëzit bëhen lojërat e kësaj fuqie të fshehur vetëm nëse janë të verbër dhe të paditur; por u përket atyre që të bëhen zotër të vetes, që të mos jenë as të verbër, as të paditur.

Pak më sipër folëm për "vellon filozofike" me të cilën Fihte zbukuronte shpesh idhujtarinë e tij të re për Gjermaninë. Gjermania – atdheu i vetëm i vërtetë i popullit gjerman, populli i vetëm në kuptimin më të lartë të kësaj fjale! Folëm edhe për atë "këmbim vendesh" që ndodhi në mendjen e filozofit, ku në plan të parë kaloi shpëtimi i atdheut gjerman, kurse njerëzimi kaloi në plan të dytë. Rreshtat e fundit të konkluzioneve ilustrojnë më së miri këtë gjendje të re të mendimit të Fihtes, të shfaqur qysh nga koha e Jenës, këtë formë të re dhe krejtësisht gjermane të një *universalizmi* prej të cilit, për shkak të formimit të tij filozofik, Fihte nuk mund të hiqte dorë.

Tani e tutje *vetëm* Gjermania dhe jo më çdo lloj Shteti, dhe mbi të gjitha jo më Franca, i ka cilësitë e nevojshme për të zhvilluar njerëzimin, për të qenë midis popujve, ashtu siç duhet të jetë midis njerëzve filozofi i vërtetë, dijetari i vërtetë, d.m.th. ai që krijon të vërtetat më të mëdha dhe që me anë të predikimeve i bën ato të kuptueshme për të gjithë. Në qoftë se Gjermania zhduket, atëherë njerëzimi është i humbur! Cili do të ishte ai gjerman që duke dëgjuar Fihten atë të dielë dimri në Berlin, nuk do të ngazëllehej nga fjalët e mëposhtme:

Nëse ka ndonjë grimcë të vërtete në këto që thashë, kjo e vërtetë jeni ju, ju që midis gjithë popujve modernë zotëroni më qartë farën e përsosmërisë njerëzore, ju që ju takon *vendi i nderit në zhvillimin e njerëzimit*. Nëse ju do të ndryshonit natyrën tuaj, gjithë raca njerëzore do të humbiste shpresën se do

të shpëtonte një ditë nga të këqijat e mëdha që e kanë zënë. Mos e ngushëlloni veten duke u përkundur me shpresën mashtruese... se me zhdukjen e këtij qytetërimi, do të vijë një qytetërim i ri që do të lindë përmbi gërmadhat e të parit... Nuk do të ketë më lindje: nëse ju fundoseni, atëherë së bashku me ju do të fundoset gjithë njerëzimi, pa pasur ndonjë shpresë se do të rimëkëmbet në të ardhmen. Këtë doja t'ju rekomandoja në përfundim të këtyre fjalimeve. Dhe përmes jush, si përfaqësues të kombit që jeni, këtë rekomandim ia drejtoj *gjithë kombit gjerman*.

* * *

Mirëpo shumica e dëgjuesve të Fihtes, nuk u ngazëllën aspak! Thirrjes së tij drithëruese "publiku iu përgjigj me heshtje" (X. Léon). Me sa duket publikun e kishin përgatitur kundër Fihtes. Një predikim i tillë i rrëmbyer nuk mund të mos i dukej i pavend ca gjermanëve që i ishin nënshtruar disfatës dhe i joshte pushtuesi. Për më tepër Fihte kishte bërë shumë armiq në qarqet intelektuale të Berlinit. Këta armiq, si një farë Scheiermacher, teolog i famshëm, ishin njerëz me influencë. Kurse përsa i përket miqve të Fihtes, vetëm disave iu dëgjua zëri.

Gjithçka të shtyn të mendosh se *Fjalimet* nuk qenë aspak një ngjarje intelektuale në atë dimër berlinez të viteve 1807-1808.

Mirëpo, nëse këtyre fjalimeve s'ua vunë veshin në sallën e Akademisë, ato gjetën një auditor shumë më të gjerë lexuesish, falë botimeve që i shpëtuan me vështirësi censurës prusiane.

Fjalimet u lexuan me ëndje, madje ngazëllim, nga gjithë ata gjermanë që megjithë disfatën, apo për shkak të saj, prisnin të etur "një fjalë ringjalljeje". Po t'i besohet Varnhagen-it, Fihte, ky burrë "i shkëlqyer", i jepte kurajo dhe besim atdhetarëve "të poshtëruar e të tronditur". Është e vërtetë se Varnhagen ishte mik i filozofit. Por edhe Gentz, një adhurues i Burkes, kundërshtar i Revolucionit dhe njëherazi edhe i filozofisë së Fihtes, të cilën e quante iluzore dhe kundërshoqërore, nuk e fshihte ngazëllimin e tij. "Askush deri më sot nuk ka folur me kaq thellësi, krenari dhe madhështi për kombin gjerman." Jean-Paul Richter – ndonëse e qortonte autorin

për paragjykimin e tij protestant që nuk përfillte Gjermaninë katolike - ndiente që në *Fjalimet* regëtinte vetë zemra e atdheut gjerman. Në thelbin dhe në formën e tyre ai dallonte "shumë pendë që vinin nga krahët e Luterit, nga ata krahë që nuk ishin bërë aq për të fluturuar se sa për të goditur".

Vërtetë, me ç'forcë kishte goditur Fihte! Me ç'përbuzje kishte kamxhikuar ai shpirtrat e flashkët që mekeshin para pushtuesit të huaj dhe modave franceze, ç'daulleje kushtrimi i kishte rënë për të grumbulluar shpirtrat e fortë dhe për të ringjallur shpresën! "Si! Pikërisht në çastin kur Prusia po shembej..., kur pesëmbëdhjetë milion gjermanë ndiheshin krenarë se ishin aleatë të Napoleonit, mund të mos e humbisje shpresën? Gjermania mund të besonte përsëri në të drejtën e saj për të ekzistuar si komb, në mundësinë për të ndrequr dëmet e mynxyrës që kishte ngjarë, në epërsinë e saj morale mbi fitimtarin! Vetë instinkti e shtynte Gjermaninë në këtë udhë: Fihte i tregonte se ajo kishte të drejtë të vepronte kështu (L.Levy-Bruhl). Shumë shpejt Arndt, autor i poemës së shquar atdhetare *Cili është atdheu i gjermanit?*, do ta quante Fihten *philosophus teutonicus*.

Fihte kishte predikuar shpëtimin. Me një gjuhë të maskuar, por mjaft të bukur, ai kishte paralajmëruar çlirimin kombëtar. Ora nisi të bjerë në mars 1813, me disfatat që pësoi Ushtria e Madhe në fushat e Rosisë. Mbreti i Prusisë i shpalli luftë Francës. Ashtu siç kishte bërë më kot edhe përpara Jenës, Fihte kërkoi të shërbente si një lloj "prifti laik", që do t'u predikonte ushtarëve atdhetarinë dhe fenë e vërtetë, me një fjalë filozofinë e tij. Pasi, siç edhe pritej, kërkesa e tij nuk u pranua, ai mësoi si përdorej pushka dhe, së bashku me intelektualë të tjerë të shquar në mes të të cilëve ishte edhe armiku i tij Schleiermacher, bënte stërvitje në një shesh të Berlinit. Por më kot. Më 29 janar 1814, do ta rrëmbente tifoja. Atë ditë prusiani Blücher hyri fitimtar në Francë.

Kur vdiq, Fihte ishte vetëm pesëdhjetë e dy vjeç. Atëherë askush s'besonte në filozofinë e tij dhe vdekja e tij, thotë X. Léon, "kaloi thujse pa u vënë re". Megjithatë, ai kishte qenë kasneci i pakundërshtueshëm i ringjalljes kombëtare, një lloj profeti i kohëve të reja, i atyre kohëve kur ndjenjat kombëtare dhe urrejtja ndaj të huajit përndizeshin në shkallën më të lartë. Kur pas vitit 1871 Gjermania do të arrinte unitetin e saj, Fihtes do t'i ruhej një vend nderi. Sigurisht,

kjo nuk bëhej për aspiratat e tij fisnike dhe abstrakte për zhvillimin e njerëzimit të cilat ai, edhe në mes të përndezjes nacionaliste, ishte përpjekur të mos i flijonte, por, vetëm sepse nëpërmjet zbulimit të "karakterit themelor", i dha më në fund Gjermanisë moderne një vetëdije të qartë për epërsinë e saj (ashtu siç i kishte dhënë Siesi vetëdijen e nevojshme Rendit të Tretë për përparësitë e ligjshmërisë së vet). Vetëm pse i mësoi kombit gjerman, me një bindje aq të thellë, atë "*shije të papërsëritshme që mund ta gjesh vetëm tek vetja*" - siç shkruan P.Valéry.

Ne e dimë tashmë se gjatë shekullit XIX do të zhvillohej edhe një pasion tjetër, po aq gllabërues për zemrën njerëzore sa pasioni kombëtar dhe që, si ai, do të kamxhikohej nga Revolucioni. Ky ishte pasioni barazitar. Pas profetit gjerman të kohëve nacionaliste, le të dëgjojmë tani Tokëvilin, profetin francez të kohëve të barazisë.

KAPITULLI I TRETË

“DEMOKRACIA NË AMERIKË”

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

1835 - 1840

“Ai paraqet degën e fundme të pasardhësve intelektualë të Monteskjësë”

Albert Sorel

Më 10 maj 1831, dy të rinj francezë, Alexis de Tocqueville dhe Gustave de Beaumont, të dy gjykatës, zbarkojnë në Nju Jork. Me kërkesën e tyre, ata ishin ngarkuar nga qeveria e Lui Filipit me një mision të posaçëm studimor për regjimin e burgjeve në Amerikë.

Tocqueville (Tokëvil) ishte njëzet e pesë vjeç. Nga i ati, konti Dë Tokëvil, ai rridhte nga një familje e aristokracisë së vjetër normane, kurse, nga e ëma, ishte stërnip i Malesherbes. I ati ishte prefekt i Seine-et-Oise dhe bujar i Francës. Më 1827 djaloshi Tokëvil kishte qenë gjykatës dëgjues në Versajë, ku ishte lidhur me De Beaumont, një zëvendës prokuror i ri. Kur plasi Revolucioni i 1830, i cili e dëboi jashtë vendit degën më të rritur të Burbonëve, Tokëvili vazhonte të ishte gjykatës dëgjues. Duke rrjedhur nga një familje legjitimistësh,

ai nuk priste aspak që regjimi i ri orleanist ta gradonte, sepse këtë s'e kishte bërë as dega më e rritur e Burbonëve. Madje Tokëvili e ndiente se nuk kishte prirje për magjistraturë, por për diçka tjetër. Revolucioni që sapo kishte nisur e shtoi dendurinë e meditimeve të parakohshme të djaloshit mbi fatin e shoqërive evropiane, shoqëri, që qysh prej dyzet vjetësh, ishin përfshirë në vorbullën e stuhive politike. Ai kërkonte një rrugëdalje nga ky meditim, një fushë të re vëzhgimi, ku të kontrollonte idetë, hipotezat, shpresat dhe frikën që ishin grumbulluar në mendjen e tij të trazuar.

Tokëvili mendoi të shkojë në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, me qëllim që të shihte nga afër këtë shoqëri politike fare të re, ku, me sa dukej, i kishin zgjidhur me sukses problemet e lirisë e të barazisë, probleme për të cilat francezët nuk pushonin së përpjekuri, qysh prej vitit 1789. Duke folur për këtë projekt udhëtimi, ai ia hapi zemrën mikut të tij Baumont.

Por, si të merrnin një pushim të zgjatur? Atëherë në Francë ishte në rendin e ditës reforma e burgjeve. Flitej për një sistem burgjesh korrektuese të zbatuar me sukses në Shtetet e Botës së Re. Të dy djelmoshat paraqitën në Ministrinë e Brendshme një parashtrësë, duke kërkuar që të shkonin ta studionin çështjen në vend. Kësisoj ata siguruan misionin dhe pushimin...

Hartimi dhe suksesi i veprës

Po të kemi parasysh brishtësinë e Tokëvilit, mund të themi se ai kreu një punë të habitshme fizike dhe intelektuale, kur grumbulloi vëzhgime dhe ide mbi Botën e Re. Më pas filloi të mendojë se si t'i rendiste ato në veprën që po përgatiste. Do të ishte mendjemadhësi që të pretendonte të jepte një tablo të plotë të Amerikës, vetëm pas një qëndrimi prej më pak se një viti në këtë vend. Djaloshi e kuptoi se duhej “përzgjedhur lënda”, se duheshin paraqitur vetëm ato dukuri që kishin pak a shumë lidhje të drejtpërdrejta me gjendjen shoqërore e politike të Francës. Kështu, publiku do të mirëpriste të gjitha ato zhvillime që do të hidhnin dritë mbi problemet franceze të lirisë e të barazisë, probleme që i përmbledhonte një fjalë e vetme: *demokraci*. Kjo ishte një nga fjalët kyçe të shekullit, së bashku me fjalët *socializëm* e *nacionalizëm*, që do të vinin më pas. Pra, titulli i

veprës që do të botohej nuk do të ishte "Amerika", por "Demokracia në Amerikë". Për publikun francez, vëzhgimet e thella të djaloshit për Republikën e madhe federale, do të ishin mjaft interesante dhe nganjëherë, magjepsëse: kjo ishte vepra e parë që paraqiste një realitet demokratik modern, në një mënyrë të paanshme, larg çdo polemike partizane. Ndërkaq, nuk ishte më pak e vërtetë se, në një pjesë të mirë të veprës, Amerika ishte vetëm "preteksti", vetëm "kuadri", kurse subjekti i vërtetë ishte demokracia.

Dy vitet, 1832-1834, gjatë të cilave Tokëvili hartoi dy vëllimet e para që përbëjnë edhe pjesën e parë të veprës, ishin mbase dy vitet më të lumtura të jetës së tij. Ai mund të jepej i tëri pas kësaj vepre që e rrëmbente aq shumë, sepse pak pas kthimit nga Amerika, kishte dhënë dorëheqjen nga magistratura, në shenjë proteste kundër pushimit nga puna të mikut të tij De Beaumont. Për të shkruar, mbyllej gjithë ditën brenda katër mureve. Gjatë kësaj pune krijuese që e rrëmbente të tërin, mendja e tij gëlonte nga mendimet; për më tepër që bëhej fjalë për librin e parë që i hapte udhë të gjitha shpresave, të gjitha iluzioneve. A mund t'i merrte dot me mend Tokëvili, ky lexues i zellshëm dhe i mprehtë i Monteskjësë, të cilin e kishin bërë për vete mendimet e holla dhe disa nga marifetet më të fshehta të stilit të *Frymës së ligjeve*, pra a do të mund t'i merrte dot me mend ai ato fjalë adhurimi që vepra e tij *Demokracia* do t'i shkëpuste patriarkut të doktrinarëve, plakushit Royer-Collard: "Qysh prej Monteskjësë, nuk ka dalë në dritë ndonjë vepër tjetër si kjo"? A e parandiente vallë Tokëvili se, tani e tutje, vetëm ndonjë kryelartë me besim të tepruar tek vetja, do të mund të matej me të, për t'i shkëputur titullin më të bukur që mund të ekzistonte, titullin e Monteskjësë së shekullit XIX, atë titull që, deri më 1830, s'e kishte fituar as Benjamin Constant, doktori i madh i liberalizmit?

Sidoqoftë, është fakt se qysh me daljen në qarkullim të dy vëllimeve të para, në janar 1835, suktesi ishte shumë i madh. Siç do të shkruante De Beaumont më 1860, në hyrje të botimit të *Veprave dhe korrespondencave* të pabotuara të mikut të tij, "suktesi i dy vëllimeve të para në kohën tonë nuk mund të krahasohet me suksesin e asnjë vepre tjetër". Kjo vepër e një njeriu, i cili ende s'i kishte mbushur tridhjetë vjeç, thotë Lacordaire, "ndriçoi në çast, si vetëtimë". Të gjitha partitë në Francë besuan se tek ky autor gjetën

një nga partizanët e tyre (partitë kudo kërkojnë armë). Të djathtët, që i trembeshin rritjes së forcave demokratike, u shprehën se kjo është vepër e një aristokratit. A nuk denonconte ai me një forcë të pakrahasueshme, të këqijat e demokracisë? Jo, thonin të majtët, kjo është vepra e një demokrati; shihni se me ç'bindje pranon ai fuqinë e papërballueshme të demokracisë, duke parashikuar ngadhnjimin e saj në të ardhmen. Gjykime "të shtrembra", protestonte autori. Siç do ta shohim më poshtë, e vërteta është se këto mendime kaq të larta, kjo dashuri kaq e çiltër dhe e çinteresuar "për të vërtetën", i tejkalonte kornizat e çdo partie.

Libri u përkthye menjëherë në të gjitha gjuhët dhe pati shumë sukses edhe jashtë vendit. Amerikanët admironin faktin që një i huaj, i cili kishte qëndruar më pak se një vit në vendin e tyre, kishte ditur të kapte dhe të përshkruante mrekullisht frymën dhe mekanizmat e institucioneve të tyre, aq sa ua bënte të qarta ato edhe vetë amerikanëve që, shpesh, kishin vetëm një ide të turbullt për këto gjëra. Ashtu si Monteskjë me kushtetutën angleze, edhe Tokëvili me kushtetutën amerikane, realizonte mjeshtërisht një ushtrim të ngjashëm. Atij mund t'i bëhej vetëm një vërejtje, se përgjithësonte ca si shumë, ndonëse edhe ky ishte një tipar i mendimit të Monteskjësë. Tokëvili e pranonte qortimin; ai e kishte bërë enkas këtë, sepse kishte dashur që në Evropë të kuptoheshin qartë tiparet e përgjithshme demokratike të Shteteve të Bashkuara të Amerikës.

Kur, më 1835, Tokëvili udhëton në Angli, anglezët, duke njohur tek ai autorin e racës së madhe intelektuale dhe sociale të Monteskjësë, racës së aristokratëve liberalë, e mbulojnë me lëvdata dhe vlerësime. Një komitet i Dhomës së Komuneve, që ishte duke zhvilluar një anketë për garancitë e votës, kërkon mendimin e tij, si njëri nga njerëzit më të kualifikuar në botë në fushën e lirisë politike.

Më 1836, mbi bazën e raportit të Villemain, Akademia franceze i jep Tokëvilit një çmim të jashtëzakonshëm prej tetëmijë frangash. Më 1838, në kushte shumë mikluese, Akademia e Shkencave Morale dhe Politike e zgjedh në seksionin e moralit. Më 1841, pasi më përpara e kishte kurorëzuar plot shkëlqim, Akademia franceze e pranon anëtar të saj. Atëherë Tokëvili ishte tridhjetë e gjashtë vjeç.

Një vit më parë, ai kishte botuar edhe dy vëllime të tjera për

pjesën e dytë të veprës. Në pjesën e parë ishte marrë me ndikimin e demokracisë mbi institucionet dhe zakonet *politike* të amerikanëve. Në pjesën e dytë trajtonte ndikimin e demokracisë mbi idetë, ndjenjat dhe zakonet *private* të amerikanëve. Në këtë pjesë ai kishte shtuar edhe tetë kapituj përmbledhës, të shkruar mjeshhtërisht, ku fliste për "ndikimin që ushtrojnë idetë dhe ndjenjat demokratike mbi shoqërinë politike në përgjithësi" (në këta kapituj nuk përmendej fare Amerika, qoftë edhe kalimthi).

Pjesa e dytë e veprës i kushtoi autorit shumë më tepër punë dhe përpjekje se e para. Ai e shkroi atë për pesë vjet. Por ajo pati shumë më pak sukses, sepse nuk gëzonte më efektin surprizë të së parës. Vetëm një herë bërtitet: ç'mrekull! Për më tepër, kjo pjesë e dytë ishte shumë më abstrakte, ishte një organizim i rreptë idesh të përgjithshme, i "ideve mbi idetë". Tendosja e vazhdueshme e mendimit dhe e stilit, përmes një ndërthurje të paqortueshme, por nganjëherë, jo të natyrshme, deduksionesh, më në fund e lodhte lexuesin, i cili më kot priste të sqarohej për diçka konkrete. Sidomos kapitujt përmbledhës, që dëshmonin për një forcë të admirueshme, e hutonin lexuesin, sepse ai nuk gjente atje as Amerikën dhe as Francën, por vetëm një studim *in abstracto* të regjimit demokratik. Asokohe, njerëzit nuk ishin familjarizuar me tiparet e përgjithshme të "shoqërive demokratike", sepse ende nuk ekzistonte ndonjë shoqëri e tillë e plotë, që të shërbente si shëmbëlltyrë për të tjerat. Përkundrazi, për lexuesit e mëvonshëm, për lexuesin e mprehtë të ditëve tona, vepra me të dyja pjesët e saj formon një të tërë plot kohezion, me gjithë ndonjë gabim në hartimin e saj dhe ndonjë përsëritje, që duhet thënë se bëhej enkas. Një mendim hijerëndë përfshin çdo rresht, ngai pari tek i fundit, nga *Hyrja* (e famshme) deri tek *Pamje e përgjithshme e subjektit* (shumë tronditëse), në kapitullin e fundit të vëllimit të fundit. Asnjëherë ndonjë mendje e ndritur, duke mos përjashtuar këtu edhe Monteskjënë, nuk kishte meditaruar aq thellë dhe aq kthjellët se si të qeveriseshin njerëzit, duke siguruar lumturinë e shumicës së tyre, pa i robëruar dhe pa i poshtëruar ata —, një problem që, me ndërlikimin e shoqërive, bëhej gjithnjë e më i mprehtë.

Tema e vërtetë e veprës së Tokëvilit është demokracia, kurse Amerika atij i shërben thjesht si një kornizë. Tema vazhdon të mbetet aktuale, kurse piktura e kornizës amerikane sot është vjetëruar (kjo

pikturë freskohet nga André Sigfried, më 1927, pas Luftës së Parë Botërore, me veprën *Shtetet e Bashkuara të Amerikës sot*, pastaj me *Tablo e Shteteve të Bashkuara*, Paris, 1954). Ne do të citojmë këtu vetëm frazat e habitshme mbi të ardhmen e Amerikës, të shkruara më 1834, të cilat mbyllin konkluzionet e pjesës së parë por që, edhe sot, janë aq sugjestionuese për t'u lexuar e rilexuar.

Sot, mbi dhe, ka dy popuj të mëdhenj, të cilët, duke u nisur nga pika të ndryshme, duket se përparojnë drejt të njëjtit qëllim: këta janë rusët dhe amerikanët. - Të dy këta u rritën në errësi dhe, ndërsa vështimet e njerëzve ishin drejtuar gjetiu, këta papritmas u vunë në radhën e parë të kombeve, dhe bota mësoi, thujse njëkohësisht, për lindjen dhe madhësinë e tyre. Gjithë popujt e tjerë duket se pothuaj i kanë arritur caqet e rritjes që ua ka caktuar natyra dhe s'u mbetet gjë tjetër, veçse të ruajnë vlerat që kanë, kurse këta janë në rritje; nga të gjitha kombet e Botës së Vjetër, Rusia është ai vend, popullsia e të cilit rritet më shpejt, duke ruajtur përpjestimet... Për të arritur qëllimin e tij, amerikani mbështetet tek interesi vetjak dhe i lë të veprojnë lirshëm, pa ndonjë mbikqyrje, forcën dhe arsyen e individëve. - Në një farë mënyre, rusi përqendron tek një njeri i vetëm, gjithë fuqinë e shoqërisë - njëri ka si mjet kryesor veprimi lirinë, kurse tjetri, robërinë. Pikënisja dhe rrugët e tyre janë të ndryshme, megjithatë, duket sikur një qëllim i fshehtë i Perëndisë ka thirrur secilin prej tyre që, një ditë, të mbajë në duart e veta fatet e gjysmës së botës.

Hyrje

Sikur vetëm këtë *Hyrje* të kishte shkruar, Tokëvili do të renditej midis shkrimtarëve shumë të mëdhenj politikë, sepse në të shpaloset vizioni i fuqishëm i autorit dhe dënduria dramatike e mendimit të tij.

Tokëvili shkruan se në *Shtetet e Bashkuara* e ka habitur një fakt që dallohet mbi gjithë të tjerët. Ky fakt është *barazia e kushteve*.

Ky fakt e ka mrekulluar aq shumë saqë e ka bërë të mendojë se ky është çelsi i gjithçkaje, ose thuajse i gjithçkaje. Me një frazë alla Monteskjë, ai e cilëson atë si një "fakt krijues, prej të cilit dukej se rridhte çdo fakt i veçantë (dhe se), unë gjeja pa pushim përpara meje, një pikë qendrore ku më çonin të gjitha vëzhgimet e mia". Edhe Evropa ishte në të njëjtën udhë, por barazia e kushteve atje nuk kishte arritur ende caqet e saj; kjo barazi në Evropë ende ecte drejt pushtetit të plotë të saj, me një ecje të shpejtë e të pandalshme. Kështu revolucioni i madh demokratik jo vetëm nuk ishte një aksident vendor e i përkohshëm, siç u pëlqente disave të besonin, por përkundrazi, paraqiste një karakter universal dhe, sadopak me vërejtje që të këqyrej e shkuara, ky revolucion do të dukej si "fakti më i vazhdueshëm, më i vjetër dhe më i përhershëm që njihet në histori". Qysh prej shtatëqind vjetësh e këtej, në histori sundonte një ligj nivelimi; të gjitha ngjarjet e mëdha, qysh nga Kryqëzatat e deri tek protestantizmi, të gjitha zbulimet e mëdha, kishin çuar ujë në mullirin e barazisë, në dëm të atyre që gëzonin privilegje qysh me lindjen e tyre; të gjitha këto kishin bërë që, në shkallën e shoqërisë, fisniku të ulej, kurse varfanjaku të ngrihej.

Nga çdo anë që të hedhim shikimin, ne dallojmë po atë Revolucion, i cili vazhdon në gjithë universin e krishterë. – Kudo, incidentet e ndryshme të jetës së popujve kanë çuar ujë në mullirin e demokracisë; këtë dukuri e kanë ndihmuar të gjithë njerëzit me përpjekjet e tyre: si ata që donin me të vërtetë t'i ndihmonin këtij revolucion shoqëror, edhe ata që as që kishin ndërmend ta bënin këtë, si ata që kanë luftuar për këtë revolucion edhe ata që janë vetëshpallur armiqtë e tij; të gjithë, pa përjashtim, janë shtyrë rrëmujsëm në të njëjtën udhë dhe të gjithë kanë punuar së bashku për këtë revolucion, disa kundër dëshirës së tyre, kurse të tjerët pa dijeninë e tyre, duke qenë të gjithë, vegla të verbra në duart e Zotit. – Pra, zhvillimi i shkallëzuar i barazisë së kushteve është një fakt hyjnor dhe tiparet e tij janë hyjnore; ai është universal, i qëndrueshëm, ai çdo ditë e më tepër i shpëton fuqisë së njerëzve; të gjitha

ngjarjet dhe të gjithë njerëzit i shërbejnë zhvillimit të tij. A do të ishte e urtë të besohej se një lëvizje shoqërore që vjen nga thellësitë e shekujve do të mund të pezullohej nga përpjekjet e një brezi njerëzor? A mund të mendohej se, pasi ka shkatërruar feudalizmin dhe pasi ka mposhtur mbretërit, demokracia do të sprapsej para borgjezëve dhe të pasurve? A do të mund të ndalej ajo tani, që është bërë aq e fortë, ndërkohë që kundërshtarët e saj janë aq të dobët?

Pamja e këtij revolucion të papërballueshëm, për të cilin Tokëvili u ndërgjegjësuara dhe më tepër gjatë udhëtimit të tij në Shtetet e Bashkuara, i frymëzon një lloj terrori fetar, që e sundon gjithë librin. Zoti vetë është përzier në këtë mes; Zoti vetë ka dashur këtë ecje mbresëlënëse drejt barazisë së kushteve; të pretendosh që të ndalosh demokracinë, duke u kapur pas çengelit të një të shkuare të perënduar, që edhe vetë Zoti e hedh poshtë, do të thotë të ngrihesh kundër Zotit. A nuk dëshiron vetë Zoti, që popujt e krishterë të përpiqen sa nuk është vonë që ta drejtojnë këtë lëvizje të pashmangshme e cila i ka përfshirë? "Hë për hë e kanë fatin në duart e tyre, por, shumë shpejt, ky mund t'u ikë nga duart".

Por kush mendon për këto gjëra? Cila klasë udhëheqëse, që nuk udhëheq asgjë, shqetësohet për këtë gjendje? Kush është ai që, duke nxjerrë përfundimet e duhura, e sheh se një bote të re i duhet "një shkencë politike e re"?

Shoqëria e djeshme *aristokratike* ka vdekur. Kjo shoqëri mbështetej tek pabarazia e hierarkisë, por ajo i kundërvuri pengesa të pakapërcyeshme pushtetit absolut të një njeriu të vetëm, tiranisë së një princi. Për disa njerëz ajo rezervonte pasurinë, forcën, kohën e lirë, gëzimet e luksit, kënaqësitë e shpirtit dhe stërhollimet e artit, kurse për turmën mbetej "puna, harbutllëku dhe padija". Por kjo shoqëri edhe u jepte njerëzve disa lloje lumturish e madhështish. Fisnikët tregonin ndaj popullit "një lloj interesi dashamirës e të qetë, si ai që tregon bariu për kopenë e vet". Bindja e popullit nuk e zhvlerësonte këtë interesim, sepse kjo bindje u nënshtrohej pushteteve, të cilat i quante të ligjshme; popullit i dukej e natyrshme sëra më e ulët që kishte: "Një rrjedhojë e natyrshme e një rendi të palëvizshëm e krejt

të natyrshëm". Në gjirin e kësaj turme të paditur e të pagdhundur, haseshin "pasione energjike, ndjenja bujare, besime të thella dhe virtyte të egra". Në sajë të këtij organizimi aristokratik, trupi social mund të kishte "qëndrueshmëri, fuqi e mbi të gjitha lavdi".

Shoqëria demokratike, që ngadhñjeu mbi gërmadhat e këtij sistemi të vjetër, do të ishte e aftë, e ndërtuar mirë, ajo do të funksiononte si "sahat", për t'u dhënë njerëzve një lumturi më të madhe. Do të mjaftonte që Shteti barazitar të rregullohej e të kanalizohet me ligje, që të gjithë ta shikonin atë si veprën e tyre dhe ta donin; Shteti duhej të rregullohej duke kanalizuar të drejtat e individit dhe detyrat e tij civile, duke kanalizuar ndërgjegjen fetare, si garanci të lirisë së brendshme të individit dhe duke lejuar krijimin e lirë të shoqatave, të cilat duheshin forcuar përballë ndërmarrjeve despotike të Shtetit. Atëherë do të kishte më pak shkëlqim se në gjirin e shoqërive aristokratike, por më pak varfëri, maja më të ulëta në dituri, por më pak padije, gëzimet nuk do të ishin aq të skajshme, por mirëqenia do të ishte më e përgjithshme. "Kombi i marrë në tërësinë e tij do të ishte më pak i shkëlqyer, më pak i lavdishëm dhe mbase më pak i fortë; por shumica e qytetarëve do të kishte një fat më të mirë dhe populli do të tregohet më i urtë, jo sepse e kishte humbur shpresën për të qenë më mirë, por sepse e dinte tashmë si të ishte më mirë".

Mjerisht për Evropën e veçanërisht për Francën, kjo tablo ngushëlluese, madje ngazëlluese, s'është gjë tjetër veçse një akrobaci e mendjes. Mjerisht këtu demokracia u dha pas instinkteve të saj të egra, të cilat i rriti si fëmijë pa nënë e pa baba, si ata "fëmijë jetimë që rriten vetë nëpër rrugët e qyteteve tona dhe që njohin nga shoqëria vetëm të metat dhe mjerimin e saj". Nuk u ndërmor ndonjë hap që të korigjonte të metat e demokracisë, të shëronte të këqijat që ajo sillte, në mënyrë që të dilnin në pah përparësitë e saj të natyrshme dhe të nxirreshin prej saj të gjitha të mirat që mund të jepte. Kudo ka një pështjellim të madh intelektual, moral e material. Shohim p.sh. njerëzit e fesë që luftojnë lirinë dhe miqtë e lirisë që sulmojnë fenë. Sikur aleanca midis lirisë njerëzore, "burimit të çdo madhështie morale" dhe krishtërit, të mos ishte diçka e natyrshme. Sikur krishtërit, që i ka bërë të gjithë njerëzit të barabartë para Zotit, t'i vinte ndot kur i shihte ata të barabartë para ligjit! Po ashtu

shohim se i varfri dhe i pasuri urrehen edhe më tepër që kur ndarja e pasurive e zvogëloi hendekun në mes tyre.

Duke u afruar, duket sikur ata kanë gjetur arsye të reja për t'u urreyer dhe, duke hedhur vështrime plot tmerr e lakmi mbi njëri-tjetrin, të dy i largohen pushtetit; për njërin, sikurse për tjetrin, ideja e së drejtës nuk ekziston më dhe forca u duket si e vetmja arsye e qëndrueshme sot për sot dhe e vetmja garanci e së ardhmes.

Si mund të besosh se kjo është fjala e fundit e Krijuesit dhe se Zoti nuk u përgatitka shoqërive evropiane një të ardhme më të qëndrueshme e më të qetë? "Më mirë do të doja të dyshoja në mendimet e mia se në drejtësinë e Zotit".

Mirëpo "ka një vend në botë" ku revolucioni i madh demokratik ka arritur zhvillimin e tij më të plotë; ky vend është Sh.B.A. që Tokëvili e ka zgjedhur për studimin e tij. Atje ky revolucion është zhvilluar thjeshtë dhe lehtë; edhe zhvillimi i tij i mëvonshëm ka qenë "i qetë". Sigurisht, Franca nuk është Amerika, por herët a vonë edhe ajo do të arrijë të ketë një barazi të plotë të kushteve. Në të dyja vendet, "shkaku që nxjerr ligje dhe krijon zakone" është i njëjtë. Pra është me interes për Francën, që kjo të dijë si është vepruar në Amerikë, pa qenë nevoja të kopjojë ndonjë regjim politik, cilido qoftë ky.

Mos vallë Tokëvili është një panegjirik i Shteteve të Bashkuara, i formës së tyre republikane të qeverisjes? Kurrësi jo.

Madje unë nuk kam pretenduar të gjykoj nëse revolucioni shoqëror, përparimi i të cilit më duket i pashmangshëm, ishte i dobishëm apo vdekjeprurës për njerëzimin; unë e kam pranuar atë si një fakt të kryer, apo që është duke u kryer, dhe, midis popujve ku ai ka ndodhur, kam zgjedhur atë popull tek i cili ky revolucion arriti zhvillimin e tij më të plotë dhe më të qetë; këtë e bëra në mënyrë që, së andejmi, të shquaja qartë rrjedhojat e tij të natyrshme dhe të dalloja, nëse ishte e mundur, mjetet për ta bërë atë të dobishëm për njerëzit.

Psikologjia e Tokëvilit

Këto faqe kaq të çiltra të *Hyrjes* janë megjithatë të destinuara për publikun. Le të përpiqemi të depërtojmë në psikologjinë e thellë të autorit, të dallojmë "etjen" e tij, duke kërkuar ndihmë nga dokumente më intime. Në këtë rast na vjen mrekullisht në ndihmë një letër që Tokëvili i shkroi më 1837 një miku të tij anglez, ku ngrihej kundër interpretimeve partizane që i bëheshin librit të tij.

Duan të më veshin medoemos këmishën e një partie të caktuar, por unë nuk jam fare i tillë... Herë më quajnë njeri me paragjykime demokratike, herë me paragjykime aristokratike. Mbase unë do t'i kisha këto apo ato paragjykime nëse do të kisha lindur në një shekull tjetër, apo në një vend tjetër. Por rastësia e lindjes bëri që të mbrohem lehtësisht, si nga të parat, edhe nga të dytat. Unë erdha në këtë botë kur kishte përfunduar një revolucion i gjatë, i cili, pasi shkatërroi shtetin e vjetër, nuk krijoi asgjë të qëndrueshme. Kur unë dola në jetë, aristokracia kishte kohë që kishte vdekur, kurse demokracia ende nuk ekzistonte. Pra instinkti im nuk mund të më shpinte verbërisht as drejt njëres dhe as drejt tjetres palë. Banoja në një vend i cili, për mëse dyzet vjet, kishte provuar pak nga të gjitha, por nuk ishte ndalur përfundimisht tek asgjë. Pra, për mua s'ishte e lehtë të kisha iluzione politike. Duke qenë vetë pjesëtar i aristokracisë së vjetër të vendit tim, unë s'ndieja ndonjë urrejtje apo xhelozie kundër aristokracisë dhe, meqë kjo aristokraci ishte e shkatërruar, s'mund të ndieja as dashuri të natyrshme ndaj saj, sepse njeriu lidhet fort vetëm pas diçkaje që jeton. Isha mjaft afër saj për ta njohur mirë, por mjaft larg për ta gjykuar pa pasion. Të njëjtën gjë do të thoja edhe për elementin demokratik. Nuk kisha asnjë interes të veçantë që të më shtynte të kisha një prirje të natyrshme e të nevojshme për demokracinë dhe, personalisht, nuk kisha provuar qoftë edhe ndonjë sharje prej saj. Pra s'kisha asnjë motiv të veçantë

që ta doja apo ta urreja, përveç atyre që më jepte arsyeja ime. Me një fjalë, isha në një baraspeshë të tillë midis së shkuarës dhe së ardhmes saqë, krejt natyrshëm, nuk ndihesha i tërhequr as nga njëra anë dhe as nga tjetra, kështu që nuk ishte e nevojshme të bëja përpjekje të mëdha për të hedhur vështrime të qeta nga të dyja anët.

Si këmbim të kësaj paanësie, ky njeri i lartë e aristokrat i lindur, kishte marrë dhuratën e shkëlqyer e të hidhur të kthjelltësisë së mendjes. Me temperamentin e një fisniku liberal të vitit 1789 (shtoji këtij temperamentit edhe zellin fetar), ai kishte ardhur në këtë botë shumë vonë, për t'i përkëdhelur të gjitha iluzionet e këtij viti. Tokëvili nuk kishte mundur të adhuronte veprën e madhe të Napoleonit për rindërtim kombëtar, siç kishin bërë më të rriturit, por kishte parë tek ai vetëm despotizmin perandorak, që përfundoi me humbje të tmerrshme (ishte vetëm dhjetë vjeç më 1815). Ai kishte shpresuar se Restaurimi, nën mbrojtjen e mbretërve të ligjshëm (degës së rritur të Burbonëve), mund të pajtonte monarkinë e vjetër, me lirinë e re. Një ditë korriku të vitit 1830, kur e përzunë nga fronin mbretin plak Karl X, për shkak të gabimeve që ai dhe aristokracia kishin bërë, Tokëvili i kishin shpëtuar disa pika lot. Ndonëse një aristokrat i lindur, kur ishte e nevojshme, kthjelltësia e mendjes së këtij djaloshi të rritur para kohe ngrihej kundër vetë ndjenjave dhe kastës së tij. Ai kishte hedhur poshtë besnikërinë e kotë ndaj klasës së cilës i përkiste; e kishte lënë të shkuarën të merrej me të vdekurit, ndërsa vetë ndiqte zhvillimin historik, punë për të cilën kishte nuhatje aq të zhvilluar. Pas vitit 1830, ai u lidh me Lui Filipin e Orleanit, me degën më të vogël të Burbonëve, me këtë qeveri të klasave të mesme, të cilën më vonë do ta përbuzte përgjithmonë dhe do t'i bënte një gjyq të pamëshirshëm. Po ashtu, pas vitit 1848, pa asnjë ngurrim, Tokëvili do të lidhej me Republikën.

Forca e tij e madhe shpirtërore kishte bërë që ai të kishte një vizion të gjerë të zhvillimit dhe të kuptimit të historisë botërore, ku ai shihte një zëvendësim fatal të shoqërisë aristokratike, d.m.th. hierarkike, prej shoqërive demokratike, d.m.th. barazitare. Ai këmbëngulte, duke ua ngulitur fort në mendje lexuesve, se barazia

dhe jo liria, ishte shenja e vërtetë dalluese e demokracisë; liria ishte antidoti, antidoti i vërtetë i barazisë së skajshme. E njëjta kthjelltësi e ndalonte Tokëvilin që, i mrekulluar, si ndonjë demokrat militant, të parashikonte një të ardhme rozë, një parajsë tokësore për shoqëritë barazitare. Ai ishte plotësisht i ndërgjegjshëm për të këqijat e barazisë, për rrezikshmërinë që ajo paraqiste për pavarësinë, moralin, burrërinë dhe madhësinë njerëzore (këto të këqija i kishte parandierë edhe Burke në harbimin e tij kundërrevolucionar). Paanshmëria, ndershmëria intelektuale, aftësia e tij për të hedhur "vështrime të qeta nga të dyja anët", aftësi e lindur apo e fituar gjatë jetës, e detyronte Tokëvilin që t'i denonconte këto të këqija e rreziqe, me një forcë të atillë, që u vinte për mbarë armiqve të demokracisë.

Kaq shumë kthjelltësi mund të çonte lehtësisht në skepticizëm dhe pesimizëm, por Tokëvili do t'u shmangej atyre.

Ai iu shmang skepticizmit sepse kishte një besim politik, lirinë, si dhe një besim fetar, krishtërimin, dhe se këto dy besime, që ai s'do të mund t'i ndante nga njëri-tjetri, ishin shkrirë në zemrën e tij në një besim të vetëm. Për Tokëvilin liria ishte arbitri i lirë, ishte liria e zgjedhjes që gëzon çdo njeri, ishte pushteti moral i njeriut mbi fatin e vet, ishte detyra dhe e drejta për t'u përgjigjur vetë për veten e tij e për të mos e lënë përkujdesjen për veten në dorë të askujt, e aq më pak të Shtetit. Me sa neveri Tokëvili hodhi poshtë tezën e mikut të tij, kontit Dë Gobino, i cili në veprën *Skicë për pabarazinë e racave njerëzore* (1853-1855), e shihte njeriun si të nënshtruar ndaj një determinizmi të pamëshirshëm racial: "Një vepër që kërkon të provojë se njeriu i kësaj bote i nënshtrohet konstitucionit të tij dhe se, me anë të vullnetit të tij, s'mund të ndikojë mbi fatin e vet". Tokëvili e donte lirinë, thotë në mënyrë të shkëlqyer Lacordaire, më 1861, në fjalën e pranimit në Akademinë franceze, ku po i zinte vendin autorit të *Demokracisë në Amerikë*, "ai e donte lirinë, duke e shikuar tek vetja, tek vatra e ndërgjegjes së tij, si parimin e parë të qenies morale dhe si burimin prej ku, me ndihmën e luftës e të përpjekjes, gufon çdo forcë e çdo virtyt...! Në letrën që përmendëm më lart, duke argumentuar se nuk ishte njeri partiak e pasionant, Tokëvili kishte saktësuar: "Mua më veshin shumë pasione, kurse në të vërtetë unë kam vetëm një pasion, dashurinë për lirinë dhe për dinjitetin njerëzor. Në sytë e mi, të gjitha format e qeverisjes nuk janë veçse mjete më

pak apo më shumë të përkryera për të kënaqur këtë pasion të shenjtë e të ligjshëm të njeriut".

Tokëvili i shmangej pesimizmit (më me vështirësi) me anë të vullnetit dhe besimit fetar. Pesimizmi është mëkat ndaj Zotit. Sigurisht, kishte ilaçe ndaj këtyre të këqijave të demokracisë barazitare, ndaj këtyre rreziqeve që ajo paraqiste për racën njerëzore. Këto ilaçe Tokëvili i njihte; llojin dhe vlerën e tyre ai e kishte zbuluar në Amerikë. Të gjitha këto do t'ua tregonte lexuesve të tij. Me sa dukej ai besonte se pikërisht ky ishte misioni i tij i vërtetë: t'u mësonte qenieve të racës së tij, se si ta drejtonin këtë demokraci kërcënuese. (Duhet theksuar se Tokëvili kishte një prirje të lindur mirësie). Le të citojmë përsëri Lacordaire që, edhe në këto rreshta, është i admirueshëm:

Ajo që të habit e mbi të gjitha të bën për vete, është vetë fryma e librit, është një afsh bujar që trazon mendjen e Tokëvilin dhe i cili bën që tek ai të shohim njeriun e shqetësuar për fatin e racës njerëzore të kohës sonë dhe të kohëve që do të vijnë... Ai e sheh të vërtetën dhe ka frikë prej saj; i trembet kësaj të vërtete, të cilën ua tregon hapur njerëzve dhe beson se ka një ilaç, të cilin ai e njeh dhe bashkëkohësit apo brezat që vijnë, mbase do ta marrin prej tij. Nganjëherë shpresa qëndron mbi shqetësimin, nganjëherë shqetësimi e errëson shpresën dhe nga ky konflikt që kalon paprerë nga autori tek libri dhe nga libri tek lexuesi, buron rrëmbyeshëm një interes që të bën për vete, të çon peshë dhe të trondit.

Barazia dhe rrjedhojat e saj të natyrshme (të këqijat)

Në vitin 1830, Shtetet e Bashkuara të Amerikës, si rrjedhojë e një ndërthurjeje të veçantë rrethanash dhe e një legjislativi të posaçëm mbi trashëgiminë, paraqesin prototipin e shtetit social barazitar. "Njerëzit duken më të barabartë në pikëpamje të pasurisë dhe zgjuarsisë së tyre, ose, me fjalë të tjera, ata janë më njëlloj të fortë, se në ndonjë vend tjetër të botës, madje më të fortë se ç'mund të kenë qenë njerëzit e ndonjë shekulli tjetër".

Pasioni i barazisë është një pasion i fuqishëm, shumë më fuqishëm edhe se pasioni i lirisë. Kjo, s'do të thotë se njerëzit e kohëve demokratike nuk kanë një shije instinktive për lirinë; qeverisja që ata projektojnë dhe e zbatojnë më shpesh, është ajo lloj qeverisje, kreun e së cilës e kanë zgjedhur ata vetë dhe aktet e të cilët i kontrollojnë po ata. "Barazia, krejt natyrshëm, u jep njerëzve shijen e institucioneve të lira". Ndërsa liria nuk lidhet përjashtimisht me asnjë gjendje sociale. Kështu ajo s'mund të jetë dëshira kryesore dhe e vazhdueshme e njerëzve të kohëve demokratike. Për më tepër, që të mirat që ajo sjell shfaqen pas shumë kohësh, kurse të mirat e barazisë ndihen menjëherë:

Kohë pas kohe, liria politike i jep një numri të caktuar qytetarësh, kënaqësitë më sublimë, - kurse barazia i jep çdo ditë, çdo njeriu, një shumicë kënaqësish të vogla. Bukuritë e barazisë shihen në çdo çast e mund të preken nga të gjithë. Zemrat më fisnike nuk janë të pandjeshme ndaj tyre, shpirtrave më vulgarë, nuk u mungon dëshira për t'i shijuar. Pra, pasioni që lind nga barazia, duhet të jetë njëherazi energjik dhe i përgjithshëm.

Popujt demokratikë vërsulen drejt lirisë me impulse të shpejta dhe përpjekje të papritura; nëse nuk e arrijnë qëllimin, nëse një forcë e vrazhdë i shmang prej tij, atëherë ata vuajnë, por nënshtrihen. Kurse për barazinë ata kanë "një pasion të zjarrtë, të pangopur, të përjetshëm, të pamposhtur; ata e duan barazinë në liri dhe, nëse nuk mund ta fitojnë kështu, e pranojnë atë edhe në skllavëri. Kësisoj, ata mund të vuajnë nga varfëria, nga nënshtrimi, nga barbaria, por nuk do të vuajnë nga aristokracia".

Barazia është një pasion kërkues dhe i pangopur. Kënaqësitë e pjesëshme nuk e lehtësojnë, por e pezmatojnë (në këtë aspekt i ngjan pasionit të dashurisë). Kur pengesat sociale vështrohen si të pakalueshme, askush nuk ka dëshirë t'i kapërcejë; por, kur njëra prej tyre kapërcehet, ato që mbeten, duhet të bien shumë shpejt, njëra pas tjetrës. Aq e vërtetë është kjo saqë, sa më pak privilegje të mbeten, aq më shumë urrehen ato nga njerëzit; sa më pak që të ushqehet pasioni demokratik, aq më shumë ai merr flakë; dashuria

për barazinë rritet paprerë me vetë rritjen e barazisë. "Pangjashmëria më e vogël, duket më e padurueshme, kur uniformiteti bëhet më i plotë". Mund të mendohet se njerëzit, që kanë arritur një farë shkalle lirie, janë plotësisht të kënaqur, por, karakteri i pangopur i pasionit barazitar, bën që njerëzit "të mos themelojnë asnjëherë një barazi të mjaftueshme".

Pasioni i barazisë është si thikë me dy presa. Nganjëherë ai i shtyn njerëzit drejt dëshirës që të gjithë të jenë "të fortë dhe të vlerësuar", apo që të ngjiten në rangun e të mëdhenjve; atëherë ky pasion është "burrëror dhe i ligjshëm". Herë të tjera, e mjerisht kjo ndodh mjaft shpesh, ky pasion është një lloj përdhosje që i shtyn të dobëtit, "të tërheqin të fortët në nivelin e tyre", për t'i bërë të barabartë me ta, në poshtërimin e robërinë e tyre.

Prej këtej dalin rrjedhoja të mëdha politike.

Barazia *shoqërore* çon në mënyrë të pashmangshme në barazi *politike*. Por mund të mendohen dy sisteme të barazisë politike: njëri është sovraniteti i të gjithëve, kurse tjetri është pushteti absolut i një njeriu, mbi gjithë të tjerët. Amerikanët ishin të parët që u ndodhën para kësaj alternative të frikshme. Ata ishin mjaft të lumtur, mjaft të virtutshëm e të qartë, për të shmangur nënshtrimin e të gjithëve ndaj një shefi të vetëm, për të themeluar dhe ruajtur *sovranitetin e popullit*. Ky sovranitet është një dogmë e vërtetë amerikane; në Shtetet e Bashkuara, ai ka marrë të gjitha format e zhvillimit praktik që mund të mendohen; atje nuk ka asnjë pushtet që mund të ekzistojë jashtë trupit social;

Atje shoqëria vepron vetiu dhe mbi veten. Atje pushteti ekziston vetëm në gjirin e saj; pothuaj nuk haset askush që guxon të mendojë dhe, mbi të gjitha, të shprehë idenë e kërkimit të pushtetit, gjetiu. Populli merr pjesë në hartimin e ligjeve, nëpërmjet zgjedhjes së ligjvënësve, ndërsa në zbatimin e tyre, nëpërmjet zgjedhjes së agjentëve të pushtetit ekzekutiv; mund të thuhet, me plot gojën, se populli qeveris vetë; sa më e vogël, ose e ngushtuar të jetë pjesa e pushtetit që i lihet administratës, aq më tepër, kjo e fundit, e ndien origjinën e saj popullore dhe i bindet pushtetit prej nga ka dalë. Populli sundon mbi botën politike

amerikane si Zoti mbi gjithësinë. Ai është shkaku dhe qëllimi i të gjitha gjërave; gjithçka del prej tij dhe absorbohet prej tij.

Të mos na gënjejë mendja: këtu kemi të bëjmë me të vërtetë me një pushtet *absolut*. Jo me pushtetin e një njeriu të vetëm, as me pushtetin e të gjithëve. Kemi të bëjmë me pushtetin e *numrit me të madh*, me pushtetin e shumicës: "në demokraci nuk ka fuqi tjetër përveç shumicës". Shumica është pushteti i vetëm i drejtësisë, është pushteti i faktit dhe i opinionit, fuqia morale e së cilës mbështetet mbi idenë, "se ka më shumë mendim e urtësi tek një grumbull njerëzish, se tek një njeri i vetëm", zbatim ky, i teorisë së barazimit të zgjuarsive. Në Shtetet e Bashkuara, kur për një çështje të caktuar formohet një shumicë, atëherë asnjë pengesë nuk mund të ndikojë që

t'i lërë kohë kësaj shumice të dëgjojë ankesat e atyre që ajo i shtyp në të ecur e sipër dhe, aq më pak, ta ndalojë apo ta vonojë ecjen e saj përpara. Kur ndonjë njeriu apo ndonjë parti, në Shtetet e Bashkuara, i bëhet ndonjë padrejtësi, kujt mendoni ju se i drejtohen ata? Opinioni publik? Po ai krijon shumicën. Trupit ligjvënës? Po ai përfaqëson shumicën së cilës i bindet verbërisht. Pushtetit ekzekutiv? Po ai është i emëruar nga shumica dhe i shërben asaj si një instrument pasiv i forcës publike? Po forca publike nuk është gjë tjetër veçse shumica e armatosur. Jurisë? Po juria s'është gjë tjetër veçse shumica e veshur me të drejtën për të dhënë vendime; madje gjykatësit, në disa Shtete, zgjidhen nga shumica. Sado e padrejtë apo e përsyeshme të jetë masa që ju godet, s'ju mbetet gjë tjetër veçse të ulni kryet.

Kjo plotfuqi, apo eventualisht, kjo tirani e shumicës, është një kërcënim i frikshëm për të ardhmen, për lirinë. Këtu qëndron një nga të këqijat dhe rreziqet e gjendjes sociale demokratike, ndonëse kjo i shpëton së keqes më të madhe, pushtetit të pakufizuar të një njeriu të vetëm. Ka edhe disa të këqija të tjera. Për të gjetur burimin e tyre të vërtetë, duhet që, së bashku me Tokëvillin, të gërmojmë shumë thellë

(kjo bëhet në pjesën e dytë që është fryt i "pesë vjet meditimesh të tjera"): të heqim lëvozhgën e politikës dhe të gërmojmë deri në ato skuta të fshehta, ku krijohen idetë dhe ndjenjat njerëzore, ku zënë fill zakonet private.

Në shekujt e barazisë, thotë autori, çdo njeri kërkon të gjejë tek vetja idetë, opinionet e besimet e tij. Po ashtu, ai i drejton nga vetja të gjitha ndjenjat e tij (ky është *individualizmi*). Kjo është një temë e dyfishtë e trajtuar me shumë mjeshtëri intelektuale!

"Në shumicën e analizave shpirtërore, çdo amerikan i drejtohet vetëm përpjekjes individuale të arsyes së tij", jo traditës, stërgjyshërve apo njerëzve të mëdhenj të kohës (siç ndodhte në kohët aristokratike). Secili e gjen rregulloren e gjykimit të tij tek vetja, secili, i mbledhur kruspull në vetvete, pretendon që, së andejmi, të gjykojë botën. Secili është i prirur të arrijë në përfundimin se gjithçka në botë është e shpjegueshme dhe asgjë nuk i kalon kufijtë e zgjuarsisë së tij. Madje kjo është një zbatim i pandërgjegjshëm i metodës së vëzhgimit të lirë individual të të gjitha besimeve. Një metodë e përgjithësuar – por jo e shpikur – prej filozofëve francezë të shekullit XVIII. Një metodë që lejon të sulmohen me lehtësi të gjitha gjërat e vjetra dhe t'u hapet udha të gjitha të rejave. Një metodë, që në këtë kuptim ishte jo "vetëm franceze, por demokratike, gjë që shpjegon se përse ajo u pranua me aq lehtësi në gjithë Evropën, ku kontribuoi aq shumë për të realizuar gjithë ato ndryshime". Një metodë, që në Amerikë hasi në një frenim, i cili në Evropë nuk ndihej më, në frenimin e fesë, pasi feja në Amerikë "besohet pa asnjë diskutim".

Do të ishte tunduese t'i përmbaheshim kësaj analize. Do të ishte diçka shumë e thjeshtë, por asgjë nuk është e thjeshtë në fushën e shoqërive njerëzore; Tokëvili, duke u thelluar në këtë temë, shumë shpejt zbulon një lëvizje shpirtërore krejt të kundërt me të mësipërmen.

Më kot mundohet mendimi i pavarur individual, sepse ekzistojnë caqe që ai s'mund t'i kalojë. Në shekujt demokratikë, po ashtu, duhet që diku të haset në një autoritet intelektual. Lind pyetja: Ku? Jashtë, apo sipër njerëzimit? Jo, njeriu i barazisë e hedh poshtë këtë mendim; ai është i prirur ta kërkojë të vërtetën nga ana e "të ngjashmëve të tij", nga ana e numrit më të madh, e shumicës. Ai është i prirur të pranojë "pagabueshmërinë" e masës.

Në kohët e barazisë, për shkak të ngjashmërisë mes tyre, njerëzit nuk i besojnë njëri-tjetrit; por, pikërisht kjo ngjashmëri, u jep atyre një besim thuajse të pakufizuar në gjykimin e publikut, sepse atyre u duket e pamundur që, në një kohë kur të gjithë kanë shkallë të ngjashme diturie, e vërteta të mos ndodhet në anën e shumicës... Siç e shohim, tek popujt demokratikë, publiku ka një pushtet të veçantë, që kombet aristokratike nuk mund ta perceptonin. Publiku nuk e ka të nevojshme të bindë ndokënd për besimet e veta, përkundrazi ai u imponohet, duke bërë që besimet e tij të depërtojnë në shpirta, përmes një lloj trysnie shumë të madhe të mendimit të të gjithëve, mbi inteligjencën e secilit.

Kështu ndodh në Shtetet e Bashkuara. Më parë, Tokëvili kishte treguar si shumica formon rreth mendimit të saj një lloj pushteti "të padukshëm dhe thuajse të pakapshëm", pushtet që zakonisht përqesh të gjitha tiranitë. Ky është një lloj "rrethi i hatashëm". Shkrimtari ishte i lirë brenda këtij rrethi, por mjerë ai që guxonte të dilte jashtë tij! Ky pushtet ishte aq i fortë, sa shkrimtari nuk tundohej për të dalë së andejmi; vetë rrënja e lirisë së tij shpirtërore, pa të cilën s'mund të ketë gjeni të vërtetë letrar, ishte e kalbur.

E tillë është lëvizja kontradiktore e mendimit, në kohët e barazisë. Këto kohë rrezikojnë të shuajnë pavarësinë intelektuale, atë pavarësi që favorizonin në anën tjetër. Pasi i kanë çelur shtigje të reja mendjes së çdo njeriu, vetë këto kohë e detyrojnë atë të mos mendojë më. "Kjo ndodh në mënyrë të tillë që, pasi mendja njerëzore ka thyer të gjitha pengesat të cilat i impononin më parë klasat dhe njerëzit, lidhet fort me zinxhirët e vullnetit të përgjithshëm të shumicës." Tokëvili, që sheh tek liria e mendimit diçka të shenjtë, që nuk urren vetëm njeriun despot, por edhe despotizmin në vetvete, i thotë jo me krenari këtij despotizmi intelektual, të paparë ndonjëherë. "Sa për mua, kur ndiej dorën e pushtetit që rëndon mbi ballin tim, pak më intereson të di se kush po më shtyp dhe fakti, se këtë zgjedhë ma venë një milion krahë, nuk më bën më të gatshëm që ta ul kryet për ta pranuar atë". Një milionëshi është një shifër

mjerane e vitit 1840, sepse sot, në varësi të vendeve, Tokëvilit do t'i duhej ta shumëzonte këtë shifër me dhjetë, njëqind e pesëdhjetë, ose më tepër!

Kaq, përse i takon mendimit, *ideve*; le të hyjmë tani në fushën e ndjenjave.

Në kohët e barazisë, çdo njeri i kthen ndjenjat e tij nga vetja. Dikush mund të thotë se kjo është egoizëm. Jo. Egoizmi lind nga një instinkt i verbër dhe nga ndonjë cen i zemrës. Sipas Tokëvilit, fjala më e përshtatshme për këtë dukuri është *individualizmi*. Tokëvili është, si të thuash, përgjegjës për kuptimin e pazakontë që ky term i përdorur i shkencës politike mori pas botimit të *Demokracisë në Amerikë*. Individualizmi nuk lind nga instinkti, por nga një gjykim i rremë, nga një gabim i mendjes, aq sa edhe nga një flashkje e zemrës. "Individualizmi është një ndjenjë e menduar thellë dhe e qetë, e cila bën që çdo qytetar të izohet nga masa e njerëzve të tjerë dhe të tërhiqet mënjane, me familjen dhe miqtë; në mënyrë të tillë që, pasi të ketë krijuar një shoqëri të vogël rreth vetes, e braktis me dëshirë shoqërinë e madhe, në fatin e saj".

Autori e shpjegon shumë mirë se përse kjo ndjenjë, që është e huaj për aristokracinë, lind nga barazia. Aristokracia i lidhte shtetasit mes tyre nëpërmjet një zinxhiri të gjatë, që niste tek fshatari e përfundonte tek mbreti; secili ishte i mbrojtur nga dikush që qëndronte sipër tij dhe mbronte dikë tjetër që ishte nën të dhe kërkonte ndihmë. Demokracia e këput këtë zinxhir dhe "vë çdo hallkë mënjane". Po ashtu, aristokracia ruante edhe një zinxhir, një varg, një vazhdimësi, një zgjatje midis brezave, midis të vdekurve, të gjallëve dhe atyre që do të lindnin. Secili i njihje stërgjyshërit e tij dhe besonte se dallonte stërnipërit e tij; secili ishte gati "të sakrifikoje e të mos shijonte kënaqësitë e jetës për hir të paraardhësve të tij që nuk ishin më, apo të atyre që ende s'kishin ardhur në jetë". Demokracia e këput edhe këtë zinxhir të dytë; familjet shfaqen, zhukën, ndryshojnë:

indi i kohëve, këputet në çast, dhe gjurmët e brezave fshihen..., vetëm njerëzit më të afërt të interesojnë... Kështu, demokracia, jo vetëm e bën njeriun të harrojë stërgjyshërit e tij, por i fsheh atij pasardhësit dhe e ndan nga bashkëkohësit. Ajo e kthen atë përsëri dhe përsëri tek vetvetja dhe më në

fund, e kërcënon ta mbajë të mbyllur në vetminë e zemrës së tij.

Kjo është një e keqe morale, një sëmundje e vërtetë zakonesh, e cila, nëpërmjet mediokritetit të dëshirave, e bjerr virtytin. A nuk humbet shpirti çdo vrull e madhështi mes punëve pa fund të jetës private? A nuk priset zemra, po s'u gjallërua nga pasione të larta? Duke qenë një e keqe e madhe morale, individualizmi është një e keqe edhe më e madhe politike e sociale; ai është "ndryshku i shoqërisë". Duke e larguar *qytetarin* nga përkushtimi ndaj atdheut, ai e zbraz atë nga çdo vlerë; shteron tek qytetari burimin e virtyteve publike; individualizmi e shndërron qytetarin në një *shtetas*, në mos një skllav, që lëkundet pa dinjitet midis robërisë dhe teprimit të lirisë.

Ka kombe në Evropë ku njeriu e ndien veten si një lloj koloni, indiferent ndaj fatit të vendit ku banon. Në vendin e tij ndodhin ndryshimet më të mëdha dhe ai nuk ndikon aspak në to, nuk e di me saktësi se çfarë ka ndodhur, madje dyshon nëse rastësisht ka dëgjuar apo jo ndonjë fjalë për to; për më tepër as që çan kryet për fatin e fshatit, ruajtjen e rrugës, fatin e kishës dhe të famullisë; ai mendon se të gjitha këto gjëra nuk kanë të bëjnë fare me të, se ato i përkasin një të huaji të fuqishëm, që quhet qeveri. Veç kësaj, ky njeri, ndonëse ka bërë një sakrificë kaq të madhe, për të qenë arbitër i lirë, nuk do gjë tjetër veç bindjes. Është e vërtetë se ai i nënshtrohet humorit të nëpunësit më të ulët të Shtetit, por megjithatë, i pëlqen që, si armik i mundur, të mos e përfillë ligjin, sapo kjo forcë tërhiqet. Kështu ai lëkundet pareshtur midis robërisë dhe teprimit të lirisë.

Për cilat kombe e ka fjalën Tokëvili? Ndoshta për Francën e kohës së tij. Sidoqoftë, kombe të tilla atij i duken "të përgatitura për pushtim". Nëse ato nuk ndryshojnë ligjet dhe zakonet e tyre, atëherë do të vdesin; në fund të rrugës së ndyrë që kanë bërë, janë anarkia ose despotizmi, këto dy fryte të individualizmit, pjellës së barazisë.

Kur njerëzit e izoluar që nuk veprojnë mbi njëri-tjetrin janë të përmbajtur, vetëm sepse këtë ua imponon pushteti, atëherë, kur ky pushtet mungon, secilit, në vend që të bashkohet me njerëzit e tjerë, i tërheq kërraba nga vetja. Atëherë, papritur, rrëmuja arrin kulmin dhe duket sikur trupi social menjëherë "shndërrohet në pluhur" – pluhur individësh, të gjithë të barabartë e të gjithë të huaj për njëri-tjetrin. Kjo është *anarkia*.

Por Tokëvili nuk beson fare tek anarkia; apo ndoshta jo shumë. Nga intuited dhe njohja e historisë, ai e di se Pushteti ka gjithmonë prirje për t'u rimëkëmbur; e di se, në këtë drejtim, spektakli i revolucioneve ia prish mendjen vëzhguesit të sipërfaqshëm, i cili nuk arrin ta kuptojë se këto revolucione, në fund të fundit, çojnë ujë në mullirin e Pushtetit. Popujt "e shohin qartë dhe i bëjnë ballë" prirjes për anarki që rrjedh tërthorazi prej barazisë, por ata nuk e dallojnë sesi, nëpërmjet "një rruge më të gjatë, më të fshehtë, por edhe më të sigurtë", pa u ndier, mund të bien në robëri. Detyra më urgjente, detyra e vërtetë e Tokëvilit, është që t'u denoncojë bashkëkohësve të tij, njerëzve të kohëve demokratike, këtë rrugë tinëzare që çon në despotizëm.

Gjithçka i çon njerëzit demokratikë drejt kësaj rruge. Këtu ndikojnë idetë dhe ndjenjat e tyre, pa llogaritur një seri shkaqesh të veçanta e aksidentale që ndikojnë në të njëjtin drejtim.

IDETË – Në shoqëritë aristokratike, ekziston krejt natyrshëm nocioni i *trupit social të ndërmjetëm*, i *trupit dytësor* (teorinë e të cilit e krijoi Monteskjë). Ky trup, ky organizim i ndërmjetëm, vihet midis Shtetit (këtij trupi të rëndë) dhe individëve. Krejt natyrshëm, shoqëritë demokratike kanë një ide të kundërt, idenë e pushtetit *unik dhe qendror*, që ushtrohet pa ndërmjetës, duke rënduar me gjithë peshën e vet mbi individët; midis Shtetit dhe individit nuk ka asgjë, asnjë "shoqatë të pjeshme" (kështu e donte *Kontrata sociale*, kështu e do *Deklarata e të Drejtave të Njeriut*). Veç të tjerash, kjo është një ide e thjeshtë dhe e përgjithshme. Demokracia i do idetë të thjeshta dhe të përgjithshme; nocioni i pushtetit të ndërmjetëm është një nocion i ndërlikuar që shumë lehtë mund të krijojë dyshime se një kastë e caktuar ka paragykime për të sunduar. Kohët e barazisë, synojnë drejt një pushteti unik e qendror dhe drejt një legjislacioni uniform (përse një rregull që përdoret për një njeri, të mos përdoret edhe për gjithë të tjerët?).

Sa i vogël dhe i pambrojtur mbetet njeriu përballë këtij pushteti të madh, që u imponon të gjithëve ligjet e veta! Idenë aristokratike të pushteteve të ndërmjetme, të të drejtave të patjetërsueshme të disa individëve të privilegjuar, e zëvendësoi "ideja e së drejtës së plotfuqishme dhe unike të shoqërisë...", e zëvendësoi uniteti, kudondodhja dhe plotfuqia e pushtetit social, uniformiteti i rregullave të tij".

NDJENJAT – Njerëzit e kohëve të barazisë, që e kanë aq të vështirë të shkëputen nga punët e tyre të veçanta, për t'u marrë me punët e përbashkëta, janë të prirur t'i lënë pushtetit qendror të drejta gjithnjë e më të mëdha, përderisa ky pushtet paraqitet si "përfaqësuesi i vetëm i dukshëm dhe i përhershëm, i interesave të tyre kolektive". Për më tepër, këta njerëz kaq të pavarur, janë të dobët, askush prej tyre nuk mund të mbështetet tek tjetri dhe pikërisht ndjesia e kësaj dobësie, bën që ata t'i kthejnë vështrimet drejt kësaj qenieje të stërmadhe, drejt Shtetit, "i cili ngrihet i vetëm në mes të ultësirës së përgjithshme". Në të njëjtin drejtim, vepron edhe urrejtja ndaj privilegjit, kësaj ndjenje kaq të fortë të njerëzve. Shteti i centralizuar, që, domosdoshmërisht dhe pa asnjë kundërshtim, qëndron përmbi të gjithë qytetarët, nuk zileps askënd; "secili beson se u rrëmben njerëzve të tjerë, të barabartë me të, të gjitha të drejtat që i dha Shteti", secili dëshiron t'i kujtojë tjetrit "varësinë e përbashkët që ata kanë nga i njëjti zotëri". Nga ana e tij, pushteti qendror, e do barazinë, sepse kështu mund të veprojë më lirisht; ai e do uniformitetin sepse kështu shmanget shqyrtimi i një pafundësie hollësirash, me të cilat do t'i duhej të merrej. Me një fjalë, ai do atë që duan qytetarët, ashtu siç urren natyrshëm, ato që ata urrejnë: privilegjet dhe dallimet.

Kjo bashkësi ndjenjash, e cila tek kombet demokratike mbledh vazhdimisht, rreth të njëjtit mendim, individët dhe sovranin, bën që midis tyre të ketë një simpati të fshehtë dhe të përhershme. Qeverisë i falen me lehtësi gabimet; rrallëherë, kur bën teprime a gabime të rënda, qeveria e humb besimin e publikut, por e rifiton atë sapa ta kërkojë përsëri. Popujt demokratikë shpesh i urrejnë nëpunësit e pushtetit qendror, por, vetë pushtetin, ata e duan gjithmonë.

Kësaj i shtohen edhe NJË SERI SHKAQESH TË VEÇANTA DHE AKSIDENTALE si, luftërat, revolucionet dhe zhvillimi industrial. Luftërat i shtojnë shumë atributet e Shtetit, duke bërë që ai, thujse forcërisht, të përqendrojë në duart e veta drejtimin e punëve dhe të njerëzve. "Gjithë gjenitë e luftërave e duan centralizmin... dhe gjithë gjenitë centralizues e duan luftën..." – Revolucionet barazitare i zhdukun papritmas të gjitha pushtetet e ndërmjetme, duke lënë vetëm një masë njerëzore, të trullësuar e të paaftë për veprime të bashkërenduara. Pra Shteti duhet të merret me gjithçka. Kështu në Francë, "pas zhdukjes së papritur të fisnikërisë dhe të borgjezisë së madhe", pushtetet ranë vetvetiu në duart e Napoleonit! Do të ishte "e vështirë të mos i pranoje ato, pothuaj po aq e vështirë sa edhe t'i merrje përsipër". Zhvillimi industrial sjell lindjen e klasave të reja, të padronëve e punëtorëve, të cilat kanë marrëdhënie të ndërlukuara me njëra-tjetrën, marrëdhënie që duhen rregulluar nga Shteti. Po ky zhvillim industrial, nxit punët publike dhe gjysmëpublike, ku përsëri kërkohet ndërhyrja e Shtetit. Më në fund, me arsenalet dhe manufakturat e veta, Shteti bëhet vetë industrialist; një ditë prej ditësh, ai do të bëhet "shefi" i gjithë industrialistëve të tjerë.

Nëse lexuesi merr parasysh se institucionet bamirëse të dikurshme tani janë bërë shtetërore, se arsimiti i dikurshëm privat, sot, njëlloj si bamirësitë, është bërë një çështje shtetërore (sepse Shteti "merr përsipër të frymëzojë ndjenjat e t'i japë ide uniforme çdo brezi"), nëse ai merr parasysh se qeveritë në Evropë përzihen gjithnjë e më tepër në punë të fesë, duke i paguar klerikët sikur këta të ishin nëpunës të Shtetit e shërbëtorë të tij, për të depërtuar kësisoj "në thellësitë e shpirtit të çdo njeriu" – atëherë ai do t'i japë të drejtë Tokëvilit dhe ideve të tij mbi shtrirjen e pushtetit social. Nëse lexuesi do të vëzhgojë me kthjelltësi realitetin e përditshëm, nëse do të pyesë veten dhe fqinjën, do të arrijë në të njëjtin përfundim me autorin:

Ai do ta kuptojë se, gjatë gjysmës së shekullit që shkoi, centralizmi është rritur kudo në një mijë mënyra të ndryshme; luftërat, revolucionet e pushtimet bënë që centralizmi të fitojë terren, madje gjithë njerëzit kanë punuar që ai të zhvillohet. Në këtë periudhë gjatë së cilës, me një shpejtësi marramendëse, njerëzit pasuan njëri-tjetrin në krye

të punëve, idetë, interesat dhe pasionet e tyre, ndryshuan jashtëzakonisht shumë; por, në një farë mënyre, të gjithë ata donin të centralizonin. Në mes të një ndryshueshmërie të çuditshme të ekzistencës dhe të mendimeve të njerëzve, instinkti i centralizimit ka qenë pika e vetme e palëvizshme.

Centralizim, përqendrim, ç'maskë asnjënjë dhe moderne robërie! Ç'asfiksi vdekjeprurëse për lirinë, për atë liri që Tokëvili e ka si kult! Paradoks i habitshëm i një epoke që mburret se është epoka e çlirimit dhe e emancipimit të njerëzve, ku, në të vërtetë, vlon shpirti i revoltës; po këta njerëz, që "kohë pas kohe përmbysin një fron dhe gjunjëzojnë ndonjë mbret, më pas, pa asnjë rezistencë, ulin kryet ndaj vullnetit të nëpunësit më të vogël të Shtetit". Këtij centralizimi, që e revolton dhe s'i hiqet nga mendja, Tokëvili i kushton, pas dyrbëdhjetë vjetësh, veprën e tij të dytë të madhe dhe të shquar, *Regjimi i Vjetër dhe Revolucioni*, vepër që u ndërpre nga vdekja e tij e parakohshme, në moshën pesëdhjetekatërvjeçare. Në këtë vepër, ai flet për centralizimin, që është pasojë e shkatërrimit të ngadalshëm të institucioneve feudale prej mbretërve, dhe për Revolucionin, që e mblodhi këtë trashëgimi të mbretërve dhe i dha goditjet vdekjeprurëse feudalizmit që po jepte shpirt. Centralizimi, përqendrimi, qenkan fitore e Revolucionit? Oh, sa gabim është të mendosh kështu! Tokëvili do të provonte se Revolucioni ishte vetëm "përfundimi i papritur dhe i dhunshëm i një veprë, për të cilën kishin punuar më parë dhjetë breza njerëzorë!"

Centralizim, përqendrim. Në gjithë veprën *Demokracia në Amerikë*, Tokëvili lufton kundër këtij oktapodi dhe e shtyn me neveri prekjen e tij. Si do t'i shkonte filli racës njerëzore, nëse nuk do t'i gjendej ndonjë ilaç kësaj sëmundjeje? Ku do ta çonte ky centralizim? Mos vallë, në një gjendje të ngjashme "me atë të tiranisë romake": zakone të korruptuara, opinione të lëkundura, ligje ku mungonte liria, qytetarë të privuar nga çdo garanci, perandorë që më tepër i mërziste mëshira e qiellit, sesa durimi i shtetasve të tyre, të poshtëruar e të topitur? Fillimisht Tokëvili besoi se mund të ndodhte kështu.

Por më pas, duke u menduar gjatë, ai ndërron mendje dhe këtë na e thotë në pjesën e dytë të veprës. Kombet demokratike nuk i kërcënon despotizmi i stilit të lashtësisë. Ato kërcënohen prej një

despotizmi krejt të ndryshëm, të një lloji krejt të ri. Në kohët e vjetra, despotizmi rëndonte në mënyrë të tmerrshme, por vetëm mbi disa njerëz. Ai ishte i dhunshëm, por i kufizuar. Despotizmi i së nesërme do të jetë "më i shtrirë dhe më i butë dhe do t'i *degradojë njerëzit pa i munduar*". Ai nuk do të jetë i dhunshëm dhe mizor; kjo mbase mund të ndodhë shumë rrallë, në kohëra rreziqesh të mëdha. Do të jetë një lloj despotizmi me të vërtetë i paparë në botë, madje duhej gjetur një fjalë e re për këtë lloj krejt të ri shtypjeje. Duke mos mundur ta gjejë fjalën e duhur, autori e përshkruan atë:

Dua të përfytyroj se nën ç'trajta të reja do të shfaqej despotizmi në botë: shoh një turmë të panumërt njerëzish, të ngjashëm e të barabartë, të cilët, të mbyllur në vetvete, rreken paprerë për të gjetur kënaqësira të vockla e të rëndonmta, me të cilat të mbushin shpirtin. Secili syresh, i tërhequr mënjanë, është si i huaj për fatin e të tjerëve; gjithë raca njerëzore për të, janë fëmijët dhe miqtë e tij të afërt... Sipër tyre, ngrihet një pushtet i stërmadh prej tutori, që merr përsipër t'ua sigurojë kënaqësitë e të vigjëlojë mbi fatin e tyre. Ky pushtet është absolut, ai sheh çdo imtësi, është i rregullt, parashikues dhe i butë. Ai do t'i ngjante pushtetit atëror, në qoftë se si ai, do të kishte për qëllim t'i përgatiste njerëzit për moshën e burrisë, por, në të vërtetë, ai kërkon t'i mbajë ata të ngjuar në fëmijëri, ai do që qytetarët të gëzohen, por me kusht që të mendojnë veç për t'u gëzuar. Ai punon me dëshirë për lumturinë e tyre, por dëshiron që të jetë agjenti dhe arbitri i vetëm i kësaj lumturie; ai merr masa për sigurinë e tyre, ua parashikon dhe ua siguron nevojat që kanë, ua lehtëson kënaqësitë, ua drejton punët e tyre kryesore, udhëheq industrinë e tyre, ua rregullon trashëgiminë dhe trashëgimtarëve u ndan pasuritë; *ky despotizëm mund të bëjë çdo gjë, mjaft që t'ua heqë krejtësisht, shqetësimin për të menduar dhe merakun për të jetuar!*

Pra, e ardhmja e pashërueshme e racës sonë do të ishte kjo

shpëlarje truri, degraduese dhe e ëmbël? Si mund t'i shmangeshim kësaj? Për këtë ka ilaçe, gjë që e provon shembulli i Amerikës. Këto prijnë të njerëzve demokratë, të cilat, një forcë e fshehur duket se i zhvillon në mënyrë të papërbalueshme në zemrat e tyre, nuk janë të pamposhtura. Ekzistojnë mjete që, tekefundit, e bëjnë të dobishëm për njerëzimin këtë revolucion të pashmangshëm demokratik, të cilat i kanë gjetur amerikanët.

Mjetet (ilacet) për ta bërë revolucionin demokratik të dobishëm për njerëzimin.

Barazia pjell individualizmin; kundërhelmi i saj është liria: "Shumë njerëz në Francë e vështrojnë barazinë e kushteve si të keqen e parë dhe lirinë politike si të dytën. Kur janë të detyruar të pësojnë njërën, ata përpiqen t'i shmangen tjetrës. Kurse unë them, se për të luftuar të këqijat që mund të sjellë barazia, ka vetëm një ilaç të efektshëm, që është liria politike." Vetëm liria politike mund të bëjë që revolucionin demokratik, i cili është shumë pranë lindjes së despotizmit, të kthehet në një revolucion të dobishëm për njerëzimin. Nëse nuk i nënshtrohesh pushtetit të pakufizuar të një njeriu të vetëm, nëse ke zgjedhur – dhe zgjedhja është atje, para syve të tu dhe askund tjetër – të rrafshohesh prej lirisë më mirë se sa prej ndonjë despoti, nëse je i vendosur të themelosh "perandorinë e këndshme të shumicës", atëherë nuk të duhet aspak të humbasësh kohën duke provuar të rindërtosh një shoqëri aristokratike, por duhet të mendohesh si "ta nxjerrësh lirinë nga gjiri i shoqërisë demokratike, nga gjiri i asaj shoqërie ku Zoti na mëson të jetojmë".

Të mos nanurise mi me fjalë të ëmbla! Tek një popull, ku kushtet janë të barabarta, rrethi i pavarësisë individuale nuk është asnjëherë aq i gjerë sa në vendet aristokratike. Tek ky popull shoqëria është gjithmonë më e fortë, kurse individit është më pak i fortë dhe "kësaj s'ke ç'i bën". Megjithatë kjo s'e pengon popullin që të vendosë njëfarëloj qeverisje të lirë, ashtu siç e treguan amerikanët, të cilët luftuan individualizmin dhe "e mposhtën atë" nëpërmjet institucioneve të lira. Ç'është kjo qeverisje?

Tokëvili e shmang idenë e vjetër liberale të qeverisjes së përzier, ku sovraniteti është i ndarë; ai nuk tregohet më i butë ndaj

saj se anzhevinasi Jehan Bodin. Qeverisja e përzier është një iluzion i kotë, sepse në fund të fundit në çdo shoqëri zbulohet një parim veprues, që sundon mbi gjithë të tjerët. Në demokraci ky parim veprues është populli, praktikisht shumica. Nuk duhet t'i rikthehemi më dogmës së sovranitetit të popullit. Në këtë kuptim, Tokëvili është demokrat dhe anon nga Rusoi. Mbase nuk e kemi theksuar sa duhet se ai ndahet prej liberalizmit politik të Monteskjës dhe të Benjamin Constant-it. Mirëpo ai beson se liria ndodhet në rrezik, kur ky pushtet suprem i shumicës nuk has në "asnjë pengesë që mund ta përmbajë dhe t'i japë kohë të moderojë vetveten".

Për Tokëvilin, institucione të lira janë ato që i detyrojnë qytetarët të dalin nga guacka e vet, të harrojnë punët e tyre, për t'u marrë me punët publike dhe i japin atyre idetë dhe ndjenjat e nevojshme për punë të përbashkëta, të përshtatshme për të shkundur *apatinë* e tyre, këtë bijë të individualizmit. Si institucione të tilla, në radhë të parë, autori quan liritë vendore dhe shoqatat. Tokëvili këmbëngul që, përkundër prirjeve despotike ose anarkike të demokracisë, liria e ka të nevojshme një aleat të tillë të fuqishëm, siç është feja.

LIRITË VENDORE – Institucione të lira *par excellence* janë institucionet provinciale ose bashkiake, apo të ashtuquajturat "liri vendore" ose "decentralizëm" administrativ. Tokëvili i do ato aq sa urren centralizmin. Ai flet me shumë entuziazëm për komunën (për sistemin komunal në Anglinë e Re) dhe për lirinë komunale, gjë "e rrallë dhe e brishtë", por shumë e çmuar. Hiqini forcën dhe pavarësinë komunës - thotë ai - dhe do të shihni se nuk mbeten veçse "ca njerëz të qeverisur, por kurrë qytetarë" (Tokëvili ka një ide shumë të lartë dhe kërkuese për *qytetarin*). Ai shpall se:

Tek komuna qëndron forca e popujve të lirë. Institucionet komunale janë për lirinë, ashtu siç janë shkollat fillore për shkencën; ato bëjnë që populli ta "prekë" lirinë, ato e mësojnë si ta bëjë këtë dhe si të shijojë përdorimin e saj të këndshëm. *Një komb mund të ketë qeverisje të lirë edhe pa institucione komunale, por ai nuk do të ketë shpirtin e lirisë. Ca pasione kalimtare, ca interesa të çastit apo rastësia e rrethanave, mund t'i japin atij forma të jashtme varësie; por, herët a vonë, despotizmi i tërhequr në thellësi të*

trupit shoqëror (do të ngrejë krye)¹.

Nuk mjafton të ngarkosh një përfaqësi kombëtare për t'u marrë me punët e përgjithshme, me punët e *mëdha* të vendit. Siç e kuptuan mirë amerikanët, çdo pjesë e territorit të vendit duhet të ketë jetën e vet politike; për qytetarët kjo do të thotë që të shumëzohen pafundësisht rastet për të vepruar së bashku, për t'u interesuar së bashku për të mirën publike, për të ndërë çdo ditë se ata janë të ndërvarur nga njëri-tjetri, se "jetojnë në shoqëri". Për këtë qëllim, administrimi i punëve të vogla është shumë më i përshtatshëm se veprimi me punët e mëdha. "Është e vështirë të nxjerrësh një njeri nga guacka e vet për ta bërë që të interesohet për fatin e gjithë Shtetit, sepse ai nuk kupton mirë ndikimin që fati i Shtetit mund të ketë mbi fatin e tij. Por nëse do të hapet ndonjë rrugë e re anash fermës së tij, atëherë ai do ta shohë sa hap e mbyll sytë se ka një lidhje midis kësaj pune të vogël publike dhe punëve të tij më të mëdha private dhe do të zbulojë, pa qenë nevoja për t'ia treguar posaçërisht, atë lidhje të ngushtë që bashkon në këtë rast interesin e tij të veçantë me interesin e përgjithshëm". Shihet se doktrina e *respektimit të interesit*, që e përmendin pareshtur amerikanët, i duket Tokëvilit, si një tjetër mjet i fuqishëm, për të luftuar individualizmin instinktiv të njerëzve barazitarë.

Kështu, liritë vendore i afrojnë vazhdimisht njerëzit dhe i detyrojnë të ndihmojnë njëri-tjetrin, ndonëse idetë dhe ndjenjat që përshkroi Tokëvili i ndanin ata. Këto liri vendore rindërtojnë artificialisht ide dhe ndjenja krejt të kundërta me të parat si ndërsjellësia, vetëmohimi e sakrifica, ndjenja që lindnin krejt natyrshëm në kohët aristokratike. Përballë pushtetit sovran, këto liri vendore rikrijojnë trupa socialë të ndërmjetëm apo dytësorë, që shërbejnë si pengesa ndaj ushtrimit të shfrenuar të këtij pushteti.

SHOQATAT – Tokëvili mendon se, pas lirive vendore, asgjë tjetër nuk shërben më mirë për të luftuar individualizmin, se sa shoqatat e lira.

Tokëvili u habit nga numri i madh i shoqatave që kishte

1) Këtë thënie Adolphe Gasser e përdori si epitaforë për librin e tij *Autonomia komunale dhe rindërtimi i Evropës, botuar më 1946*.

në Amerikë dhe nga larmia e qëllimeve të tyre. Ai na tregon për amerikanët e çdo moshe, të çdo rangu shoqëror e të çdo rryme mendimi të cilët, pa qenë nevoja t'i drejtoheshin pushtetit social, bashkoheshin vazhdimisht me njëri-tjetrin për të luftuar vetë, kundër të këqijave dhe vështirësive të jetës: fëmijët e shkollës merreshin vesh me njëri-tjetrin për të rregulluar lojrat dhe për të ndëshkuar ato veprime, që ata vetë i kishin përcaktuar si paudhësira; kur ndodhte ndonjë aksident qarkullimi, kalimtarët e rastit formonin me njerëzit e pranishëm në ngjarje një grupim të improvizuar, që do të ndihmonte, pa qenë nevoja për të pritur policinë; qëllimet më të mëdha dhe më të kota, më të përgjithshme dhe më të veçanta, nxisnin veprimtaritë e shoqatave për të bërë festa, për të organizuar seminare, për të ndërtuar hotele, për të ngritur kisha, për të shpërndarë libra, për të dërguar misionarë në filifistun, për të luftuar mospërbajtjen, për të vënë në pah një të vërtetë fetare apo filozofike... "Nuk ka asgjë para së cilës vullneti njerëzor të stepet dhe të humbasë shpresën për ta arritur, nëpërmjet veprimit të lirë të fuqisë kolektive të individëve... Kudo, ku në krye të një nisme të re, në Francë ju do të shihni qeverinë dhe në Angli do të shihni një lord, mos harroni se në Amerikë keni pë të parë një shoqatë."

Mos vallë këtu kemi të bëjmë me ndonjë aksident? Kur është fjala për institucionet, Tokëvili si edhe Monteskjë, beson pak tek aksidentet por shumë tek "marrëdhëniet e nevojshme". Tek marrëdhëniet midis shoqatave dhe barazisë demokratike, ai sheh një marrëdhënie të nevojshme. Në shoqëritë aristokratike njerëzit nuk kishin nevojë të bashkoheshin për të vepruar, "ngaqë ishin të lidhur fort me njëri-tjetrin". Kurse në demokraci njerëzit e kanë të nevojshme të bashkohen sepse, duke qenë njëherësh të pavarur e të dobët, të vetmuar ata nuk mund të bënin thujtë asgjë. Gjithçka që ata nuk mund ta bënin duke mos u lidhur në shoqatë, do ta bënte qeveria. Mirëpo, veprimi i qeverisë, duke qenë gjithmonë i pamjaftueshëm, është shpesh i rrezikshëm. Ai është i rrezikshëm për mirëqenien materiale, për moralin dhe inteligjencën e një populli demokratik. "Veç nëpërmjet veprimit të ndërsjellë të njerëzve me njëri-tjetrin, përtërihen ndjenjat dhe idetë, veç në këtë mënyrë, njeriu bëhet zemërgjerë e shpirtmadh". Këtë veprim e lind dhe e selit shoqata, kurse ndërhyrja e pushtetit e lëndon dhe e shuan.

trupit shoqëror (do të ngrejë krye)¹.

Nuk mjafton të ngarkosh një përfaqësi kombëtare për t'u marrë me punët e përgjithshme, me punët e *mëdha* të vendit. Siç e kuptuan mirë amerikanët, çdo pjesë e territorit të vendit duhet të ketë jetën e vet politike; për qytetarët kjo do të thotë që të shumëzohen pafundësisht rastet për të vepruar së bashku, për t'u interesuar së bashku për të mirën publike, për të ndierë çdo ditë se ata janë të ndërvarur nga njëri-tjetri, se "jetojnë në shoqëri". Për këtë qëllim, administrimi i punëve të vogla është shumë më i përshtatshëm se veprimi me punët e mëdha. "Është e vështirë të nxjerrësh një njeri nga guacka e vet për ta bërë që të interesohet për fatin e gjithë Shtetit, sepse ai nuk kupton mirë ndikimin që fati i Shtetit mund të ketë mbi fatin e tij. Por nëse do të hapet ndonjë rrugë e re anash fermës së tij, atëherë ai do ta shohë sa hap e mbyll sytë se ka një lidhje midis kësaj pune të vogël publike dhe punëve të tij më të mëdha private dhe do të zbulojë, pa qenë nevoja për t'ia treguar posaçërisht, atë lidhje të ngushtë që bashkon në këtë rast interesin e tij të veçantë me interesin e përgjithshëm". Shihet se doktrina e *respektimit të interesit*, që e përmendin pareshtur amerikanët, i duket Tokëvilit, si një tjetër mjet i fuqishëm, për të luftuar individualizmin instinktiv të njerëzve barazitarë.

Kështu, liritë vendore i afrojnë vazhdimisht njerëzit dhe i detyrojnë të ndihmojnë njëri-tjetrin, ndonëse idetë dhe ndjenjat që përshkroi Tokëvili i ndanin ata. Këto liri vendore rindërtojnë artificialisht ide dhe ndjenja krejt të kundërta me të parat si ndërsjellësia, vetëmohimi e sakrifica, ndjenja që lindnin krejt natyrshëm në kohët aristokratike. Përballë pushtetit sovran, këto liri vendore rikrijojnë trupa sociale të ndërmjetëm apo dytësorë, që shërbejnë si pengesa ndaj ushtrimit të shfrenuar të këtij pushteti.

SHOQATAT – Tokëvili mendon se, pas lirive vendore, asgjë tjetër nuk shërben më mirë për të luftuar individualizmin, se sa shoqatat e lira.

Tokëvili u habit nga numri i madh i shoqatave që kishte

1) Këtë thënie Adolphe Gasser e përdori si epitaforë për librin e tij *Autonomia komunale dhe rindërtimi i Evropës*, botuar më 1946.

në Amerikë dhe nga larmia e qëllimeve të tyre. Ai na tregon për amerikanët e çdo moshe, të çdo rangu shoqëror e të çdo rryme mendimi të cilët, pa qenë nevoja t'i drejtoheshin pushtetit social, bashkoheshin vazhdimisht me njëri-tjetrin për të luftuar vetë, kundër të këqijave dhe vështirësive të jetës: fëmijët e shkollës merreshin vesh me njëri-tjetrin për të rregulluar lojrat dhe për të ndëshkuar ato veprime, që ata vetë i kishin përcaktuar si paudhësira; kur ndodhte ndonjë aksident qarkullimi, kalimtarët e rastit formonin me njerëzit e pranishëm në ngjarje një grupim të improvizuar, që do të ndihmonte, pa qenë nevoja për të pritur policinë; qëllimet më të mëdha dhe më të kota, më të përgjithshme dhe më të veçanta, nxisnin veprimtaritë e shoqatave për të bërë festa, për të organizuar seminare, për të ndërtuar hotele, për të ngritur kisha, për të shpërndarë libra, për të dërguar misionarë në filifistun, për të luftuar mospërmbajtjen, për të vënë në pah një të vërtetë fetare apo filozofike... "Nuk ka asgjë para së cilës vullneti njerëzor të stepet dhe të humbasë shpresën për ta arritur, nëpërmjet veprimit të lirë të fuqisë kolektive të individëve... Kudo, ku në krye të një nisme të re, në Francë ju do të shihni qeverinë dhe në Angli do të shihni një lord, mos harroni se në Amerikë keni për të parë një shoqatë."

Mos vallë këtu kemi të bëjmë me ndonjë aksident? Kur është fjala për institucionet, Tokëvili si edhe Monteskjë, beson pak tek aksidentet por shumë tek "marrëdhëniet e nevojshme". Tek marrëdhëniet midis shoqatave dhe barazisë demokratike, ai sheh një marrëdhënie të nevojshme. Në shoqëritë aristokratike njerëzit nuk kishin nevojë të bashkoheshin për të vepruar, "ngaqë ishin të lidhur fort me njëri-tjetrin". Kurse në demokraci njerëzit e kanë të nevojshme të bashkohen sepse, duke qenë njëherësh të pavarur e të dobët, të vetmuar ata nuk mund të bënin thujtë asgjë. Gjithçka që ata nuk mund ta bënin duke mos u lidhur në shoqatë, do ta bënte qeveria. Mirëpo, veprimi i qeverisë, duke qenë gjithmonë i pamjaftueshëm, është shpesh i rrezikshëm. Ai është i rrezikshëm për mirëqenien materiale, për moralin dhe inteligjencën e një populli demokratik. "Veç nëpërmjet veprimit të ndërsjellë të njerëzve me njëri-tjetrin, përtërihen ndjenjat dhe idetë, veç në këtë mënyrë, njeriu bëhet zemërgjerë e shpirtmadh". Këtë veprim e lind dhe e selit shoqata, kurse ndërhyrja e pushtetit e lëndon dhe e shuan.

Tokëvili tregon se kur ishte në Amerikë dhe për herë të parë kishte dëgjuar të flitej për njëqindmijë njerëz që ishin angazhuar publikisht për të mos pirë pije alkoolike, gjëja e parë që i kishte shkuar në mendje ishte se kjo duhej të qe një shaka dhe ai nuk e kishte marrë vesh mirë përse këta qytetarë kaq të përmbajtur, nuk mjaftoheshin së piri ujë në familjet e tyre. Më në fund kishte arritur të kuptonte se këta

njëqindmijë amerikanë, të tmerruar nga shtimi i rasteve të dehjeve, kishin dashur të bëheshin shembull për të tjerët duke mos pirë pije alkoolike, për të kufizuar kësisoj përhapjen e madhe të rasteve të dehjeve në Amerikë. Ata kishin vepruar njëllor si ai senjori i madh që vishej shumë thjesht me qëllim që t'u nguliste qytetarëve të thjeshtë ndjenjën e përbuzjes ndaj luksit. Do të besojë se, nëse këta njëqind mijë njerëz do të kishin jetuar në Francë, secili prej tyre do t'i drejtohej individualisht qeverisë duke i kërkuar që të mbikqyrte të gjitha pijetoret e mbretërisë.

Kjo shpjegon përse shoqatat intelektuale dhe morale të Amerikës, të cilat na bëjnë të qeshim dhe "ne i keqkuptojmë", janë po aq të nevojshme për popullin amerikan dhe "mbase ca më tepër", sesa shoqatat politike dhe profesionale me të cilat ne jemi mësuar. Shkenca e të lidhurit në shoqata, thotë Tokëvili sipas mënyrës së tij të të shprehurit me citate, është "shkenca mëmë" në vendet demokratike, është ajo shkencë, prej përparimit të së cilës varet përparimi i të gjitha të tjerave. Për autorin, midis ligjeve që rregullojnë shoqëritë njerëzore ka një ligj, që është veçanërisht i përpiktë dhe i qartë: "Në mënyrë që njerëzit të mbeten apo të bëhen të qytetëruar, duhet që ata të zhvillojnë e të përsosin artin e të lidhurit në shoqata, në po atë masë që zhvillojnë kushtet e barazisë së tyre".

FEJA DHE LIRIA – "Një nga ëndrrat e mia kur hyra në jetën politike, madje ëndrra kryesore, ishte të punoja për të pajtuar shpirtin liberal me atë fetar, shoqërinë e re me Kishën".

Kështu i shkruante Tokëvili një mikut të tij, më 1843. Kjo ëndërr e një pene të zhgënjyer, në mos ishte ngjizur, të paktën ishte ushqyer dhe thurur gjatë shfaqjes që ai pa në Shtetet e Bashkuara.

Tokëvili kishte parë sesi këta dy shpirtra, që në Evropë ecin me ngulim në drejtime të kundërta, matanë oqeanit jetonin në paqe e ishin ngushtësisht të ndërthurur me njëri-tjetrin. Feja dhe liria kishin çuar së bashku në krijimin e Anglisë së Re; këtë e kishin bërë puritanët të cilët i sollën Botës së Re krishtërimin e tyre "republikan dhe demokratik".

Liria amerikane kishte mundur të gjente tek feja "shoqen e saj të luftërave dhe të fitoreve, djepin e saj". Qysh atëherë, marrëveshja e tyre vazhdonte të ishte në fuqi. Feja siguronte zakonet, dhe pa zakone – mendon Tokëvili – nuk ka liri. Për disa arsye të ndërlikuara, feja lehtësonte posaçërisht përdorimin e lirisë dhe funksionimin e demokracisë.

Duke qenë e dobishme për Shtetin, duke ndihmuar në ruajtjen e institucioneve politike amerikane, ajo nuk ishte më pak e dobishme për "higjienën" shpirtërore të çdo qytetari.

"Despotizmi mund të bëjë pa fenë, por liria s'mund të bëjë pa të". Nëse liria mund të lejojë që të lirojë lidhjen politike, kjo ndodh sepse feja shtrëngon lidhjen morale. "Në të njëjtën kohë që ligji i lejon popullit amerikan të bëjë gjithçka, feja e pengon atë të mendojë për gjithçka dhe e ndalon që të guxojë për gjithçka". Pa këtë ndalim, me lirinë e të gjitha lidhjeve njëherazi, shoqëria do të shkatërrohej.

"Ç'mund të bësh me një popull që është zot i vetes, nëse ai nuk i është nënshtruar Zotit?".

Demokracia është lëvizja e vazhdueshme, është trazimi i përhershëm i botës politike. Feja është pandryshueshmëria dhe palëvizshmëria e botës morale. Njëra kompenson tjetrën.

"Pandryshueshmëria e besimeve jashtëtokësore – komenton d'Eichtal – i përmban pasionet dritëshkurtra të njerëzve".

Tokëvili është i prerë: feja i bën të tilla shërbime Shtetit amerikan, sepse ajo është rreptësisht e ndarë prej tij, sepse nuk përzihet drejtpërsëdrejti në qeverisjen politike të shoqërisë; vetëm shpirtrat janë të saj, kurse vetë qytetarët i ikin ndikimit të saj. "Katolikët e Shteteve të Bashkuara, janë njëherësh besimtarët më të nënshtruar dhe qytetarët më të pavarur". Kështu feja, duke qenë e pavarur nga pushtetet tokësore, nuk lëndohet nga goditjet e tyre, siç ndodh në Evropë, ku politika edhe feja ndërthuren ngushtësisht me njëra-tjetrën.

Feja i shërben lirisë edhe duke e ndihmuar që të luftojë në

shpirtin dhe zemrën e qytetarit prirjet e papëlqyera demokratike që tashmë i dimë: individualizmin, zilinë shpirtvogël, shijen për mirëqenie që më në fund zvetënohet. T'i lartësojnë pareshtur shpirtrat dhe t'i mbajnë "të drejtuar nga qielli"; të përpiqen vazhdimisht që të shpërndajnë në shpirtrat e njerëzve "shijen e së pafundmes", ndjenjën e madhe të dashurisë dhe të kënaqësive jo lëndore, këto janë disa nga detyrat më të ngutshme të ligjvënësve në demokraci. Ata nuk mund t'i kryejnë këto detyra pa ndihmën e fesë, pa nxitjen e spiritualizmit dhe të idesë së pavdekësisë së shpirtit. Tokëviliin e llahtarit ideja materialiste se "gjithçka zhduket së bashku me trupin", ai sheh tek kjo ide, sëmundjen më të frikshme të shpirtit të një populli demokratik, sepse ajo përkëdhel vesin më instinktiv të zemrës njerëzore: lakminë e kënaqësive lëndore. Nëse do të duhej që një demokraci të zgjidhte midis materializmit dhe metempsikozës, e cila "nuk është më e arsyeshme se materializmi", atëherë, sipas autorit, nuk duhej ngurruar aspak; qytetarët do të rrezikonin më pak "të budalëpseshin duke menduar se shpirti i tyre do të kalonte në trupin e një derri, sesa duke besuar që ai s'është asgjë".

Përfundim

Ja si e përmbledh Tokëvili mendimin e tij të trazuar në faqet e fundit të kësaj vepre të fuqishme:

Kam dashur të nxjerr në pah të gjitha rreziqet që i kërcënohen pavarësisë së njerëzve prej barazisë, sepse jam i bindur se këto janë rreziqet më të llahtarshme dhe më të paparashikueshme të së ardhmes. Por nuk besoj se janë të pakapërcyeshme.

Paçka se nuk u pëlqen disa doktrinave të cilat autori i gjykon të gënjeshtërtë dhe të poshtra, asnjë forcë "e pakapërcyeshme dhe e errët" e lindur nga e shkuara, nga raca, toka apo klima, nuk përcakton dhe nuk i zhduk popujt. Në kufijtë e gjerë të qerthullit fatal që perëndia shenjon rreth secilit njeri, ky njeri "është i fuqishëm dhe i lirë; kështu ndodh edhe me popujt". Që kombet demokratike të jenë të ndershme dhe të begata, u mjafton që "ta duan këtë gjendje". Duke e përfunduar veprën e tij, Tokëvili thotë se ka "shumë frikë dhe shumë

shpresë". Përse ka shumë frikë e dimë tashmë. Po për ç'arsye ka edhe shumë shpresë? Sepse shpreson tek qëllimet e drejta të Zotit dhe tek liria njerëzore,

Kombet e sotme duan që në gjirin e tyre të ketë kushte të barabarta; ata nuk dinë të jetojnë ndryshe; por varet prej tyre, nëse barazia i çon në robëri apo në liri, në dritë apo në barbari, në begati apo në varfëri.

Me këtë frazë të fundit, me këtë *po* të kthjellët dhe të denjë për revolucionin barazitar, por pa lajka dhe të kushtëzuar – dhe me të njëjtin theks të rëndë dhe të nderë, me po atë theks thuajse dramatik me të cilin kishte nisur, përfundon *Demokracia në Amerikë...*

Tetë vjet më vonë, në Francë do të shpërthente Revolucionin i shkurtit 1848.

P J E S A E K A T Ë R T

SOCIALIZMI DHE NACIONALIZMI

1848 - 1927

“Një shoqëri mund të vështrohet si një lloj kafshe e madhe. Dua të them, metaforikisht, por ka disa njerëz mistikë të cilët duan që kjo kafshë e madhe të ekzistojë me të vërtetë; ashtu si ju dhe si unë... Kjo s’është veçse mitologji”.

Alain

Viti 1848 është një vit i shënuar. Revolucioni i këtij viti është shumë më i madh se ai i 1830-ës. Ai është vazhdim i Revolucionit të 1789, madje e tejkalon atë. I lindur në Francë, ky Revolucion pushton Evropën: Prusinë, Austrinë, Piemontin, Sardenjën. Revolucioni i vitit 1848 nuk i hedh poshtë parashikimet e Tokëvilit, përkundrazi, ai e ndërlikon edhe më shumë detyrën e “kombeve të sotme”. Kështu, pasionit barazitar i shtohet edhe pasioni social (socializmi), ky shprehës e njëherazi stimilues i antagonizmave sociale të acaruar prej industrisë së madhe. Në këtë pikëpamje *Manifesti komunist* i Marksit dhe i Engelsit, botuar në shkurt 1848, shënon një nga piketat intelektuale më të rëndësishme të shekullit.

Nga ky moment fillon një sulm i dhunshëm kundër të gjitha traditave, veçanërisht kundër traditave kombëtare. Kjo solli si pasojë reagimin e një tradicionalizmi të ri, gjallërimin e një kundërrevolucioni intelektual që do të mbështetet tek nacionalizmi, tek pasioni i lënduar kombëtar. Formulën origjinale të tij do ta japë më 1900 vepra e Charles Maurras *Anketë për monarkinë*.

Anketa shpreh urrejtjen e “ideve të 1789-ës”, të demokracisë parlamentare dhe liberale. Megjithatë, në periudhën midis viteve 1900 dhe 1914, kjo demokraci përparon në skenën politike. Madje duket se ajo ka integruar përfundimisht edhe socializmin e moderuar. Kështu, kur Georges Sorel, një shkrimtar disi misterioz i ekstremist të majtë, i etiketuar sindikalist revolucionar, në veprën e tij *Shënime për dhunën* të botuar më 1908, rimerr nën një kënd tjetër pretencën kundërparlamentare e kundërliberale të ekstremist të djathtë të Maurras, - njerëzit seriozë të socializmit shohin në të vetëm një paradoks. Madje nuk e lexojnë fare librin, i cili duket i lodhshëm dhe çmohet vetëm nga një pakicë intelektualësh. *Shënime për dhunën* e gjen fatin e vet historik vetëm pas luftës së 1914 - 1918, kur shemben dekoret parlamentare dhe shpërthen me furi dhuna ideologjike dhe fizike: dhuna e Leninit, Musolinit dhe Hitlerit. Atëherë në mënyrë retrospektive dhe sidomos për shkak të titullit, libri i Sorelit vlerësohet si një libër i madh profetik. Ndonëse përsëri nuk lexohet shumë, libri dhe autori i tij i harruar gjithsesi bëhen të dëgjuar.

Dhuna e Leninit: në kundërshtim me reformizmin social dhe socializmin parlamentar, Lenini predikon marrjen e pushtetit me forcë nga proletariati revolucionar, i cili do të zëvendësojë Shtetin

“borgjez” me Shtetin proletar. Por, a nuk është *Shteti* në vetvete një organizim i dhunës së një klase, kundër një klase tjetër? Cilat janë detyrat e vazhdueshme të proletariatit revolucionar përballë Shtetit? Këto Lenini i shpjegon në veprën *Shteti dhe revolucioni*, një nga veprat më domethënëse midis veprave të shumta dhe të pabarabarta të një njeriu, i cili më tepër ishte një gjeni i veprimit se një shpikës intelektual.

Dhuna e Musolinit: kjo është dhunë e ekstremit të djathtë e një njeriu të ardhur nga ekstremi i majtë; fillimisht kjo është një dhunë krejt empirike, prej së cilës farkëtohet doktrina (programi i saj i vetëm i fillimit ishte: vullneti “për të qeverisur Italinë”). Vetë Musolini i përvishet punës për të formuluar doktrinën. Artikulli i tij *Fashizmi*, botuar në *Enciklopedinë e re italiane* paraqet me shumë agresivitet ideologjinë politike dhe sociale të regjimit. Ky artikull megjithatë nuk mund të figurojë midis veprave të mëdha politike, në atë kuptim që i përcaktuar në krye të këtij libri. Vetëm Hitleri, dishepulli i tij gjerman (dishepull të paktën në dukje), disa vjet para se të marrë pushtetin, plotëson këtë “detyrë” për të shkruar një vepër doktrinare dhe propagande. Vepra titullohet *Mein Kampf* dhe ka atë fat të jashtëzakonshëm që kushdo e di. Këtu dhuna arrin deri në tërbim, si në planin ideologjik ashtu edhe në atë fizik; tërbimi më i kulluar, më makiavelik. Në këtë vepër paraqitet një koncept i ri për botën, që s’mund të merret për fashizëm: ky është *Weltanschauung*, siç u pëlqen gjermanëve ta quajnë, një koncept i çuditshëm dhe regresiv, që *klasës së Marksit* i kundërvë *racën* e Hitlerit.

KAPITULLI I PARË

“MANIFESTI I PARTISË KOMUNISTE”

KARL MARKS
DHE
FREDERIK ENGELS

1848

“Fakt vendimtar, ngjarje historike, është rritja e një klase të re... Proletariati është personazhi kryesor i kësaj drame”.

Edouard Dolléans

Në një shkrim të vogël të fundit të vitit 1847 që kishte mbetur i pabotuar derisa dolën *Kujtimet* e tij, Tokëvili, që ishte gjithmonë në përgjim të së ardhmes, tërheq vëmendjen e politikanëve mbi sulmin intelektual që kishte nisur qysh prej disa kohësh kundër së drejtës së pronës. “Mos vallë ndokush mendon se të gjitha këto doktrina të

çuditshme që gëlojnë gjithandej me emra të ndryshëm, por kanë të përbashkët mohimin e së drejtës së pronës, apo të paktën të gjitha synojnë ta kufizojnë, ta pakësojnë e ta dobësojnë ushtrimin e kësaj të drejte, mos vallë ndokush mendon se të gjitha këto qenkan shfaqur kot së koti, qenkan rrjedhojë e një trilli kalimtar të shpirtit njerëzor?" Më vonë, më 29 janar 1848, po ky Tokëvil, duke folur në Parlament, i paralajmëron deputetët skeptikë me këto fjalë solemne:

Shihni se ç'po ngjet në gjirin e këtyre klasave punëtore..., a nuk e shihni se pasionet e tyre nga politike janë bërë *sociale*? A nuk e shihni se në gjirin e tyre po përhapen opinione dhe ide që jo vetëm duan të përmbysin një ligj, një ministri, apo qeveri, por duan të përmbysin shoqërinë, të trondisin themelet mbi të cilat ajo është ngritur? A nuk e dëgjoni se ç'thuhet përditë mes tyre? A nuk i vini veshin si përsëritet pa rreshtur se ata që u qëndrojnë mbi krye janë të paaftë dhe të padenjë për t'i qeverisur? Se ndarja e pasurive që është bërë deri më sot është e padrejtë dhe prona qëndron mbi themele jo të drejta...?

Gjithçka që Tokëvili denoncon në mënyrë kaq dramatike; kjo vënie në pikëpyetje e së drejtës së pronës; këto doktrina të çuditshme që sulmojnë vetë shoqërinë deri në themelet e saj ekonomike; këto ide ambicioze apo të çmendura që synojnë të ndryshojnë botën – i përmbledh një fjalë e vetme: *socializëm*. Për disa kjo fjalë është e tmerrshme, kurse për të tjerë është magjike dhe shpresëdhënëse. Një variant i socializmit ka një emër akoma më të tmerrshëm apo më të magjishëm: *komunizëm*.

Socializmi dhe komunizmi

Pa dyshim që socializmi i ka rrënjët e tij të largëta në luftën e përjetshme midis të pasurve dhe të varfërve, midis atyre që kanë dhe atyre që s'kanë, në rivendikimin e përjetshëm barazitar, tek shpirti "për të ndarë bashkërisht". Por në Lashtësi, në Mesjetë, në shekullin XVII, madje edhe gjatë Revolucionit francez, nuk pati ndonjë doktrinë koherente dhe të efektshme që ta mbështeste këtë

luftë, këtë rivendikim, këtë shpirt. Gracchus Babeuf një dishepull i Robespierit, kreu i *Komplotit të të Barabartëve*, të vitit 1796, me idenë embrionale të diktaturës së klasës së varfër, të asaj klase që goditet më tepër nga pabarazia sociale, paraqet vetëm rrymën demokratike më të përparuar të Revolucionit.

Në të vërtetë, që të bëhet e mundur të flitet për socializmin në kuptimin modern të kësaj fjale, duhet të ndodhin disa shndërrime ekonomike dhe sociale që lidhen me zhvillimin e industrisë së madhe. Duhet që të lindë proletariati, një klasë e re më vete, e vendosur si të thuash tek kombi historik. Duhet që kushtet e tmerrshme të jetesës në të cilat jeton ky proletariati në Angli dhe në Francë të tërheqin vëmendjen e lloj lloj filantropësh, ekonomistësh e mendimtarësh; që të ngjallet tek ta një protestë në emër të drejtësisë ose të mëshirës dhe të hapet kësaj "procesi gjyqësor" kundër *individualizmit* ekonomik (apo *liberalizmit* a *kapitalizmit*) të shfrenuar. Bazat e këtij individualizmi – le të harrojmë kuptimin shumë të veçantë që i kishte dhënë kësaj fjale Tokëvili – janë prona private mbi mjetet e prodhimit; fitimi vetjak si motor i vetëm i prodhimit të pasurive; konkurrenca e lirë ose loja e lirë e ligjit të kërkesës dhe ofertës, që përjashton çdo ndërhyrje të Shtetit. Mbi këto baza tashmë vihet një pikëpyetje, ato i nënshtrohen një kritike gjithnjë e më metodike, kritikë që bëhet nga pikëpamja e interesave të proletariatit, të kësaj klase industriale të shtypur e të shfrytëzuar. Edhe liria politike, liria individualiste e *Deklaratës së të Drejtave të Njeriut*, nuk i shpëton kësaj kritike; kjo liri, ashtu si dhe barazia e të drejtave, nuk është gjë tjetër veçse një liri e kulluar e së drejtës, "një mbrojtje metafizike dhe e vdekur" që e lë të dobëtin në mëshirën e më të fortit. Këto janë liri dhe barazi "formale" që duhen rimenduar nga kreu gjer më fund, jo më mbi rrafshin e rremë të politikës së kulluar, por mbi rrafshin social, për t'u dhënë më në fund atyre një përmbajtje reale! Para vitit 1848 kjo protestë socialiste përfaqësohet nga Saint-Simon, Fourier, Owen, Louis Blanc dhe Proudhon. Edhe fjala *socializëm* krijohet më 1832, si një kundërvënie ndaj *individualizmit*. Autori i saj është një sen-simonist i quajtur Pierre Leroux.

Saint-Simon – një zotëri i madh i dekluar që është shpirti më i guximshëm e më shpikës i shekullit të tij – si dhe sen-simonistët, akuzojnë pronën private, trashëgiminë dhe të ardhurat pa punë. Ata

nisin luftën kundër shfrytëzimit të proletariatit që sipas tyre është pasardhësi i drejtpërdrejtë i skllavit dhe i bujkrobit. Ëndërrojnë për një Shtet të përtërirë që nuk duhet të jetë më një Shtet politik, por një Shtet prodhues, Shtet industrial që shpërndan punën, huazon para dhe organizon prodhimin. Për ta qeveria është diçka e dorës së dytë, është thjesht një ballinë; ajo që ka vlerë të vërtetë është prodhimi i të mirave materiale, të nevojshme për lumturinë e njeriut, si dhe organizimi i këtij prodhimi.

Fourier, një nëpunës i vogël tregtie, krijon një mjedis të ri social, të volitshëm për lulëzimin e lirë të njeriut, nëpërmjet asaj që ai e quan *phalanstère* – një lloj kooperative e madhe. Pasi, sipas tij mjedisi kapitalist është i keq. Fourier dhe akoma më qartë nxënësi i tij Considerant (*Parimet e socializmit*, 1843), kritikojnë industrinë, krizat e saj të mbiprodhimit, anarkinë e saj ekonomike, të gjitha pasojat fizike e morale të së cilës, i vuan punëtori. Ata kritikojnë atë konkurrencë të ashtuquajtur të lirë që prodhon legjione të tëra proletarësh të uritur. Considerant shkruan se “pas parullës së konkurrencës së lirë, disa rezervuarë të mëdhenj të aristokracisë së re pompojnë pasuritë kombëtare”. Liria politike, sovraniteti i popullit nuk janë veçse ballina! Ky popull që po vdes urie, është një “Sovran hokatar”, ngre zërin Furie.

Owen, një padron i madh anglez, kërkon të rimëkëmbë racën e degjeneruar të punëtorëve. Atij i duket se kapitalizmi me dy kolonat e tij, fitimin dhe konkurrencën e lirë, është një rend i panatyrshëm. Ai duhet të zëvendësohet nga një sistem prodhimi në bashkësi, një sistem kooperues, i mbështetur mbi shoqatat e prodhuesve, dhe i cili do të krijojë një mjedis social në përputhje me rendin natyror.

Socialistët “utopikë” që ëndërrojnë për shoqëritë e ardhshme, këta Owenë, Sen-Simonë e Furie, nuk e duan veprimin politik; ata provojnë që me eksperimente të vogla t’i hapin udhë shpikjeve të tyre sociale dhe përfytyrojnë se historia do të pranojë me ëndje zbatimin e projekteve të tyre. Gjithsesi, nëpërmjet kritikave që bëjnë, ata i japin goditje vendimtare kapitalizmit.

Louis Blanc, në veprën me titullin domethënës *Organizimi i punës*, të botuar më 1839, i bën gjyqin konkurrencës dhe lirisë politike abstrakte që kishte sjellë Revolucioni i 1789, ky mirazh zhgënjyes. Ai propozon krijimin e *atelieeve sociale* që do të grupojnë punëtorët e të

njëjtit zanat. Por në dallim nga Furie, Owen dhe utopistët e shoqatave, ai i bën thirrje Shtetit që të financojë atelietë, t’u hartojë statutet dhe të rregullojë prodhimet e tyre. Shteti do të jetë bankieri i të varfërve, të cilëve do t’u japë mjete pune. Ai do të ketë në dispozicion të tij të gjitha mjetet e nevojshme në mënyrë që jeta ekonomike të mos qeveriset më prej rastësisë, por të qeveriset shkencërisht. Industria private do të zvogëlohet përparimisht si rrjedhojë e konkurrencës fitimtare të ateliesë sociale; “pas një faze antagonizmi, industria private do të kapitultojë patjetër dhe atëherë prodhimi industrial, në tërësinë e tij, do të marrë një hov të veçantë i cili do të bëjë që të shmangen krizat” (P.Louis).

Prudoni, kjo mendje gjithmonë në lëvizje, ky trazovaç idesh, më tepër i fortë dhe i thellë se i qartë dhe i efektshëm, boton më 1840 librin *Parashtrësë e parë mbi pronën*. Ky libër është një gjyq që i bëhet të ardhurave pa punë: “Prona është vjedhje”. Tek vepra *Kontradikta ekonomike ose Filozofia e mjerimit* (1846), mendimi i Prudonit vjen e rritet, ai vërshon, depërton dhe habit. Autori këmbëngul që të ndahet dhunshëm nga socialistët pararendës: “socializmi nuk është asgjë, ai nuk ka qenë asnjëherë asgjë dhe nuk do të jetë asnjëherë asgjë”. Është gabim të duash të shkatërrosh apo edhe të kufizosh forcat ekonomike ekzistuese. Duhet “t’i ballancosh ato me njëra-tjetrën”, t’i ekuilibrosh, por pa e dëmtuar lirinë, këtë forcë ekonomike *par excellence*. Sigurisht, ekonomia është plot kontradikta, në kuptimin që çdo anë e saj, ndarja e punës, makinizmi etj., prodhojnë njëherazi të mira dhe të këqija. Nga këto kontradikta duhet nxjerrë “ekuacioni i përgjithshëm”. Cili është ky ekuacion? Këtu Prudoni ecën verbërisht dhe paraqet pjesërisht teorinë e tij të ndihmës së ndërsjellë (d.m.th. të barazisë në këmbimin e shërbimeve). Kjo teori është e ndërtuar dobët. Megjithatë është për t’u admiruar paraqitja e vështirësive prej të cilave përpiqet të shpëtojë ekonomia kapitaliste e asaj kohe. Mund të tallesh me Prudonin, me gabimet filozofike dhe kokëkrisjen teknike të këtij autodidakti gjenial, por dashur pa dashur, je i detyruar të kalosh pranë tij dhe të huazosh diçka prej tij, madje edhe atëherë kur e shan.

Por edhe Prudoni di të shajë, madje mos të të lërë gjë mangut. Nëse flet me përbuzje për teorinë socialiste që ekzistonte para tij, këtë pemë të fishkur që kërkonte ta gjelbëronte, ai i trajton me

përbuzje dhe mllef ata që quhen *komunistë*.

Komunizëm, kjo fjalë do të thotë që pasuritë të bëhen pronë e përbashkët; ajo evokon një prirje për veprim proletar të drejtpërdrejtë e të dhunshëm, kundër rendit shoqëror ekzistues; komunizmi është pak a shumë "socializmi i punëtorëve". Socializmi i shtie frikën borgjezëve, megjithatë është një lëvizje relativisht borgjeze në raport me komunizmin që është një lëvizje punëtore e mirëfilltë. Komunizmi e qorton socializmin se ai "ka lidhje me sallonet e borgjezisë", se merakoset më tepër për të riparuar ndërtesën e vjetër kapitaliste dhe për të fshehur të çarat e saj sesa për ta rrëzuar e për të ndërtuar një botë të re; shumë-shumë, bëhet fjalë që "t'i shtohet edhe një kat tjetër ndërtesës së vjetër të quajtur kapital" dhe ky është rasti i furieristëve. Por edhe vetë borgjezët, a nuk i zbukurojnë me epitetin socialist të gjithë ata që bëjnë përmirësime në sistemin e burgjeve, që ndërtojnë "azile për të varfërit, spitale e menca popullore"? Ç'tallje e hidhur!

Ky komunizëm, që është doktrina e punëtorëve të zhgënjyer nga politika, të atyre që presin vetëm një "shndërrim nga themelet" të shoqërisë, ka qenë fillimisht mjaft elementar. I lidhur me partinë republikane, e cila pas 1815-ës komplotonte kundër Burbonëve dhe pas 1830-ës kundër Lui Filipit, ky komunizëm ishte ushqyer me *babëvizmin* barazitar; sepse episodi Babëf luajti një rol të rëndësishëm në historinë e lëvizjes proletare. Një emër përmbledh atmosferën klandestine, të komplotit e të trazirave ku gjëllin komunizmi; ky është emri i Blanqui-it, agjitorit të shquar. Shoqëritë republikane "*Miqte e Popullit*", "*Të drejtat e njeriut*", "*Familjet*", "*Stinët*", të cilat deri më 1839 ia bien në majë të hundës Lui Filipit, janë çerdhe të komunizmit. "*Familjet*" më 1836 dhe "*Stinët*" më 1837, e thellojnë edhe më shumë karakterin social të prirjeve të tyre. "Atëherë shoqatat e fshehta i mbushin radhët e tyre thuajse vetëm me proletarë." (P. Louis).

Para se të fillojë Revolucioni i shkurtit 1848, më 12 e 13 maj 1839, ushtria dhe garda kombëtare shtypin në Paris kryengritjen e fundit të shoqërisë së fshehtë me emrin *Stinët*, që drejtohet nga Blanqui dhe Barbès. Është interesante të mësohet se në këtë kryengritje, së bashku me *Stinët* merr pjesë edhe një shoqëri e fshehtë gjermane, e quajtur *Lidhja e të Drejtëve*, mbi të cilën trupat qeveritare bëjnë kërdinë. Në të vërtetë ekziston një komunizëm gjerman, i cili në Gjermani është i pafuqishëm dhe ndiqet këmba-

këmbës, por përgatit të ardhmen e vet në Paris, në këtë strehë të pasigurtë politike, por strehë e cila nxit mendimet. Intelektualët dhe punëtorët gjermanë që jetojnë si refugjatë politikë në Francë, ndodhen nën ndikimin e ngushtë të lëvizjes komuniste pariziane.

Pas dështimit të vitit 1839, anëtarëve të *Lidhjes së të Drejtëve* u duhet të lënë Parisin dhe të kërkojnë strehë në Zvicër, Gjermani a gjetkë. Ata vazhdojnë propagandën revolucionare duke përfutur nga liria e mbledhjeve dhe e shoqatave. Në këtë mënyrë, në qytete të ndryshme të Evropës perëndimore rindërtohen shumë grupe komuniste. Ndonëse krerët e tyre mbeten thjesht punëtorë e intelektualë gjermanë, ato marrin një karakter më ndërkombëtar. Parulla e tyre është: *të gjithë njerëzit janë vëllezër*. Por këto grupe gërryhen nga mospajtimet e brendshme, kryesisht doktrimore, si dhe nga ndjekja e policive të vendeve të ndryshme. Grupi zviceran, një grup i rëndësishëm i mbledhur rreth rrobaqepësit Weitling, rrudhet shumë si pasojë e gjyqeve politike, veçanërisht e gjyqit të 1843 që dënon Weitling-un. Atëherë në krye të lëvizjes komuniste vjen grupi i Londrës; këtu, si "një imazh i zvogëluar i komunizmit të ardhshëm ndërkombëtar", përveç gjermanëve ka edhe emigrantë skandinavë, hollandezë, hungarezë, çekë, sllavë e alzasianë. Në Paris është ringritur një grup ku idetë e Cabet, autor i një utopie komuniste me titull *Udhëtim në Ikari*, të botuar më 1840, konkurrojnë me babëvizmin e vjetër.

Të gjithë – shkruan Andler – kërkojnë diçka të përbashkët: "Si të përshtatet doktrina e partisë me gjendjen e re politike, ajo doktrinë që deri më tani kishte shpënë në gabime të rënda taktike"? Pikërisht këtu ndërhyjnë në mënyrë vendimtare dy teoricienë të rinj gjermanë, ende të panjohur: Karl Marks dhe Frederik Engels.

Marks dhe Engelsi

Karl Marks, djali i një avokati çifut gjerman të kthyer në protestantizëm, u lind në Trir më 1818. Ai ishte student me zhvillim jashtëzakonisht të parakohshëm. Si intelektual, Marks jepet sidomos pas studimit të historisë, të së drejtës dhe të filozofisë. Atëherë në inteligjencien gjermane sundonte Hegeli, ky vigan i mendimit. Marks radhitet me "hegelianët e majtë", këta disidentë të ortodoksisë së

mjeshtërit. Duke mos mundur të japë mësim në universitetet gjermane gjë e ndaluar për ata që mendojnë keq, merret me gazetari. Më 1843 i duhet të heqë dorë nga të shkruarit në Gjermani dhe mërgon në Paris. Këtu zbulon karakterin themelor të ekonomisë politike dhe shkëlqet përfundimisht nga filozofia hegeliane e së djathtës. Në Paris njihet dhe me Prudonin. Në janar 1845, me kërkesë të ambasadorit të Prusisë, Guizot e përzë nga Franca. Marksi gjen strehë në Bruksel.

Frederik Engelsi rridhte nga një familje e pasur. I ati ishte pronar filaturash. Ai e dërgon të birin në Angli që të bëhet më i aftë në punët e tij. Engelsi është dy vjet më i vogël se Marksi dhe, ashtu si ai, është hegelian i majtë. Në kontakt me industrinë e madhe angleze, ai zbulon socializmin. Kjo industri i frymëzon një libër të shkëlqyer me titull *Gjendja e klasës punëtore në Angli*, që e boton më 1846. Engelsi e kishte takuar Marksit në Paris dhe bashkohen përsëri në Bruksel, për t'u lidhur në njërin prej bashkëpunimeve më të zjarrta e më modeste që kanë ekzistuar ndonjëherë. Në Bruksel, nga viti 1845 deri më 1847, të dy së bashku krijojnë doktrinën e *materializmit dialektik*, këtë "hegelianizëm të kthyer së prapthi". Më vonë Engelsi shkruajti se merita për shpikjen e saj i takon Marksit. Kjo doktrinë, kur zbatohet në studimin e shoqërisë, quhet *materializëm historik*. Pikërisht kjo doktrinë u mundëson Marksit dhe Engelsit, që të ushtrojnë një ndikim vendimtar mbi grupet komuniste të *Lidhjes së të Drejtëve*.

Duke vlerësuar qysh atëherë se "emancipimi i punëtorëve duhet të jetë vepër e vetë klasës punëtore", ne nuk ngurruam asnjëherë për emrin që do të zgjidhnim – thotë Engelsi! Duke parë tek socializmi një lëvizje borgjeze, ata vendosin të quhen komunistë. Shënojmë gjithashtu se ata përpiqen të tërheqin pas vetes edhe Prudonin. Është shumë domethënëse letra që Prudoni i dërgon Marksit më 17 Maj 1846, në përgjigje të letrës që kishte marrë prej tij. Prudoni shpreh rezerva për prirjet e Marksit. Ai shkruan: "Nëse dëshironi, ejani të kërkojmë bashkërisht ligjet e shoqërisë..., por për Perëndi, pasi kemi shkatërruar *apriori* gjithë dogmatizmat, të mos na shkojë aspak ndërmend që edhe ne të indoktrinojmë popullin..., të mos bëhemi krerët e një intolerance të re, të mos krekosemi sikur jemi apostujt e një feje të re, qoftë kjo edhe feja e logjikës dhe e arsyes.

Në letrën e tij Marksi kishte bërë aluzion për *çastin kur duhëj nisur nga veprimet*. Prudoni përdor shprehjen: Si? Marksi beson ende tek "sulmi i beftë", tek ajo "që më parë quhej revolucion, por që s'është gjë tjetër veçse një troshitje?" Prudoni nuk i beson këto. Ai parapëlqen më mirë "ta djegë pronën pak e nga pak, me zjarre të vegjë, se të ndezë një zjarr të madh, një Shën Bartoleme të pronarëve".

Para se të integrohen përfundimisht në lëvizjen komuniste, Marksi dhe Engelsi duan të likuidojnë atë doktrinë të ngatërruar ku në mënyrë të çuditshme fqinjërojnë barazitarizmi i skajshëm alla Babeuf, kabetizmi utopik, "krishtërimi primitiv" i rrobaqepësit Weitling dhe nënprodukte të ndryshme të filozofisë gjermane, të përvetësuar keq. Një dëshmitar okular, rusi Anienkov, ka përshkruar skenën e ndarjes me Weitling-un, skenë që ndodh në Bruksel, në mars 1846. Tregimi të mbërthen. Në të përshkruhet Engelsi "i gjatë, me shtat të drejtë, që duket si anglez" dhe Marksi, me kokë si të luanit të mbuluar nga një krifë e dendur, me duar "tërë qime", me rrobën "e kopsitur tej e tej"; manierat e tij janë të ngathëta dhe aspak mondane, por krenare dhe me një dozë përbuzjeje. Ato janë manierat e një njeriu që ndonëse është njëzet e tetë vjeç ka tashmë "të drejtën dhe forcën që të kërkojë të respektohet". Dëgjohet Marksi që flet prerazi, me zërin e tij metalik, një zë i prirur për të dhënë "gjykime radikale" mbi njerëzit dhe dukuritë e ndryshme, një zë i prirur për të shqiptuar fjalë komanduese, që nuk pranojnë asnjë kundërshtim. Ky ton, shkruan Anienkovi, që për Marksit përdor cilësimin *diktator demokratik*, "shprehte bindjen e thellë se ai kishte për mision që të sundonte shpirtrat dhe t'u caktonte atyre ligje". Në fund Marksi shpërthen i zemëruar kundër Weitling-ut kur ai provon të përligjë veprimin e tij duke u mbështetur tek "ideja e drejtësisë, e solidaritetit dhe e dashurisë vëllazërore" dhe guxon të lëshojë një sarkazëm lidhur me "analizat që bëhen nëpër dhoma të mbyllura, larg botës që vuan dhe mundimeve të popullit". Duke i rënë tryezës me grusht aq sa llampa dridhet, diktatori intelektual bërtet: "Asnjëherë padija nuk i ka shërbyer ndokujt".

Kështu, duke eliminuar metodikisht e madje brutalisht të gjitha herezitë, Marksi dhe Engelsi farkëtojnë përsëri grupet komuniste, sipas pikëpamjeve të tyre doktrinore. Gjatë verës së vitit 1847, një kongres i mbajtur në Londër vendos krijimin e *Lidhjes së Komunistëve*, një "shoqatë ndërkombëtare e punëtorëve", që vepron në ilegalitet.

Në shtator del një *Revistë komuniste* me epigrafin *Proletarë të të gjitha vendeve bashkohuni!* Kjo është parulla e re që zëvendëson të vjetrën, "të gjithë njerëzit janë vëllezër", të mbushur me krishtërim, me "ëndërra dashurore" e plogështuese. Në këtë numër të parë, që do të jetë dhe i fundit, lexojmë:

Ne nuk jemi tregtarë sistemesh... Komunistët nuk duan të bëjnë gjithçka me dashuri... Komunistët nuk predikojnë qysh tani paqen e përhershme, në një kohë kur nga të katër anët kundërshtarët tanë armatosen për luftë... Komunistët nuk besojnë se menjëherë pas arritjes së një fitoreje, pasuritë do t'u përkasin të gjithëve si për mrekulli... Komunistët nuk duan të zhdukin lirinë vetjake dhe ta bëjnë botën një kazermë apo një punishte të madhe.

Përsëri në Londër, në muajt nëntor-dhjetor, mbahet një kongres i dytë që adapton statute të reja (neni një: "Qëllimi i Lidhjes është përmbysja e borgjezisë, sundimi i proletariatit, shkatërrimi i shoqërisë së vjetër borgjeze të bazuar mbi antagonizmat e klasave dhe themelimi i një shoqërie të re, pa klasa dhe pa pronë private"). Me propozimin e Engelsit Kongresi vendos të botohet një Manifest i Partisë, hartimi i të cilit i besohet Marksit. Atij, së bashku me Engelsin, u duhet më shumë kohë për ta shkruar sa ç'kishin menduar fillimisht. Ata po i jepnin dorën e fundit *Manifestit*, kur në Paris punëtorët shpërthejnë në Revolucionin e shkurtit 1848, të cilit Tokëvili e kishte parashikuar me fjalët që tashmë i dimë.

Plani i "Manifestit"

Një fantazmë sillet nëpër Evropë – fantazma e komunizmit. Të gjitha forcat e Evropës plakë, papa dhe cari, Meterniku dhe Gizoi, radikalët francezë dhe policët gjermanë janë bashkuar për t'i bërë luftën e shenjtë kësaj fantazme. Cila është ajo parti opozitare, që nuk është akuzuar si komuniste nga kundërshtarët e saj në fuqi? Cila është ajo parti opozitare, që nuk i ka akuzuar gjithashtu si komunistë për t'i poshtëruar,

si përfaqësuesit më të përparuar të opozitës, ashtu edhe kundërshtarët e saj reaksionarë?

Dokumentë i famshëm që nis me këta rreshta ironikë dhe agresivë është shumë i shkurtër. Botimi original gjerman, që del në Londër, përmban gjithësej njëzet e tre faqe. Përkthimi në frëngjisht që ne ndjekim në këtë tekst përmban gjashtëdhjetë e shtatë faqe. Ky është përkthimi i Molitor-it të cilin ne përzgjedhëm ndaj atyre të Laura Lafargue, vajzës së Marksit, dhe Ch. Andler-it (1901).

Plani i veprës, e cila ka katër pjesë, është shumë i thjeshtë. Pjesa e parë, e titulluar *Borgjezë dhe proletarë*, është një afresk madhështor i filozofisë së historisë. Kjo është bërthama e Manifestit, pjesa e saj jetësore (dhe sipas nesh, edhe e gjithë marksizmit). Pjesa e dytë, me titull *Proletarë dhe komunistë*, shpjegon qëndrimin e komunistëve në raport me proletarët dhe hedh poshtë kritikën që "borgjezia" u bën komunistëve. Pjesa e tretë me titull *Letërsia socialiste dhe komuniste*, pasqyron në mënyrë sarkastike format e ndryshme "reaksionare" ose feudale, "mikroborgjeze", "konservatore", "borgjeze", ose "kritiko-utopike" të lëvizjes shoqërore të kohës. Pjesa e katërt, shumë e shkurtër, saktëson *qëndrimin e komunistëve kundrejt partive të ndryshme opozitare*. "Me një fjalë, komunistët përkrahin kudo, çdo lëvizje revolucionare që drejtohet kundër rendit shoqëror dhe politik ekzistues. Në të gjitha këto lëvizje ata nxjerrin në plan të parë çështjen e pronës, si çështjen kryesore të lëvizjes... Komunistët përpiqen që të arrijnë kudo, bashkim dhe marrëveshje midis partive demokratike të të gjitha vendeve".

Dy pjesët e fundit që paraqesin një gjendje kalimtare të gjërave janë vjetëruar. Ato janë interesante për t'u rilexuar në atë masë që, si dhe i gjithë *Manifesti*, paraqesin vullnetin e paepur të autorëve për të ndarë përfundimisht komunizmin shkencor nga gjithçka që nuk është e tij, që pa as më të voglën përkujdesje t'i kundërvënë "padijes" – asaj padijeje për të cilën sundimtari i filozofëve Marks e qortoi rrobaqepësin Weitling, - të vërtetën shkencore. Ne do ta përqendrojmë studimin tonë në dy pjesët e para të *Manifestit*. "Borgjezi", "proletari" dhe "komunisti": këta janë tre protagonistët e zhvillimit të madh historik, ligjet e domosdoshme të të cilit, duke shqyrtuar të shkuarën, të tashmen dhe të ardhmen, synojnë t'i

zbulojnë Marksit dhe Engelsin. Në dy pjesët e para dhe sidomos në të parën, përmendet dhe zbatohet në trajta të ndryshme ajo që në parathënien e botimit të 1883 Engelsi e quan *ideja themelore dhe udhëheqëse e Manifestit*, "pronë absolute dhe kryekëput e Marksit". Ide që sipas Engelsit është kjo:

Mendimi kryesor që përshkon gjithë *Manifestin*, domethënë mendimi se prodhimi ekonomik dhe struktura e shoqërisë, që rrjedh patjetër prej tij, formojnë në çdo epokë historike bazën e historisë politike dhe intelektuale të kësaj epoke; se në përshtatje me këtë (që nga koha e shkatërrimit të pronës së përbashkët primitive të tokës) e gjithë historia ka qenë histori e luftës së klasave, e luftës midis klasave të shfrytëzuara dhe shfrytëzuese, midis klasave të nënshtruara dhe sunduese në etapat e ndryshme të zhvillimit shoqëror, e cila tashmë ka arritur një shkallë, ku klasa e shfrytëzuar dhe e shtypur (proletariati) nuk mund të çlirohet nga klasa që e shfrytëzon dhe e shtyp (borgjezia), pa çliruar njëkohësisht dhe përgjithmonë gjithë shoqërinë nga shfrytëzimi, nga shtypja dhe nga lufta e klasave.

Kjo thënie e Engelsit, e këtij gjykatësi të kualifikuar në këtë fushë, është kryesore për të kuptuar *Manifestin*. Ajo na jep pa dyshim fillin kryesor që ne do ta ndjekim besnikërisht. Do të shtojmë vetëm një analizë të asaj që përbën sfondin e pjesës "Proletarë dhe komunistë" domethënë se komunistët janë roja e vetme, për llogari të proletariatit, e *idesë themelore dhe udhëheqëse* të përmendur nga Engelsi; prandaj atyre s'kanë ç'tu bëjnë qortimet "borgjeze", të cilat shprehin vetëm padijen "borgjeze" të zhvillimit historik.

Materializmi dialektik dhe materializmi historik

Prodhimi ekonomik dhe organizimi shoqëror që domosdoshmërisht rrjedh prej tij në çdo epokë të historisë përbëjnë bazën e historisë politike dhe intelektuale të kësaj epoke...

Me këtë frazë që është postulati mbi të cilin mbështetet gjithë marksizmi, Engelsi përcakton "materializmin historik". Por vetë ky materializëm historik nuk është veçse zbatimi në histori i një filozofie të përgjithshme të natyrës dhe të njeriut, i materializmit dialektik.

MATERIALIZMI – Filozofia gjermane, qysh me Kantin, Fihthen e më pas me Hegelin, e kishte shtyrë në ekstrem, madje deri në absurditet, konceptin e autonomisë së shpirtit në raport me materien, me natyrën. Hegeli kishte mbërritur deri tek *idealizmi* absolut, sipas të cilit bota reale nuk është gjë tjetër veçse një realizim progresiv i idesë së kulluar absolute që ekzistonte përjetësisht. Ky sistem shpinte në përfundime të krishtera dhe politikisht konservatore, tek të cilët këmbëngulnin hegelianët e djathtë. Ndaj kësaj reagojnë hegelianët e majtë me Foerbahun (Feuerbach) (*Thelbi i krishtërit*, 1842) e më pas, Marksit. Bota materiale që perceptohet nga shqisat është realiteti i vetëm; jashtë saj nuk ka asgjë; qeniet e epërme të krijuara nga përfytyrimi fetar i njerëzve nuk janë veçse "reflektim fantastik" i vetë qenies së tyre. Ndërgjegjja dhe mendimi i njeriut, sado sipërane që mund të duken nuk janë veçse produkte të një organi material, trupor: të trurit. Kështu zhduket çdo "trill idealist", çdo "raport fantastik".

MATERIALIZËM, POR DIALEKTIK – Në këtë kuptim, Marksit dhe Engelsin, ndonëse kanë hequr dorë nga idealizmi absolut, mbeten hegelianë. Ata e hedhin poshtë "sistemin" e mësuesit të tyre me degëzime konservatore, por ruajnë metodën e studimit, *dialektikën* hegeliane, që në thelb, sipas tyre, është një armë revolucionare. Metoda dialektike – në përputhje me mendimin e fuqishëm të Heraklitit në lashtësi – i studion sendet si një "proces, si realitete në lëvizje, - në zhvillim të vazhdueshëm, të përfshira nga vala e pandërprerë e jetës. Kësisoj ata i kundërvihen metodës tradicionale të njohjes apo metodës "metafizike" e cila i studion sendet si objekte fikse, të bëra njëherë e përgjithmonë, si të vdekura, një metodë që paralizohet prej kontradiktave të pretenduara, si e vërteta dhe gënjeshtra, e mira dhe e keqja. Fjala *dialektik* përmban idenë e dyfishtë të lëvizjes dhe të kontradiktave të kapërcyera, që janë të lidhura ngushtë me njëra-tjetrën. Pas *tezës* apo pohimit, vjen *kundërteza* ose mohimi, i ndjekur nga *sinteza* apo mohimi i mohimit; kjo është "trashja" hegeliane, "procesi dialektik", sipas të cilit realiteti

përparon nëpërmjet kontradiktave që i prodhon dhe i zgjidh vetë dhe kjo ndodh me hope. Por Hegeli, për të cilin objektet reale nuk ishin gjë tjetër veçse pasqyrime në këtë apo në atë shkallë të idesë absolute, e kishte zbatuar lëvizjen dialektike tek ideja që zhvillohet vetë. Ndërsa Marksi, për të cilin ideja nuk është gjë tjetër veçse pasqyrimi në tru i një objekti real, përkundrazi, sheh tek dialektika shkencën e ligjeve të përgjithshme të lëvizjes së botës së jashtme si dhe të lëvizjes së mendimit, që është një pasqyrim i së parës. Me një fjalë Marksi e kthen së prapthi hegelianizmin dhe në këtë mënyrë, në të vërtetë e ngre më këmbë, "me kryet lart" (sepse tek Hegeli, si pasojë e një gabimi idealist, dialektika ecte kryengulthi). Njëherazi Marksi çliron të gjitha potencialet që metoda ngërthente në vetvete, madje pa e ditur këtë as shpikësi i saj gjenial.

A nuk nënkupton kjo metodë dialektike se nuk ekziston asnjë e vërtetë absolute, përfundimtare dhe e shenjtë? A nuk tregon ajo "vjetërimin e çdo gjëje e të gjithçkaje"? A nuk mëson ajo se e vërteta tani e tutje qëndron "tek vetë procesi i njohjes, tek zhvillimi i gjatë historik i shkencës që ngjitet nga shkallët më të ulëta tek shkallët më të larta të dijes, por pa arritur asnjëherë në atë pikë ku ajo nuk do të mund të përparonte më si rrjedhojë e zbulimit të së vërtetës absolute të pretenduar"? Ekziston vetëm ai proces i pandërprerë i kalimit nga një gjendje në një tjetër, ajo ngjitje e pandërprerë nga më e ulëta tek më e larta, "reflektim i të cilit në trurin që mendon" është filozofia dialektike (Engels).

Materializmi dialektik duhet dalluar nga materializmi "vulgar". Sigurisht ai që në gjuhën e rëndomtë quhet "materializëm" s'hyn fare në këtë mes; siç thotë Engelsi ai është "makutëri, dehje, kënaqësi shqisash, jetesë me salltanete, lakmi, kopraci, babëzi, rendje pas parasë e spekulim në bursë". Ky është materializëm i ndyrë e s'ka të bëjë fare me filozofinë! Në të vërtetë, historia e filozofisë njihje materializmin anglo-francez, materializmin e Hobsit e të enciklopedistëve. Ai ishte një materializëm thjesht mekanik, sepse atëherë kimia e biologjia ishin ende në shpërgëj. Ky materializëm e shihte njeriun si një makinë; kjo ishte një filozofi e ngushtë dhe e rrafshët, e paaftë që ta vështronte botën si një proces e për pasojë e paaftë për të nxjerrë shkaqet përcaktuese të historisë; prandaj materializmi, anglo-francez, një materializëm jo dialektik, meriton cilësimin "vulgar".

MATERIALIZMI HISTORIK - Ky lloj materializmi është zbatimi në histori, pra në studimin e jetës shoqërore të epokave të ndryshme, i asaj filozofie të veçantë që sapo e paraqitëm, e cila kishte dalë nga kthimi së prapthi i hegelianizmit.

Motori i historisë nuk mund të jetë Ideja, ky pasqyrim i thjeshtë, siç thoshte Hegeli; ai duhet të gjendet në botën materiale. Në parathënien e njohur të *Kritikës së ekonomisë politike* e cila paralajmëron *Kapitalin* e famshëm, Marksi shpjegon se si kërkimet që kreu në Paris e Bruksel e orientuan në këtë drejtim.

Ai krijoi idenë se marrëdhëniet juridike dhe format politike të Shtetit dhe më përgjithësisht format ideologjike, fetare, artistike ose filozofike nuk mund të kuptoheshin "as nga vetvetja, as nga i ashtuquajhuri zhvillim i përgjithshëm i shpirtit njerëzor", përkundrazi ato i kishin rrënjët në marrëdhëniet materiale të jetës, marrëdhënie që i studionte ekonomia politike e zhvilluar prej shkollës angleze të Adam Smith-it dhe Ricardo-s. "Në prodhimin shoqëror të jetës së tyre njerëzit hyjnë në marrëdhënie të caktuara, të domosdoshme, të pavarura nga vullneti i tyre – në marrëdhënie prodhimi, të cilat i përshtaten një shkalle të caktuar zhvillimi të forcave prodhuese materiale të tyre. Tërësia e këtyre marrëdhënieve në prodhim përbën strukturën ekonomike të shoqërisë." Kjo strukturë ekonomike është baza reale, themelore, është infrastruktura mbi të cilën ngrihet një superstrukturë e tërë juridike, politike, intelektuale ose "ideologjike". Kështu mënyra e prodhimit të jetës materiale "përcakton në përgjithësi procesin shoqëror, politik dhe intelektual të jetës". Një mënyrë prodhimi e dhënë – mulliri me krahë i epokës feudale, p.sh. - përcakton domosdoshmërisht edhe një strukturë shoqërore të dhënë (ose një ndarje të dhënë në klasa), prej ku rrjedh domosdoshmërisht një organizim i dhënë politik, juridik, disa ndjenja dhe ide të caktuara, që pasqyrojnë këtë mënyrë prodhimi. Marksi flet për "forma shoqërore të përcaktuara të ndërgjegjes" që i përgjigjen infrastrukturës ekonomike. Ai saktëson dhe zgjidh prerazi: "Nuk është ndërgjegjja e njerëzve që përcakton qenien e tyre, përkundrazi, qenia e tyre shoqërore përcakton ndërgjegjen e tyre".

Mënyra e prodhimit ndryshon, por së bashku me të ndryshon edhe mënyra e diferencimit shoqëror që domosdoshmërisht i përgjigjet asaj, pra ndarja në klasa. Ky ndryshim zhvillohet në mënyrë

dialektike, përmes lojës hegeliane të kontradiktave të brendshme apo të antagonizmave që përmban në vetvete çdo realitet shoqëror, të cilat i paraqet shprehja *lufta e klasave*.

Këto shpjegime të gjata ishin të domosdoshme, sepse materializmi dialektik dhe historik përbëjnë bazën filozofike të *Manifestit*. Marksizmi, përpara se të jetë ekonomi ose politikë, është filozofi e në veçanti filozofi e historisë dhe në fund të fundit vlen po aq sa kjo filozofi. Vetë *Manifesti* nuk ngatërrohet me arsyetime filozofike të stërholluara. Praktikisht i destinuar që të lidhë proletariatin, "duke filluar nga ai gjerman", pas një doktrine shkencore të lëvizjes shoqërore, ai më tepër paralajmëron dhe tregon sesa vërteton. Ai synon të nxjerrë në pah vetëm tiparet më të përgjithshme dhe më të kuptueshme të doktrinës, si dhe ato që mund të përdoshin më drejtpërdrejt nga proletariati në luftën e afërt që e priste. "Ka ardhur koha që komunistët të shtrojnë haptazi përpara gjithë botës pikëpamjet e veta, qëllimet e veta, aspiratat e veta dhe që përrallave për fantazmën e komunizmit t'u vënë përballë një manifest të vetë partisë". Në një dokument që i kishte vënë vetes një qëllim të tillë praktik nuk kishte vend për një paraqitje teknike të hegelianizmit të kthyer së prapthi. Manifesti dha gjithçka që ishte e nevojshme dhe e mjaftueshme të jepej, d.m.th. dha idenë që, si përfundim, motor i zhvillimit të historisë është lufta e klasave, dhe këtë e bën në formë dogmatike, duke mos përmendur zinxhirin e gjatë të arsyetimeve që paraqitëm më lart, duke përjashtuar çdo diskutim. Në këtë dokument, qysh në frazën e parë të faqes së parë thuhet: *Historia e çdo shoqërie të shkuar* (varianti i Andler-it - Historia e të gjitha shoqërive që kanë ekzistuar gjer më sot) është *histori e luftës së klasave*.

Lufta e klasave: borgjezë dhe proletarë

...lufta midis klasave të shfrytëzuara dhe klasave shfrytëzuese, midis klasave të nënshtruara dhe klasave sunduese në stadtet e ndryshme të evolucionit shoqëror... tani... klasë e shfrytëzuar dhe e shtypur është proletariati... kurse klasë që shfrytëzon dhe shtyp është borgjezia.

Këtu dallojmë ato fjalë me të cilat Engelsi më 1883, zhvillon anën e dytë të idesë "themelore dhe udhëheqëse" të *Manifestit*. Shtypja, shfrytëzimi i njeriut nga njeriu u shfaqën qysh kur u zhduk prona e vjetër e përbashkët mbi tokën, ky ligj i bashkësive primitive (që nuk e njihnin përvetësimin privat të mjeteve të prodhimit). Ato kanë qenë fryt i ndarjes së shoqërisë në klasa si rrjedhojë e vendosjes së një lloji të ri prone. Qysh prej Lashtësisë, historia e mirëfilltë, e dokumentuar me shkrim, pra historia që vjen pas ndarjes së lartpërmendur, na ka dhënë tablonë e zymtë të shtypjes dhe të luftës që e shoqëron këtë shtypje. Këtë *Manifesti* e paraqet me ca vija që shkrepëtijnë:

I liri dhe skllavi, patrici dhe plebeu, çifligari dhe bujkrobi, mjeshtri dhe shegerti, shkurt shtypësi dhe i shtypuri kanë qenë në antagonizëm të përjetshëm me njëri-tjetrin, kanë bërë një luftë të pareshtur herë të mbuluar, herë të hapët, që ka përfunduar kurdoherë me një shndërrim revolucionar të gjithë godinës shoqërore ose me zhdukjen e përbashkët të klasave në luftë... Shoqëria e sotme borgjeze, që doli nga gjiri i shoqërisë së përmbysur feudale, nuk i zhduku kontradiktat e klasave. Ajo s'bëri gjë tjetër veçse solli klasa të reja, kushte të reja shtypjeje dhe forma të reja lufte në vend të të vjetrave. Ndërsa epoka jonë, epoka e borgjezisë dallohet sepse ajo i thjeshtoi kontradiktat e klasave: shoqëria vjen duke u ndarë gjithnjë e më tepër në dy klasa të mëdha, që qëndrojnë njëra kundër tjetrës – në borgjezi dhe proletariati.

"Borgjez", "borgjezi"; këto fjalë kanë një kuptim të posaçëm në fjalorin marksist (po nuk bëre kujdes mund të shkaktosh keqkuptime). Borgjezi është sinonim i zotëruesit të kapitalit, i kapitalistit, i industrialistit të madh i cili, duke pasur një kapital të rëndësishëm, punëson një numër të madh rrogëtarësh. "Industrialistët milionerë, krerët e ushtrive të tëra industriale, borgjezët modernë": kështu shprehet *Manifesti*. Engelsi shkruan: "Borgjezia, domethënë kapitali i madh".

Marksi dhe Engelsi na tregojnë se kjo borgjezi, me fjalë të tjera kjo klasë kapitaliste, është krijuar dialektikisht nga shpërbërja e shoqërisë feudale të brejtur prej kontradiktave të brendshme. Si rrjedhojë e zbulimeve të mëdha, e shfaqjes së tregjeve të reja, e rritjes së prodhimit të mallrave dhe të mjeteve të këmbimit, u acarua kontradikta midis rritjes së nevojave dhe mënyrës së vjetëruar të prodhimit. Kjo mënyrë u zëvendësua nga manifaktura me ndarjen e saj të punës, ndërsa klasa e mesme industriale i zuri vendin mjeshtrave të esnafëve. Meqë manifaktura, nga ana e saj, nuk e përballonte rritjen e pandërprerë të tregjeve dhe të nevojave, ajo u zëvendësua nga industria e madhe moderne, kjo bijë e makinës me avull dhe klasa e mesme industriale u zëvendësua nga borgjezia moderne. Më në fund u realizua tregu botëror. Tregtia, lundrimi e transporti tokësor morën një zhvillim të paparë ndonjëherë. Kjo bëri që industria e madhe të zhvillohet me hov, duke i rritur kapitalet e saj. Kështu nxori në plan të dytë të gjitha klasat e trashëguara nga Mesjeta": aristokracinë feudale, fshatarët e vegjël, borgjezinë e vogël. Veç kësaj, krahas kësaj borgjezie të vogël me origjinë mesjetare, procesi historik krijon një klasë tjetër të ndërmjetme midis proletariatit dhe borgjezisë së mirëfilltë.

Kjo është borgjezia moderne, produkt i një seri revolucionesh që kanë ndodhur në botën e prodhimit dhe të mjeteve të komunikimit. Sa herë që marrëdhëniet ekzistuese të prodhimit (që juridikisht shprehen me marrëdhëniet e pronësisë) nuk janë përputhur me zhvillimin e forcave prodhuese, duke u bërë kështu pengesa dhe zinxhirë që duhen thyer, ato janë thyer. Dhe mbi gërmadhat e esnafëve e të manifakturës, në krye të një ushtrie të vërtetë industriale, ka hipur më në fund në fron shefi i uzinës së madhe kapitaliste, *borgjezi* në kuptimin marksist të fjalës.

Meqë historia politike s'bën gjë tjetër veçse pasyron ndryshimet në diferencimin shoqëror që rrjedhin nga ndryshimet në mënyrën e prodhimit,

Secila nga këto etapa të zhvillimit të borgjezisë është shoqëruar nga suksesi politik përkatës. Shtresë e shtypur në kohën e sundimit të feudalëve, shoqatë e armatosur dhe autonome në komunë, këtu - republikë e pavarur bashkiake, atje - shtresë

e tretë, nga e cila monarkia nxirrte tatimet, pastaj në periudhën e manifakturës - kundërpeshë përballë fisnikëve në monarkinë e kufizuar ose absolute dhe në përgjithësi bazë kryesore e monarkive të mëdha, më në fund, me krijimin e industrisë së madhe dhe të tregut botëror, borgjezia arriti të vendoste sundimin e vet të plotë politik në shtetin e sotëm parlamentar. Pushteti i sotëm shtetëror s'është gjë tjetër veçse një komitet që administron punët e përbashkëta të gjithë klasës së borgjezisë.

A e dënon *Manifesti*, qoftë edhe me një fjalë të vetme, këtë ngjitje të pangopur të borgjezisë drejt supremacisë ekonomike e politike? Një dënim i tillë, në emër të çdo gjëje që të bëhej, do të ishte kundërdialektik. Dialektika, dhe ky është koncesioni i vetëm që i bëhet shpirtit konservator, - pranon se disa etapa të zhvillimit të shoqërisë kanë qenë të nevojshme dhe të përligjura "për epokën dhe për kushtet e tyre", por vetëm kaq. Në ngjitjen e borgjezisë, një revolucionar dialektik shkencor duhet të dijë të njohë "nevojën historike". Madje ai duhet t'i jetë mirënjohës kësaj klase shoqërore për rolin jashtëzakonisht revolucionar që ka luajtur qysh nga Mesjeta, në të gjitha fushat.

Ajo ka qenë e para që ka treguar se ç'mund të bëjë aktiviteti njerëzor. E ç'janë "piramidat e Egjiptit, ujësjellësit e Romës dhe katedralet gotike" përballë mrekullive që ajo ka realizuar?

Borgjezia në më pak se njëqind vjet sundimi si klasë krijoi forca prodhuese më të shumta në numër dhe më të mëdha se ato që kishin krijuar gjithë brezat e mëparshëm të marrë së bashku. Nënshtrimi i forcave të natyrës, prodhimi me anën e makinave, përdorimi i kimisë në industri dhe në bujqësi, lundrimi me avull, hekurudhat, telegrafi elektrik, shndërrimi i kontinenteve të tëra në toka të përshtatshme për bujqësi, rregullimi i lumenjve për lundrim, masa të tëra popullsie që dalin si me magji mbi dhe, - cili nga shekujt e mëparshëm mund të parandiente se në gjirin e punës shoqërore fshiheshin forca prodhuese kaq të mëdha?

A nuk të krijohet ideja se po lexon një himn për industrializimin, të denjë për sen-simonistët? Borgjezia ka një rol jo më pak revolucionar, emancipues dhe përparimtar edhe në fushën e *ndjenjave* dhe *zakoneve*. Ajo i grisi të gjitha ferexhetë, i çorri të gjitha maskat që fshihnin anën e keqe të natyrës njerëzore dhe i nxori pa mëshirë lakuriq, në dritë të diellit, të gjitha iluzionet që mund të vonojnë përparimin dialektik. Po ashtu ajo treti gjithçka që ishte e qëndrueshme, duke përshpejtuar kështu procesin historik.

Por më mirë le të vijojmë:

Kudo që ka marrë fuqinë, borgjezia i ka shkatërruar të gjitha marrëdhëniet feudale, patriarkale, idilike. Ajo i copëtoi pa mëshirë prangat e shumëllojshme feudale, që e lidhnin njeriun me "eprorët e natyrshëm" të tij, dhe nuk la asnjë lidhje tjetër mes njerëzve, veç interesit të zhveshur, veç pagesës së pashpirt me para në dorë. Ajo i mbyti në ujën e akullit të llogarisë egoiste dridhmat e shenjta të ekstazës fetare, të entuziazmit kalorsiak dhe të sentimentalizmit mikroborgjez... Shfrytëzimin e mbuluar me iluzione fetare dhe politike ajo e zëvendësoi me shfrytëzimin e hapët, të paturpshëm, të drejtpërdrejtë dhe brutal. Borgjezia ua hoqi aureolën e shenjtë të gjitha llojeve të veprimtarisë që deri në atë kohë gëzonin nder dhe respekt të thellë. Mjekun, juristin, priftin, poetin dhe shkencëtarin ajo i shndërroi në punëtorë të saj me mëditje. Ajo e grisi cipëzën e ëmbël sentimentale që mbulonte marrëdhëniet familjare dhe i ktheu këto në marrëdhënie të thjeshta monetare... Përmbysjet e vazhdueshme në prodhim, tronditja e vazhdueshme e të gjitha marrëdhënieve shoqërore, pasiguria e përhershme dhe lëvizja janë ato që e dallojnë epokën borgjeze nga të gjitha epokat e mëparshme. Të gjitha marrëdhëniet e prera në mes dhe që kanë zënë ndryshk... shkatërrohen; ato që lindin rishtazi vjetërohen, pa arritur ende të zhvillohen. Gjithçka që ngelet në vend, çdo gjë që ka të bëjë

me kastet mesjetare tani zhduket, çdo gjë e shenjtë profanohet, dhe njerëzit, më në fund, e kuptojnë se duhet t'i shohin kushtet e veta të jetesës dhe marrëdhëniet e tyre të ndërsjellta ashtu siç janë.

Kjo gjuhë therëse u kujton francezëve romanet e Balzakut, ku lëvrin bota e parasë. Borgjezia është revolucionare dhe përparimtare edhe për arsyen se e vuri *fshatin* e prapambetur e të topitur nën sundimin e *qytetit*, nën sundimin e qyteteve shumë të mëdha që krijoi, "duke nxjerrë kështu një pjesë të madhe të popullsisë nga idiotizmi i jetës fshatare". "Ashtu i vuri ajo edhe vendet bërbarë e gjysmë bërbarë nën varësinë e vendeve të qytetëruara, popujt fshatarë – nën varësinë e popujve borgjezë, Lindjen – nën varësinë e Perëndimit". Një përparim tjetër: *centralizimi* ekonomik e demografik shpuri dosmosdoshmërisht në centralizim politik. "Krahina të pavarura të lidhura në mes tyre pothuajse vetëm me anë lidhjesh feudale, krahina me interesa, ligje, qeveri e tarifa doganore të ndryshme, u bashkuan në një komb të vetëm, me një qeveri të vetme, me një legjislacion të vetëm, me një interes klasor kombëtar dhe kufi doganor të vetëm".

Borgjezia është revolucionare, emancipuese dhe përparimtare, sepse për nevojat e saj ekonomike, ajo e theu *kuadrin* e *ngushtë kombëtar* të industrisë së vjetër. Nëpërmjet shfrytëzimit të tregut botëror ajo e bëri kozmopolit prodhimin dhe konsumin në të gjitha vendet. Në fakt veproi kështu "me gjithë keqardhjen e reaksionarëve". Kombet më bërbarë dhe më ksenofobe i futi në rrjedhat e "qytetërimit" duke i përshtatur me mënyrat "borgjeze" të prodhimit, këmbimit e mendimit. Kështu borgjezia krijoi një botë "sipas imazhit të saj".

Ç'lavdërim i shkëlqyer dhe i papritur nga pena e armiqve më të egër të regjimeve borgjeze të Lui Filipit apo të Viktoria-s! I papritur, por plotësisht logjik nga pikëpamja të materializmit historik.

Por, është një lavdërim i përmortshëm: gjë që i jep, siç thotë komentuesi A. Labriola, një lloj "humori tragjik".

E njëjta revoltë e forcave prodhuese që e dënoi me zhdukje shoqërinë feudale në dobi të shoqërisë borgjeze që lindi prej saj, për shkak të së njëjtës domosdoshmëri dialektike, do ta shkatërrojë borgjezinë (dialektikisht, *tezën*) në dobi të proletariatit (dialektikisht *kundërtezës*).

Para syve tanë – saktëson *Manifesti* - po kryhet i njëjti proces. Shoqëria e sotme borgjeze, me marrëdhëniet e saj borgjeze të prodhimit dhe të këmbimit, me marrëdhëniet borgjeze të pronësisë, shoqëri që krijoi si me magji mjete kaq të fuqishme prodhimi dhe këmbimi i përngjan magjistarit, i cili s'është më në gjendje t'i nënshtrojë forcat e nëndheshme që i ka thirrur vetë. Tashmë ka disa dhjetëra vjet që historia e industrisë dhe e tregtisë s'është gjë tjetër veçse historia e revoltimit të forcave prodhuese të sotme kundër marrëdhënieve të sotme në prodhim, kundër atyre marrëdhënieve të pronësisë që janë kusht për ekzistencën e borgjezisë dhe për sundimin e saj.

Kjo revoltë shfaqet në mënyrë dramatike gjatë krizave periodike të superprodhimit të cilat i kishin denoncuar të gjithë kritikët e kapitalizmit, qysh prej Sismondit. "Befas shoqëria hidhet prapa në një gjendje barbarie; duket sikur një zi, një luftë e përgjithshme shfarosëse i ka hequr çdo mjet jetese shoqërisë; duket sikur industria dhe tregtia janë asgjësuar – dhe përse? Sepse shoqëria ka arritur një qytetërim tepër të madh; ka mjete me tepriçë, ka një industri dhe një tregti tepër të madhel!" Sipas Manifestit kjo është një provë që tregon se kushtet borgjeze janë bërë shumë "të ngushta" për të mbajtur pasurinë e prodhuar prej tyre. Ilaçet që borgjezia përdor kundër këtyre krizave – pushtimi i tregjeve të reja e shfrytëzimi më i rreptë i tregjeve të vjetra – përgatisin kriza të ardhshme, më të përgjithshme e më të mëdha.

Kështu, të njëjtat armë që borgjezia kishte përdorur për të rrëzuar feudalizmin kthehen tani kundër vetë borgjezisë.

Por borgjezia nuk farkëtoi vetëm armën që do t'i sjellë asaj vdekjen; ajo krijoi edhe njerëzit që do ta drejtojnë kundër saj këtë armë – punëtorët e sotëm, proletarët.

Zhvillimi i proletariatit është "pikërisht e kundërta" e zhvillimit të borgjezisë, "domethënë të kapitalit". Po ç'është proletariati? Kjo është klasa e punëtorëve të sotëm, të cilët "mund të rrojnë vetëm kur gjejnë punë dhe gjejnë punë "vetëm kur puna e tyre rrit kapitalin". Kjo është një rritje e padrejtë, një vjedhje e vërtetë që kapitalisti i

bën rrogëtarit, por që rrjedh nga një ligj ekonomik i domosdoshëm, ligji i mbivlerës. Më vonë Marks do ta studiojë në thellësi këtë ligj. Shkurt, punëtorët janë të detyruar ta shesin veten me copë, janë një mall si gjithë të tjerët, që i nënshtrohet të gjitha të papriturave të konkurrencës, të gjitha lëkundjeve të tregut.

Manifesti e përshkruan me ngjyra të errëta formimin e proletariatit. Për këtë ai frymëzohet nga studimi i Engelsit *Mbi gjendjen e klasës punëtore në Angli* si dhe nga shumë teoricienë të padëgjuar apo të famshëm, në mes të të cilëve edhe nga Prudoni. *Manifesti* përshkruan punëtorin e nënshtuar dhe të poshtëruar nga ndarja e punës, e cila me anë të disiplinës despotike të uzinës, kësaj kazerme të madhe, e shndërron punëtorin në një shtojcë të thjeshtë të makinës. Puna e burrave zëvendësohet gjithnjë e më tepër me punën e grave dhe të fëmijëve si mall më i lirë, rrogat ulen dhe me zhvillimin e industrisë punëtori jo vetëm nuk pasurohet, por bëhet më i varfër "dhe pauperizimi zhvillohet më shpejt se popullsia dhe pasuria". Ligji i pamëshirshëm i konkurrencës dhe i përparimit teknik hedh në radhët e proletariatit klasat e mesme, industrialistët e vegjël, tregtarët e vegjël, rentierët e vegjël, artizanët dhe fshatarët: kësajsoj proletariati rekrutohet nga të gjitha klasat e shoqërisë dhe i shton vazhdimisht radhët e veta.

Gjatë luftës që zhvillon kundër borgjezisë proletariati kalon faza të ndryshme të zhvillimit të vet. Lufta e tij kundër borgjezisë fillon bashkë me ekzistencën e tij.

Në fillim punëtorët janë si një masë e shpërndarë, e grimtuar mbi gjithë territorin e vendit dhe e përçarë nga konkurrenca. Ata zhvillojnë luftëra lokale verbërisht: thyejnë makina, u vënë zjarrin uzinave dhe magazinave, sikur "duan të rifitojnë pozitën e humbur të punëtorit të Mesjetës". Ky është një gabim dialektik. Për t'u emancipuar dhe për të fituar, punëtorët duhet të kalojnë nëpërmjet mënyrës kapitaliste të prodhimit. Është për t'u theksuar se gjatë kësaj faze joorganike, punëtorët, duke qenë të paaftë për veprim politik kolektiv, shkojnë pas borgjezisë në luftën që ajo zhvillon kundër armiqve të saj: mbeturinave të monarkisë absolute, çifligarëve, borgjezëve të vegjël. Ata formojnë trupat e ushtrisë kurse borgjezia furnizon kuadrot. Në këto kushte, çdo fitore e arritur është fitore e borgjezisë (përmendim këtu marrjen e Bastijës). Për pasojë gjatë kësaj faze, drejtimi i gjithë lëvizjes

historike mbetet i përqendruar në duart e borgjezisë dhe punëtorët nuk luftojnë armiqtë e tyre, por "armiqtë e armiqtë të tyre".

Faza e dytë: me zhvillimin e industrisë gjendja ndryshon, proletariati jo vetëm që i shton radhët e veta, por edhe grumbullohet në masa më të mëdha, forca e tij rritet dhe ai ndërjegjësohet edhe më tepër për këtë. Punëtorët nuk përçahen më nga konkurrenca, divergjencat e interesave midis tyre kompensohen gjithnjë e më shumë, "sepse makinizmi i zhduk gjithnjë e më tepër ndryshimet midis llojeve të veçanta të punës dhe ul pagën, thuasjese kudo, në një nivel të ulët, të njëjlojtë për të gjithë". Punëtorët grupohen për të mbrojtur nivelin e rrogave të tyre. Përplasjet me borgjezinë nuk kanë më karakterin e një lufte të verbër, por të një lufte të ndërjegjëshme, të luftës së klasave. Madje, ajo që ka më tepër rëndësi, nuk janë fitoret jetëshkurtëra që punëtorët arrijnë herë pas here, por është bashkimi gjithnjë e më i madh i realizuar në këto luftëra, janë lidhjet që vendosen midis punëtorëve të viseve të ndryshme. Duke i zhvilluar mjetet e komunikimit, industria e madhe i lehtëson shumë këto lidhje, këtë bashkim. "Ndërsa qytetarëve të mesjetës, me rrugët e tyre të vogla lokale, u duheshin shekuj për t'u bashkuar, proletarëvet të sotëm, në sajë të hekurudhave, u mjaftojnë vetëm pak vite". Ky bashkim proletar lejon të përqendrohen luftërat e shumta lokale të cilat tashmë kanë karakter të njëjtë, në një luftë klasash në shkallë kombëtare. Mirëpo lufta që proletariati zhvillon kundër borgjezisë, ndonëse në thelb është ndërkombëtare "në formë... ajo së pari është një luftë kombëtare. Sigurisht, proletariati i çdo vendi së pari duhet t'i lajë hesapet me borgjezinë e vet.

Shihet se vetë përparimi i industrisë së madhe, "përparim që kryhet nga borgjezia pa ndonjë paragjykim e rezistencë", bën që izolimi i punëtorëve i shkaktuar nga konkurrenca, të zëvendësohet me "bashkimin e tyre revolucionar në shoqata". Por pa konkurrencën e punëtorëve midis tyre, nuk ka punë me mëditje. Pa punë me mëditje nuk ka kapital. ("Kusht i ekzistencës së kapitalit është puna me mëditje"). Pa kapitalin, pa formimin dhe rritjen e kapitalit, pa këtë grumbullim të pasurisë në duart e njerëzve të veçantë, nuk ka klasë borgjeze, nuk ka sundim të borgjezisë.

Me zhvillimin e industrisë së madhe, borgjezia

e humb bazën mbi të cilën ajo prodhon dhe përvetëson produktet. Ajo prodhon në radhë të parë varrmihësit e vet. Zhdukja e saj dhe fitorja e proletariatit janë njëjlojtë të pashmangshme.

Për më tepër borgjezia nuk është e aftë t'u sigurojë skllevërve të saj mjete jetese që do t'u lejonin të duronin këtë skllavëri. Bujkrobi dhe borgjezi i vogël të paktën mund të ngriheshin në pozitë, kurse proletari bie gjithnjë e më poshtë. Vetëm kjo mjafton për të dënuar borgjezinë si klasë sunduese, dhe shtypëse: "Që të shtypësh një klasë, i duhen siguruar asaj disa kushte jetese që të paktën të përballojë ekzistencën e saj prej skllavi." Kjo tregon qartë se borgjezia nuk është e aftë të qëndrojë më gjatë si klasë sunduese e shoqërisë dhe t'ia imponojë gjithë shoqërisë, si një ligj rregullues, kushtet e ekzistencës së klasës së vet. "Shoqëria nuk mund të jetojë më nën pushtetin e saj, d.m.th. jeta e saj nuk pajtohet më me shoqërinë".

Cila klasë tjetër përveç proletariatit mund të zëvendësojë borgjezinë e dënuar? Vetëm ajo është "klasa revolucionare, klasa në duart e së cilës ndodhet e ardhmja".

Po ashtu, të tjera klasa janë në konflikt me borgjezinë. Ato bien dhe zhduken me zhvillimin e industrisë së madhe, ndërsa pikërisht proletariati është produkt i saj. Veç kësaj, shtresat e mesme, industrialistët e vegjël, tregtarët e vegjël, zejtarët dhe fshatarët – të gjitha këto luftojnë kundër borgjezisë për të shpëtuar ekzistencën e vet si shtresa të mesme. Mirëpo ato nuk janë revolucionare, por konservatore. Madje, më tepër se kaq, janë reaksionare: "ato përpiqen ta kthejnë prapa rrotën e historisë". Përfundimisht, vetëm proletariati, për shkak të kushteve të ekzistencës së vet, ndërpreu çdo lidhje me shoqërinë e vjetër dhe shkëputet nga të ashtuquajturat vlera të saj.

Kushtet e jetesës së shoqërisë së vjetër janë asgjësuar tashmë në kushtet e jetesës së proletariatit. Proletari nuk ka pronë, marrëdhëniet e tij me gruan dhe me fëmijët nuk kanë më asgjë të përbashkët me marrëdhëniet familjare borgjeze; puna e sotme industriale, zgjedha e sotme e kapitalit, që është e njëjlojtë si në Angli, ashtu edhe në Francë, si në

Amerikë, ashtu edhe në Gjermani, s'i kanë lënë atij asgjë kombëtare. Ligjet, morali, feja të gjitha këto s'janë për të veçse paragjykitime borgjeze, prapa të cilave fshihen interesat e borgjezisë.

Në fund të këtij zhvillimi të proletariatit do të ndodhë një "revolucion i hapur", të cilin e paralajmëron në mënyrë të vagët Manifesti, dhe proletariati vendos sundimin e vet duke përmbysur me forcë borgjezinë.

Sundimi i proletariatit

Ç'do të jetë ky sundim? Ç'duhet të bëjë proletariati me fitoren e tij të pashmangshme (dialektikisht dhe jo moralisht)?

Le të marrim edhe një herë fillin që na udhëheq, parathënien e Engelsit të 1883. *E gjithë historia - lexojmë ne - ka qenë histori e luftës së klasave, e luftës midis klasave të shfrytëzuara dhe shfrytëzuese, e cila ka arritur një shkallë, në të cilën klasa e shfrytëzuar dhe e shtypur (proletariati) nuk mund të çlirohet nga klasa që e shfrytëzon dhe e shtyp (borgjezia), pa çliruar njëkohësisht dhe përgjithmonë gjithë shoqërinë nga shfrytëzimi, nga shtypja dhe nga lufta e klasave.*

Paraqitja e kësaj ideje, si ide kryesore, që është një kurorëzim i dialektikës marksiste të historisë, del më e qartë nga shpjegimi i Engelsit se sa nga vetë teksti i *Manifestit*. Vetëm në pjesën e parë të këtij dokumenti gjejmë një shënim mjaft domethënës për dallimin rrënjësor që ekziston midis marrjes së pushtetit prej proletariatit, krahasuar me marrjen e pushtetit prej klasave të tjera, të cilat kanë pasë sunduar para tij.

Të gjitha lëvizjet që kanë ndodhur deri më sot kanë qenë lëvizje të pakicës, ose janë bërë në interes të saj. Lëvizja proletare është lëvizje e pavarur e shumicës dërrmuese në interes të shumicës dërrmuese. Proletariati, shtresa më e ulët e shoqërisë së sotme, nuk mund të ngrihet, nuk mund të mëkëmbet, po nuk u hodh në erë gjithë superstruktura që i rri përsipër, e cila formohet nga shtresat që përbëjnë shoqërinë zyrtare.

Kjo figurë e fuqishme gjeologjike jo vetëm paralajmëron gjerësinë e pashoqe të revolucionit që do të kryhet, por mund të interpretohet edhe si një paralajmërim i zhdukjes së çdo dallimi shoqëror, si një arritje, në fund të këtij procesi, e shoqërisë pa klasa. Kjo shprehet më qartë vetëm në pjesën e dytë të *Manifestit* (Proletarë dhe Komunistë). Më qartë, por gjithsesi në mënyrë abstrakte dhe të përmbledhur.

Në këtë pjesë lexojmë: Shndërrimi i proletariatit në klasë sunduese dhe vendosja e demokracisë, është hapi i parë i revolucionit. Madje një hap absolutisht i nevojshëm. Ç'është në të vërtetë pushteti politik? Në librin me titull *Mjerimi i filozofisë*, titull që ishte një përgjigje therëse ndaj librit të Prudonit *Filozofia e mjerimit*, Marksi kishte dhënë këtë përcaktim: "Pushteti politik është shprehje zyrtare e antagonizmit të klasave në shoqërinë borgjeze". *Manifesti* jep një përcaktim më të gjerë: "Pushteti politik është pushteti i organizuar i një klase për të shtypur një klasë tjetër". Kështu mund të përmbliidhet me pak fjalë e gjithë teoria marksiste e Shtetit, e mbështetur mbi materializmin historik.

Proletariati e përdor sundimin e vet politik "për të shkëputur nga duart e borgjezisë gjithë kapitalin, për të përqendruar të gjitha veglat e prodhimit në duart e Shtetit, d.m.th. të proletariatit të organizuar si klasë sunduese, dhe për t'i shtuar sa më shpejt forcat prodhuese", me një fjalë për të tronditur gjithë mënyrën e mëparshme të prodhimit. Sigurisht, në fillim kjo arrihet me një ndërhyrje despotike në të drejtën e pronësisë dhe në marrëdhëniet borgjeze të prodhimit, d.m.th. me anën e masave që ekonomikisht duken si të pamjaftueshme dhe të pabazuara, por në lëvizje e sipër, marrin një zhvillim shumë të madh dhe janë të pashmangshme si një mjet për të përmbysur gjithë mënyrën e prodhimit. *Manifesti* propozon edhe disa masa revolucionare konkrete që mund të zbatohen vetëm në vendet më të përparuara të tilla si shpronësimi i tokës, përqendrimi i kreditit dhe i të gjitha mjeteve të transportit në duart e Shtetit, detyrim i barabartë për të gjithë për të punuar, etj. Sigurisht, militantëve të partisë, veçanërisht atyre gjermanë, u duhej dhënë një program minimal. Por autorët e *Manifestit* i vlerësonin pak programet e këtij lloji: është në natyrën e marksizmit që zbatimi praktik i parimeve varet "kudo dhe gjithmonë nga kushtet e dhëna

historike”.

Ndërkaq, përtej çdo mase konkrete, nuk duhet harruar se “despotizmi” i proletariatit (Marksit e përdor vetëm një herë shprehjen *diktaturë e proletariatit*), është veçse një nevojë kalimtare, një hap i parë. Ashtu si borgjezia, ose teza, kishte lindur dialektikisht kontradiktën e saj, mohimin apo *kundërtëzën* e saj (proletariatit), ashtu edhe proletariati, i shndërruar në klasë shtypëse dhe sunduese, sjell dialektikisht mohimin e mohimit, *sintezën* që kurorëzon procesin dialektik, shoqërinë pa klasa. Pa klasa, pra pa antagonizma shoqërore, pa pushtet politik të mirëfilltë, pa Shtet – përderisa Shteti s’është gjë tjetër veçse shprehje e antagonizmave të klasave.

Kur gjatë zhvillimit ndryshimet e klasave do të zhduken dhe gjithë prodhimi do të përqendrohet në duart e shoqatës së individëve, atëherë pushteti publik do të humbasë karakterin e vet politik... Në qoftë se proletariati, në luftën kundër borgjezisë formohet medoemos si klasë, në qoftë se me anë të revolucionit ai bëhet klasë sunduese dhe si e tillë përmbys me forcë marrëdhëniet e vjetra të prodhimit, së bashku me to ai zhduk edhe kushtet e ekzistencës së antagonizmit të klasave, zhduk klasat në përgjithësi dhe rrjedhimisht edhe sundimin e vet si klasë. Vendin e shoqërisë së vjetër borgjeze me klasat e saj dhe me antagonizmat midis klasave e zë një shoqatë, ku zhvillimi i lirë i secilit është kusht për zhvillimin e lirë të të gjithëve...

Njohëm anët e ndryshme të “idesë themelore dhe udhëheqëse” të *Manifestit*, nga të cilat kjo e fundit (mbërritja në shoqërinë pa klasa dhe pa Shtet – në utopi, do të thonin gjuhët e këqija!) nuk është më pak e rëndësishme. Në një proces dialektik gjithçka gërshetohet pazgjydhmërisht dhe asgjë nuk është e veçuar, njëlloj si në procesin biologjik. Sado i rëndësishëm të jetë parimi i luftës së klasave, ai nuk është parimi i vetëm i *Manifestit*. Ekzistenca e klasave dhe antagonizmat midis tyre ishin studiuar shumë më përpara Marksit nga historianët dhe ekonomistët “borgjezë” ose socialistë. Në letrën që i shkruan Weydemeyer-it, Marksit tregon se “ç’gjë të re” ka sjellë. Kjo

letër e kopsit në mënyrë të mrekullueshme parathënien e Engelsit. “Gjëja e re që solla unë ishte se provova sa vijon: 1) se *ekzistenca e klasave është e lidhur vetëm me faza historike të caktuara të zhvillimit të prodhimit*, 2) se lufta e klasave çon medoemos në *diktaturën e proletariatit*, 3) se vetë kjo diktaturë është kalimi drejt *zhdukjes së çfarëdo klase dhe drejt shoqërisë pa klasa*...”

Por cili është misioni i komunistëve në raport me proletariatit dhe përballë këtij procesi të domosdoshëm historik?

Misioni i komunistëve

Komunistët në praktikë janë pjesa më e vendosur e partive punëtore të të gjitha vendeve, pjesa që nxit kurdoherë për të shkuar përpara, kurse nga pikëpamja teorike ata qëndrojnë më lart se masa tjetër e proletariatit, sepse i *kuptojnë kushtet, zhvillimin dhe rezultatet e përgjithshme të lëvizjes proletare*... Tezat teorike të komunistëve nuk mbështeten aspak mbi ide, mbi parime të shpikura ose të zbuluara nga ky ose ai përtëritës i botës. Ato janë shprehja e përgjithshme e marrëdhënieve të vërteta të luftës së klasave në zhvillim e sipër, shprehja e lëvizjeve historike që po kryhet përpara syve tanë.

Këta rreshta janë thelbësorë për të kuptuar atë që pretendon të sjellë komunizmi apo socializmi “shkencor”, si një risi në lëvizjen shoqërore, atë diçka unike që komunisti apo marksisti synon t’i japë proletariatit. Sa mjeranë qenkan këta reformatorët e dhomave që lavdërojnë zgjidhjet e tyre magjike dhe pikturojnë tablo rozë të shoqërisë së ardhshme, të ngjashme me ato të socialistëve utopikë! Është shumë e thjeshtë t’i kundërvësh realiteteve të ashpra të jetës një ideal tëndin të cilin e përkëdhel me dashuri. Komunisti s’është i tillë. Ai studion faktet shoqërore, konstaton dhe kupton ndryshimet e tyre, nxjerr prej tyre dialektikisht kuptimin dhe masën e ndryshimeve të ardhshme, u tregon proletarëve të vendeve të ndryshme, që nuk janë të përgatitur njëlloj për luftën, “qëllimin integral” ku duhet

të synojnë lëvizjet e njëpasnjëshme. "Cila është pra, pyet Andleri, marrëdhënia e komunistëve me proletariatin? Përgjigjja është: "Kjo është një marrëdhënie e ndërgjegjes së kthjellët me veprimin instinktiv e plot reflekse... Komunizmi, nëpërmjet një energjie largpamëse, e bashkon përpjekjen proletare".

Kjo energji është largpamëse për shkak të një zbulimi, të një ndriçimi që s'është aspak mistik, por i tëri racional, që rrjedh nga një metodë sipërane njohjeje; komunisti e di se ku shkon historia, ai ruan të fshehtë e historisë. Në librin *Zero dhe infiniti*, Koestler e përshkruan në mënyrë të shkëlqyer këtë largpamësi, duke vënë në gojë e personazhit Rubaçov këto fjalë:

E ç'dinë të tjerët nga historia? Ca rrudha që aty shfaqen e aty zhduken mbi sipërfaqen e ujit, ca shtjella të vogla dhe ca dallgë që përplasen me furi. Ata habiten nga format e ndryshme që merr uji në sipërfaqe dhe nuk dinë t'i shpjegojnë ato. Kurse ne zbritëm në thellësi, në masat amorfe dhe anonime që në të gjitha kohërat kanë përbërë thelbin e historisë, dhe ishim të parët që zbuluam ligjet që rregullojnë lëvizjet e tyre – ligjet e inercisë, ligjet e shndërrimeve të strukturës së tyre dhe të shpërthimeve të papritura. Kjo përbënte madhështinë e doktrinës sonë.

Kjo e fshehtë e historisë u "thjeshtua" shumë në sajë të fitores, së përkohshme, të borgjezisë, u thjeshtua aq shumë sa që tani përballë njëra-tjetrës mbeten vetëm dy ushtri. Një e fshehtë krejtësisht "prozaike": ndeshja e dy ushtrive ishte e pashmangshme dhe po aq e pashmangshme ishte fitorja e proletariatit. Kjo ishte një e fshehtë tërësisht shkencore, zotërimi i së cilës i bënte të kota e qesharake të gjitha protestat sentimentale, të gjitha deklamimet në emër të Drejtësisë, Lirisë ose Barazisë, këtyre perëndeshave që të perënduara. "Kështu tek *Manifesti* nuk vihet re as retorikë, as protestë. Për të zhdukur pauperizmin ai nuk ankohet për të, nuk derdh lotë për asgjë. Lotët vetvetiu janë shndërruar në forcë. Tashmë etika dhe idealizmi konsiston vetëm në vënien e mendimit shkencor në shërbim të proletariatit." (Labriola).

Prandaj asgjë s'e pengon një intelektual "borgjez" – shihni

Engelsin – që "nëpërmjet punës së tij... të kuptojë teorikisht tërësinë e lëvizjes historike" – dhe të bëhet komunist. Në të njëjtën mënyrë si fisnikët kalonin dikur në radhët e borgjezisë, tashmë, kalon një pjesë e borgjezisë në radhët e proletariatit. Këtu nuk duhet të shohim thjesht preferenca apo motive individuale, "subjektive": e ç'është individualja në histori! Këtu shohim "objektivisht", zbatimin e një ligji që *Manifesti* e shpreh me këto fjalë:

Në kohën kur lufta e klasave i afrohet çastit vendimtar, procesi i shpërbërjes brenda klasës sunduese merr një karakter aq të vrazhdë e të egër sa që një pjesë e vogël e klasës sunduese shkëputet nga kjo klasë dhe bashkohet me klasën revolucionare, klasën në duart e së cilës ndodhet e ardhmja.

Në këtë pikëpamje, duken shumë qesharake sipas Marksit dhe Engelsit kritikant që u bëhen komunistëve jo vetëm nga përkrahësit e borgjezisë, por edhe nga të ashtuquajturit socialistë që bëjnë lojën e saj, të tillë si Prudoni, ky socialist "konservator ose borgjez", mbrojtësi i zjarrtë i moralit tradicional të lirisë dhe individualitetit. Kritikant e tij tregojnë mungesën e plotë të njohjes së lëvizjes historike dhe të pozitës së proletariatit.

Komunistët i kritikojnë se dashkan të shkatërrojnë pronën, lirinë, individualitetin, kulturën, të drejtën, familjen, atdheun, moralin, fenë. Ç'kasaphanë e bukur për besë, ç'kasaphanë të vërtetash "të përjetshme"!

Sikur ekzistojnë të vërteta të tilla (materializmi dialektik!). Sikur idetë sunduese të një epoke të mos jenë ide të klasës sunduese, e cila kushtet e saj të veçanta të prodhimt e të pronës, i shndërron në "ligje të përjetshme të natyrës dhe të arsyes" (materializmi historik)! Sikur idetë dhe morali të mos varen fare nga prodhimi material! Sikur ndërgjegjja individuale të mos përcaktohet nga mënyra e jetesës shoqërore! Dhe sikur kushtet e ekzistencës së proletariatit nën sundimin e borgjezisë të mos përjashtojnë tek ai, të gjitha konceptet borgjeze në përgjithësi!

ZHDUKJA E PRONËS – Po për ç'pronë bëhet fjalë? Komunistët qortohen se duan të zhdukin "pronën e fituar me punë vetjake që është fryt i punës së secilit, atë pronë që përbën bazën

e çdo lirie vetjake, bazën e çdo veprimtarie dhe pavarësie vetjake". Nëse bëhet fjalë për pronën borgjeze, ajo nuk është fryt i punës vetjake. Kapitali është një produkt *kolektiv* shoqëror i krijuar nga puna me mëditje e proletariatit dhe nuk është aspak një produkt vetjak. Nëse bëhet fjalë për pronën e borgjezit të vogël e të fshatarit të vogël e cila ka ekzistuar para pronës borgjeze "ne s'kemi pse ta zhdukim atë; atë e ka zhdukur dhe po e zhduk dita-ditës zhvillimi i industrisë". Komunistët nuk duan të zhdukin përvetësimin vetjak të produkteve të punës nga ana e proletariatit, përvetësim që i lejon atij të jetojë e të riprodhohet. Ajo që ata duan të zhdukin është "karakteri i shëmtuar i këtij përvetësimi, kur punëtori jeton vetëm për të shtuar kapitalin dhe jeton vetëm përderisa këtë e lypin interesat e klasës sunduese".

Ju tmerroheni kur mendoni se ne duam të zhdukim pronën private. Por në shoqërinë tuaj të sotme prona private është zhdukur për nëntë të dhjetat e anëtarëve të saj; ajo ekziston pikërisht sepse nuk ekziston për nëntë të dhjetat. Ju na qortoni pra, se ne duam të zhdukim pronën që nënkupton si kusht të domosdoshëm mungesën e pronës për shumicën dërrmuese të shoqërisë. Me një fjalë, ju na qortoni se ne duam të zhdukim pronën tuaj. Po, ne me të vërtetë duam ta bëjmë këtë.

ZHUKJA E LIRISË DHE E INDIVIDUALITETIT - Në shoqërinë borgjeze liria dhe individualiteti janë thjesht maska të pronës borgjeze. Me lirinë veçanërisht, kuptohet liria e tregtisë, liria për të blerë e për të shitur, liria për të rritur kapitalin në kurriz të proletariatit. "Në shoqërinë borgjeze kapitali gëzon pavarësi dhe personalitet, kurse individ i punonjës nuk ka as pavarësi, as personalitet. Zhdukjen e këtyre marrëdhënieve borgjezia e quan zhdukje të personalitetit dhe të lirisë! Ajo ka të drejtë. Me të vërtetë fjala është për zhdukjen e personalitetit borgjez, të pavarësisë borgjeze dhe të lirisë borgjeze"

ZHUKJA E KULTURËS DHE E SË DREJTËS -

Ashtu sikurse zhdukja e pronës me karakter klasor kuptohet nga borgjezi si zhdukje e vetë

prodhimit, ashtu edhe zhdukja e kulturës me karakter klasor për të është e barabartë me zhdukjen e kulturës në përgjithësi. Kultura, zhdukjen e së cilës ai vajton, për shumicën dërrmuese të njerëzve s'është gjë tjetër, veçse shndërrimi i tyre në një shtojcë të makinës. Por është e kotë të diskutojmë derisa ju e gjykoni heqjen e pronës borgjeze sipas pikëpamjeve tuaja mbi lirinë, kulturën, të drejtën etj. Vetë idetë tuaja janë produkt i marrëdhënieve borgjeze të pronësisë, *ashtu sikurse e drejta juaj s'është gjë tjetër veçse vullneti i klasës suaj i ngritur në ligj*. Ky është vullneti, përmbajtja e të cilit përcaktohet nga kushtet materiale të jetesës së klasës suaj.

ZHUKJA E FAMILJES – Familja borgjeze bazohet mbi kapitalin, mbi fitimin privat; këtë e plotëson mungesa e detyrueshme e familjes tek proletarët si dhe prostitucioni publik. Përralla borgjeze mbi edukatën, mbi marrëdhëniet plot dhembshuri midis prindërve dhe fëmijëve! "Këto pallavra bëhen aq më të neveritshme, sa më tepër shkatërrohen të gjitha lidhjet familjare në radhët e proletariatit, për shkak të zhvillimit të industrisë së madhe, sa më tepër shndërrohen fëmijët në artikuj të thjeshtë tregtie dhe në vegla pune". Por komunistët duan të vendosin bashkësinë e grave, - çirren njëzëri borgjezët! Borgjezi e sheh gruan e vet thjesht si një vegël prodhimi. Ai dëgjon se veglat e prodhimit do të përdoren së bashku dhe sigurisht nuk mund të rrijë pa menduar se i njëjti fat i pret edhe gratë. Ai nuk e kupton se fjala është pikërisht për të zhdukur atë gjendje të gruas në të cilën ajo është një vegël e thjeshtë prodhimi. Autorët e *Manifestit*, duke përmendur zakonet e liria të borgjezëve, përqeshin këtë "ultramoral" borgjez ndaj bashkësisë zyrtare të grave të komunistëve. Sikur bashkësia e grave të mos paskësh ekzistuar gjithmonë! Borgjezëve nuk u mjafton që kanë në dispozicion gratë dhe vajzat e punëtorëve të tyre, pa bërë fjalë për prostitucionin zyrtar, prandaj ndiejnë një kënaqësi të veçantë kur bëjnë për vete gratë e njëri-tjetrit. Martesa borgjeze në të vërtetë është një bashkësi grash. Tekefundit komunistët mund të qortoheshin se duan gjoja që bashkësia e fshehur e grave të zëvendësohet me një bashkësi të hapur. Sidoqoftë ata do të zhdukin prostitucionin zyrtar

e jo zyrtar nga vetë fakti i "zhdukjes së marrëdhënieve të sotme në prodhim".

ZHDUKJA E ATDHEUT – "Punëtorët nuk kanë atdhe. Atyre nuk mund t'u marrësh atë që s'e kanë. Megjithatë proletariati mbetet kombëtar", ndonëse aspak në kuptimin borgjez të fjalës, por siç e pamë, në kuptimin që duhet "të fillojë të marrë pushtetin politik, të ngrihet në rangun e një klase kombëtare, të formohet ai vetë si komb". Autorët e *Manifestit* besojnë se me zhvillimin e industrisë, ndarjet midis popujve dhe antagonizmat kombëtarë "zhduken gjithnjë e më tepër"; se sundimi i proletariatit i fshin ato "përsëri"; se shfrytëzimi i një kombi nga një tjetër zhduket me zhdukjen e shfrytëzimit të njeriut nga njeriu; "ditën kur zhduket antagonizmi i klasave në gjirin e një kombi, do të zhduket edhe armiqësia midis kombeve".

ZHDUKJA E MORALIT DHE E FESË. – Kjo akuzë "nuk meriton të diskutohet imtësisht" ashtu siç nuk meritojnë të diskutohen edhe të gjitha akuzat e tjera që kanë të bëjnë me filozofinë dhe ideologjinë. Mjafton të përsërisim se çdo ndryshimi në kushtet e jetesës së njerëzve i përgjigjet një ndryshim i ndërgjegjes së tyre dhe se idetë e vjetra zhduken bashkë me zhdukjen e kushteve të vjetra të jetesës. Deri më sot feja dhe morali kanë marrë herë pas here forma të reja, por nuk janë zhdukur. Përse? Sepse ndryshonte formë edhe antagonizmi shoqëror, pasqyrim i të cilit ato janë, por edhe nën këto forma të ndryshuara ai mbetet motor i historisë. Me zhdukjen e plotë të antagonizmave shoqërorë nuk do të ketë më arsye që të ekzistojnë këto forma të ndërgjegjes, prandaj ato (feja dhe morali) do të zhduken përfundimisht. "Revolucioni komunist do të thotë që të përmbysen në mënyrë të vendosur marrëdhëniet e pronësisë, të trashëguara nga e kaluara: s'është për t'u çuditur në qoftë se gjatë zhvillimit të tij ai shkëputet në mënyrën më të vendosur nga idetë e së kaluarës".

Por le t'i lëmë mënjanë vërejtjet që bën borgjezia kundër komunizmit – kapardisen Marksia dhe Engelsi.

Le t'i lëmë edhe ne mënjanë pjesët e tjera të *Manifestit* që kanë humbur aktualitetin ("mbi letërsinë socialiste e komuniste" dhe mbi qëndrimin taktik të komunistëve në luftën politike të asaj kohe) dhe të kufizohemi me citimin e rreshtave të fundit të tij. Këto rreshta janë një deklaratë e ashpër dhe e çiltër lufte kundër shoqërisë së vjetër, të dënuar prej dialektikës së historisë:

Komunistët e quajnë një gjë të shëmtuar të fshehin pikëpamjet dhe qëllimet e veta. Ata deklarojnë se qëllimet e tyre mund të arrihen vetëm duke përmbysur me forcë gjithë rendin shoqëror ekzistues. Le të dridhen klasat sunduese përpara Revolucionit Komunist! Proletarët s'kanë ç'të humbasin në të veç prangave të tyre. Ata kanë për të fituar gjithë botën. Proletarë të të gjitha vendeve, bashkohuni!

Shpërndarja e Manifestit

Ngjarjet që u zhvilluan menjëherë pas botimit të *Manifestit* janë një përgënjeshtim fshikullues e i përgjakshëm i këtyre shpresave agresive e të zjarrta. Vetëm disa zëra entuziastë, zërat e pararojës së "socializmit shkencor", i bëjnë jehonë *Manifestit* kur ai botohet në gjermanisht e pastaj në frëngjisht (nuk gjendet ndonjë gjurmë e këtij përkthimi në frëngjisht për të cilin Engelsi thotë se u botua në Paris, në vijilje të Revolucionit të qershorit 1848).

Më 1850 del në Londër përkthimi i parë i *Manifestit* në anglisht. Por shtypja e socialistëve nga klasat sunduese, (në Francë, gjatë ditëve të qershorit 1848, dhe në Gjermani, me dënimin e komunistëve të Këlnit, më 1852), e shtyn në plan të dytë *Manifestin*. Historia nuk i kishte dhënë të drejtë autorëve të *Manifestit*, siç do ta pranonte edhe Engelsi më vonë. Ajo kishte treguar qartë se "gjendja e zhvillimit ekonomik në kontinent nuk kishte arritur në atë pikë që të kërkonte zhdukjen e prodhimit kapitalist". Deklarimi i luftës kishte qenë i parakohshëm. Kushtet "objektive" për suksesin e një revolucioni të dhunshëm ende nuk ishin përmbushur. Prudoni që nuk kishte pranuar "sulmin e beftë" me fjalët që i përmendëm në krye të këtij kapitulli, ai që shprehej: "unë nuk jam një përmbysës", kishte pasur të drejtë. Një shprehje tjetër e tij është mjaft e njohur: "Fëmija (Revolucioni i 1848) lindi para kohe." Nuk bëhej fjalë që Marksia të pranonte se Prudoni kishte pasur të drejtë. Por ky do të ishte një mësim për të dhe për gjithë marksistët.

Pastaj klasa punëtore e merr veten dhe krijon *Internacionalen e Parë*, e cila zgjat nga 1864 deri më 1873. Në gjirin e saj markizmi lufton me prudonizmin e më pas me anarkizmin e Bakuninit, një

degë e fortë e prudonizmit. Atëherë dalë-ngadalë *Manifesti* shfaqet përsëri. Ai ribotohet pa ndryshime dhe përkthehet në të gjitha gjuhët, veçanërisht në rusisht. Qysh prej 1875 lëvizja punëtore po rritej në Rusi nëpërmjet krijimit të shoqatave dhe zhvillimit të grevave. Në parathënien e botimit në rusisht të vitit 1882, Marksi dhe Engelsi vërejnë se *Manifesti* nuk bënte asnjëherë aluzion për partitë punëtore në Rusi apo në Shtetet e Bashkuara të Amerikës dhe se përkundrazi, "sot... Rusia përbën pararojën e lëvizjes revolucionare të Evropës".

Marksin vdes më 1883, pasi shkroi *Kapitalin*, veprën ekonomike lapidare. Vetëm vëllimi i parë i kësaj vepre botohet sa ishte gjallë, në vitin 1867. Në krye të parathënies së botimit në gjermanisht të *Manifestit*, në vitin 1883 lexojmë këta rreshta të shkruar nga Engelsi:

Mjerisht parathënien e këtij botimi duhet ta nënshkruaj vetëm unë. Marksi, njeriut të cilit i detyrohet më tepër se kujtdo tjetër klasa punëtore e Evropës dhe e Amerikës, - pushon në varrezat Hajgejt dhe mbi varrin e tij tani ka mbirë bari i parë. Pas vdekjes së tij, më pak se asnjëherë mund të bëhet fjalë për një ripunim ose plotësim të "Manifestit".

Në parathënien e një botimi të ri në gjermanisht të shkruar më 1 maj 1890, Engelsi kujton se si i shihte gjërat Marksi pas dështimit të Komunës së Parisit më 1871, duke pritur shkrirjen e Internacionales së Parë. Ai shpresonte "vetëm tek zhvillimi intelektual i klasës punëtore", i cili duhej të ishte një fryt i domosdoshëm i veprimeve të përbashkëta dhe i këmbimit të mendimeve, i njohjes gjerësisht prej kësaj klase të ideve të *Manifestit*. Ai mendonte se ngjarjet dhe peripecitë e luftës kundër kapitalit – madje "disfatat më tepër sesa fitoret", - u tregonin luftëtarëve sa të padobishme ishin ato mjete shpëtimtare – si prudonizmi, kjo bishë e zezë e Marksit - tek të cilat ata i kishin varur shpresat deri në atë kohë. "Marksi kishte të drejtë", përfundon Engelsi. Më 1889 u themelua *Internacionalja e Dytë* që nuk u quajt më komuniste por "social-demokrate". Thuajse gjithë socializmi i kontinentit u përfshi prej marksizmit: në Francë doli Partia Punëtore e Guesde, në Gjermani Partia Social-Demokrate e Bebel-it;

në Rusi grupi "Çlirimi i punës" i Plehanovit. Më 1 Maj 1890 – "në çastin kur po shkruaj këta rreshta", thotë Engelsi – forcat punëtore militante të Evropës e të Amerikës manifestojnë për vendosjen me ligj të ditës tetëorëshe të punës. Për herë të parë këto forca janë "mobilizuar" "në një ushtri të vetme", "nën një flamur të vetëm", "për një qëllim të afërt të vetëm". Engelsi llogarit që spektakli i këtij Një Maji të parë të historisë punëtore do të bëjë që kapitalistët dhe çifligarët e të gjitha vendeve të kuptojnë se *proletariati i të gjitha vendeve* është me të vërtetë *i bashkuar*. I trishtuar në gëzimin e vet, ai shton: "Ah, sikur ta kisha Marks in pranë, që ta shihte këtë me sytë e tij!"

Kështu historia e *Manifestit*, në një pjesë të madhe të sajën, pasqyron historinë e lëvizjes punëtore qysh prej 1848. Asnjë vepër tjetër e Marksit, madje as *Kapitali*, nuk mund ta zëvendësojë këtë dokument të famshëm deri nga fundi i shekullit XIX dhe as të jetë më i dobishëm për lëvizjen punëtore. Ngjet kështu sepse *Manifesti* nuk është i ngarkuar me stërholime filozofike e ekonomike të doktrinës, përkundrazi kjo jepet me maturi, duke shmangur çdo paraqitje të mërzitshme. Autorët përpiqen të nxjerrin në pah "idenë themelore dhe udhëheqëse" që i bashkon me rreptësi të gjitha pjesët e tjera. Për këtë ndihmon edhe stili i Marksit, një stil që të mbërthen, veçanërisht në origjinal, në gjermanisht, më tepër se në çdo përkthim: "një stil i ndritshëm, i thellë dhe i fortë ku çdo fjalë është e peshuar me zigare të florinjta" (Bracke-Desrousseaux). Më 1895, Labriola, duke ngritur në qiell "aftësinë e *Manifestit* për të prodhuar ide", – të kësaj miniere të pashtershme ku më tepër gëlonin farërat e ideve sesa idetë e mirëfillta - dhe forcën e tij të thjeshtë të sintezës historike, forcën klasike, do të shpërthente me entuziazmin e tij karakteristik prej italiani, duke thënë se data e botimit të kësaj vepre shënon fillimin e një epoke të re të historisë dhe se, në rrugën e socializmit, *Manifesti është kolona e madhe miliare*.

Viti 1897 është viti i vdekjes së Engelsit; në dhjetor të po atij viti, qeveria cariste arreston Leninin, militantin e ri marksist i cili edhe në burg nuk e ndërpret luftën revolucionare. Me sa duket, mbi Revolucionin francez, këtë revolucion krejtësisht politik e kombëtar, por me rrezatim të çuditshëm, mbi këtë revolucion që ishte gjithnjë i pranishëm, po shartohej një revolucion tjetër krejtësisht shoqëror e ndërkombëtar, që do të punonte për të realizuar zotimin e këngës

së ashpër: "Internacionale do jetë bota e re". Për nga shkaqet dhe rrjedhojat e tij ky Revolucion i ri ishte më i thellë se i pari; ai ishte më i rrezikshëm, sepse sulmonte nocionet e pronës e të atdheut, të pranuar nga të gjithë, sulmonte traditën nën të gjitha format e saj dhe konservatorizmin shoqëror.

Pikërisht në këtë fund shekulli kaq të pasur, kundërrevolucioni, pas shumë kërkimesh të ndrojtura, gjente formulën e vet ideologjike më therëse tek *nacionalizmi integral* apo *neomonarkizmi* i Charles Maurras.

KAPITULLI I DYTË

"ANKETË PËR MONARKINË"

CHARLES MAURRAS

1900 - 1909

"Vetëm një institucion pambarimisht i qëndrueshëm e bën të qëndrueshëm më të mirin mes nesh".

Charles Maurras

Dihet tashmë se me ç'afsh, me ç'bollëk idesh e ç'forcë argumentuese, Burke kishte hedhur më 1790, bazat e doktrinës kundërrevolucionare apo tradicionaliste. Pak vjet pas *Shënimeve* të Burkes, konti Joseph de Maistre dhe vikonti De Bonald i vijnë në ndihmë kundërrevolucionit me veprat e tyre në frëngjisht - atëherë gjuha më e lexuar në Evropë - dhe me bindjet e tyre të zjarra katolike. Të paktën tek Maistre, vihet re edhe talenti i shkëlqyer i një pamfletisti. Me ta ringjallet më se një anë e veprës së Bosyesë.

Joseph de Maistre, ky "Bosye modern", në veprën e vet *Mendime mbi Francën* (1797), duke gjykuar për të dukshmen me ndihmën e së padukshmes, shpjegon se përse Revolucioni pati një karakter aq të papërbalueshëm sa që i shtyu edhe besimtarët

të dyshonin në drejtësinë hyjnore. Ai tregon se përse Republika në Francë i ka ditët e numëruara: "natyra" dhe historia, që është "politika eksperimentale", puqen me njëra-tjetrën për të pohuar se "një republikë e madhe dhe e pandashme është diçka e pamundur". Me ca thumba që xixëllojnë e ca shënime të shkurtra që shkrepëtijnë, ai rinisi procesin gjyqësor kundër kushtetutave të reja e kundër të drejtave të njeriut abstrakt. Duket sikur është Burke, por më i ri e me një nur gati-gati mistik.

Vikonti De Bonald, që nuk kishte ndonjë talent letrar, sjell nga ana e tij një sistem të ngurtë, të veshur me një dialektikë të rreptë. Ky sistem i shpalli luftë individualizmit të Revolucionit. Individit i Revolucionit nuk ka të drejta, por vetëm detyra. Ai ekziston vetëm për shoqërinë; është shoqëria që e formon atë dhe jo ai që e formon shoqërinë. Shoqëria e Mesjetës, shoqëria e Regjimit të Vjetër, nuk ishte një pluhur individësh si shoqëria e ashtuquajtur "moderne". Ajo përbëhej nga "disa bashkësi", që nisnin me bashkësinë e familjes e përfundonin me bashkësinë e zanatit, të cilat e inkuadronin individin. Në këtë shoqëri të organizuar gjithçka synonte drejt bashkësisë. Njihej veç fjala *ne* dhe jo *unë*. Shteti ishte si një "familje e madhe". Kuptimi i thellë i monarkisë së ligjshme ishte caktimi i një pushteti politik familjes, e cila mbështetej dhe përfshihej nga bashkësitë, nga këto shoqëri të vogla brenda shoqërisë së madhe, nga familjet e vogla të familjes së madhe. Madje, ky pushtet i ligjshëm monarkik nuk ishte gjë tjetër veçse një pushtet ndërmjetës midis njerëzve dhe Zotit, që mbetej sovran i vetëm, i vetmi që kishte në dorë drejtësinë. De Bonald, një teokrat si dhe Maistre, e zëvendëson Deklaratën e të Drejtave të Njeriut me "deklaratën e të drejtave të Zotit".

August Comte, një filozof profesionist, rimori disa nga pikëpamjet më të rëndësishme të doktrinës politike të Maistre dhe të Bonald, për t'i bërë ato laike dhe për t'i integruar në filozofinë e tij pozitiviste. Ky ishte një operacion interesant që do të kishte shumë pasoja mbi zhvillimin e mendimit kundërrevolucionar; ky proces më në fund do të nxirrte në dritë një autor si Maurras, prandaj edhe ne do të këmbëngulim në këtë pikë.

- Po, - shpalli Comte pas Maistre-it e Bonald-it, - individualizmi i Revolucionit solli shkërmoqjen sociale! Revolucionit, ky bir i Reformës, i shekullit XVIII dhe i shpirtit të tyre të vëzhgimit të lirë, ishte

kurorëzimi i një "epoke kritike" shkatërruese që erdhi pas Mesjetës katolike, kësaj "epoke organike" *par excellence*, e cila mbështetej mbi dallimin gjenial midis pushtetit të përkohshëm lëndor dhe pushtetit (të përjetshëm) shpirtëror. Pas kësaj epoke kritike e cila ishte e nevojshme për të shkatërruar epokën organike që e përgatiti, duhet të vijë një epokë e re organike. Kjo epokë e re do të jetë epoka *pozitive* në kundërshtim me epokën *teologjike* dhe me epokën *metafizike*. Në epokën *pozitive* nuk ka më dogma teologjike të vjetëruara, nuk ka as re metafizike të tilla si kontrata sociale, sovraniteti i popullit, të drejtat e njeriut. Me një fjalë në epokën *pozitive*, nuk ka asgjë absolute. Atje sundon shkencë e cila merret me studimin e relatives, sepse është hequr dorë nga studimi i shkaqeve fillestare. Shkencë e shkencave është "fizika sociale" apo *sociologjia*, e shpikur prej Comte-it. Kjo është një shkencë që nuk studion individin, këtë abstraksion të kulluar, por racën njerëzore. Ajo studion Njerëzimin, këtë "Qenie të Madhe", në zhvillimin e tij progresiv, Njerëzimin që përbëhet nga familje, jo nga individë. Njerëzimin që "më tepër përbëhet nga njerëzit që kanë vdekur sesa nga ata që janë gjallë".

Si të organizohen shkencërisht shoqëritë njerëzore në mënyrë që të sigurohet uniteti i tyre? - Sipas shëmbëlltyrës së Mesjetës katolike – përgjigjet Comte (pozitivizmin e quanin me shaka "katolicizmi minus krishtërimin"). Pra duhet dalluar pushteti shpirtëror (i përbërë nga sociologë në vend të teologëve) prej pushtetit lëndor apo të përkohshëm që varet nga i pari. Sepse e tërë shoqëria mbështetet mbi një farë ngjashmërie besimesh: besimet teologjike si dhe retë metafizike zëvendësohen me pushtetin shpirtëror kontist (të Comte-it) që përbëhet nga besime pozitive, të afta për t'i bërë ballë kritikës shkencore. Madje kur këto besime pozitive vendosen një herë e mirë, atëherë nuk ka më vend për lirinë e ndërgjegjes individuale. Në këtë shoqëri më tepër merren parasysh *detyrat* sesa *të drejtat*. Në shoqërinë pozitive është rimëkëmbur parimi i hierarkisë dhe i autoritetit, është likuiduar "liberalizmi" nën të gjitha format e tij, pra edhe nën formën parlamentare, ky "stacion i dyshimtë" në udhën e shoqërisë njerëzore. Pra duhet që qeveria apo pushteti i përkohshëm të pushojë së qeni një i dyshuar i përhershëm, në mënyrë që ta drejtojë shoqërinë në rrugën e skicuar prej pushtetit shpirtëror dhe të luftojë kundër shpërndarjes së ideve, të ndjenjave e të interesave.

Nga një pikëpamje krejt pozitive, kundërrevolucionari mund të gjejë në këtë kontizëm mjaft elemente të çmuara për luftën e tij, me kusht që të abstrahojë ndaj fesë, që është zëvendësuar me shkencën dhe ndaj Zotit, që është zëvendësuar me Humanizmin. Politika e kundërrevolucionit, e quajtur e *natyrshme* ose *eksperimentale* mund të lidhet me politikën e quajtur *pozitive*.

Më 1864, Frederic Le Play, shpikës i një metode të monografisë sociale, botoi veprën *Reforma sociale*. Me këtë vepër, - thotë Sainte-Beuve, - ai shfaqet si "një Bonald i rinuar". Ai beson tek një "kushtetutë thelbësore" e çdo shoqërie, ku Dekalogu dhe autoriteti atëror janë themeli i dyfishtë, kurse feja dhe sovraniteti janë çimento e dyfishtë. Ai denoncon "dogmat e rreme të 1789", rendjen pas individualizmit dhe ligjeve natyrore. Ai nuk i zë besë Shtetit dhe në vend të tij parapëlqen autoritetet vendore që janë më pranë njerëzve në nevojë. I duket se reforma e shoqërisë varet nga rimëkëmbja e familjes dhe e pushtetit të kreut të familjes si dhe nga ndikimi i shëndetshëm që duhet të ushtrojnë mbi zhvillimin shoqëror pronarët e mëdhenj, padronët dhe të "urtët e çdo lloji", që ai i përfshin nën emrin *autoritete të natyrshme* apo *autoritete sociale*.

Por, të paktën për Francën, vit vendimtar në zhvillimin e mendimit tradicional është viti 1870.

Franca, vendi i Revolucionit, u mposht nga Prusia konservatore; gjatë kësaj disfatë lindi Komuna, ky episod i shkurtër dhe i egër i luftës së klasave. Këto dy fakte të vrazhda i fusin në mendime autorë si Fustel de Coulanges, Renan, Taine, etj. Fustel, autor i veprës *Qyteti antik*, shkruajti më 1872 ca fraza të ashpra për historianët francezë, të cilët "qysh prej pesëdhjetë vjetësh kanë qenë partiakë", të cilët i kanë mësuar francezët se si të urrejnë njëri-tjetrin, "se si të mallkojnë të shkuarën e tyre, se si të përbuzin mbretërit dhe aristokracinë". Në dhjetor 1871 Renan botoi *Reforma intelektuale dhe morale*. Në këtë libër, mendimi i tij valëvitës merr vendosmërisht një kthesë kundërrevolucionare. Sipas tij, cilatdo qofshin gabimet e Perandorisë së Dytë, rrënja e disfatës është demokracia ("e keqkuptuar" shton ai me mirësjellje). Sot Franca po "vuan dënimin" e Revolucionit. Një regjim demokratik nuk mund të qeverisë mirë përderisa procedura e zgjedhjes së krerëve dhe gjithë procesi zgjedhor nuk kanë asnjë vlerë. Një shoqëri është e fortë vetëm nëse i pranon epërsitë e

natyrshme. Njëra nga këto është epërsia e lindjes, e gjakut. Fitorja e Prusisë ishte fitorja e Regjimit të Vjetër, aristokratik, hierarkik, kundër demokracisë së shthurur barazitare. Rimëkëmbja e Francës mund të vijë vetëm nëse rivendoset monarkia dhe fisnikëria. Duke mos besuar më tek e drejta hyjnore e mbretërve, nocion tashmë i vjetëruar, mund të besohet tek "e drejta e tyre historike". Për nëntëqind vjet me radhë familja e mbretërve Kapetianë bëri Francën. Ejani pra ta rimëkëmbim! Por Renan e di se kjo s'ka për të ndodhur.

Taine i përvishet punës për të gjetur *Zanafillat e Francës bashkëkohore*, një vepër monumentale botimi i së cilës shtrihet nga 1875 deri në 1893 (Taine vdiq pa mundur ta mbarojë veprën). Nëse sjellim ndërmend Burken, ndikimi i të cilit është vazhdimisht i pranishëm, do të thonim se *Zanafillat...* janë *Shënime* të reja e më të gjera për *Revolucionin*, po aq të egra e të rrëmbyera, më sistematike, më serioze (por jo më të thella) e krejtësisht të zhveshura nga ajo ndjesi humori dhe nga thumbat e kripur të Burkes. Ky është i njëjti proces i "frymës së shekullit", që tani është bërë "frymë klasike" nëpërmjet një imitimi të zgjuar por të diskutueshëm që Taine e përdor për shekullin klasik të Luigjit XIV. Ajo mënyrë të menduari abstrakte që arsyetonte e përgjithësonte duke i kthyer shpinën përvojës konkrete historike dhe larmisë së njerëzve realë, ishte përgjegjëse për Revolucionin, për jakobinizmin, për Francën moderne të ndërtuar nga Bonaparti. Taine puqet me Tokëvillin, këtë frymëzues tjetër të mendimit të tij, në urrejtjen ndaj centralizmit napoleonian dhe etatizmit pushtues, por ndahet me të kur Tokëvili i nënshtrohet baticës demokratike dhe beson në aftësitë kompensuese të lirisë politike. Taine është kundër ligjit të favorizimit të shumicës, kundër kësaj mënyre zgjedhjesh që realizon shtypjen prej shumicës. Ai mendon se liria private, ndërgjegja e nderi i qytetarit janë vazhdimisht të rrezikuara në demokraci ku, sikur të mos mjaftonin këto, sundon edhe centralizmi.

Maurice Barrès, ky muzikant i pakrahasueshëm i prozës franceze, sikur i vesh me tinguj muzikorë idetë politike të Taine-it. Duke kaluar nga narcisizmi më i shfrenuar tek mohimi i plotë i individuale, i vetjakes, ai e zëvendëson Unin individual me Unin kombëtar. Njëlloj si Burke dhe Taine, madje më tepër se ata, ai më tepër beson tek forca e emocionit sesa tek zgjuarsia; ai beson

tek forca e brendshme e asaj "diçkaje emocionale, që shfaqet në fytyrën tonë" dhe duke u mbështetur në të synon t'i mobilizojë të gjitha "fuqitë e ndjenjave" në të mirë të kombit francez. Një komb që përfytyrohet, apo që ndjehet, jo si një koncept juridik alla Siës, jo siç e konceptonin të majtët, si një tërësi idesh apo si një ideologji (ideologjia e Revolucionit), por si një realitet emocional. Ky ishte një realitet thujtë mishtor, i prekshëm, i dukshëm, me peizazhet e tij të ndryshme, me krahinat e tij origjinale e të gjalla dhe në radhë të parë (për Barrès) me Lorenën – këtë bastion të pamposhtur që qëndron fort përballë të huajt lakmitar, përballë pushtuesit gjerman.

Sipas Taine, me anë të Revolucionit dhe Bonapartit, kombin francez e "shpërbënë dhe i hoqën trurin". Tani ky komb s'është gjë tjetër veçse ca dromca individësh të veçuar të bërë petë prej makinës shtypëse të Shtetit, individë që janë të paaftë të lidhen vetiu me njëri-tjetrin rreth një interesi të përbashkët. Shkolla e sotme, shkolla e Shtetit, liceu napoleonian - thotë Taine – i ka dhënë këtyre individëve një arsim tërësisht abstrakt. Ky arsim breu rrënjët që mbinin në humusin e vendlindjes, ato rrënjë që i ushqenin francezët me lëngun e tyre jetëdhënës, me pasuritë e grumbulluara brez pas brezi nga toka e të parëve". Ky arsim i shkuli francezët prej dheut të tyre (*Të çrrënjësorit*, ishte titulli i vëllimit të parë e më të bukur – botuar më 1897- i *Romanit të energjisë kombëtare*, të cilit më vonë iu shtuan *Thirrje ushtarit dhe Figurat e tyre*).

Askush më tepër se Barrès nuk i hapi udhë nacionalizmit integral të Maurras, megjithë mosmarrëveshjet që ekzistonin midis këtyre dy shkrimtarëve.

Barrès u lind në 1862. Në moshën njëzetegjashtëvjeçare u bë deputet bulanzhist i Nancy-së dhe më pas humbi në zgjedhjet e 1889-ës. Ai është jo vetëm një njeri i doktrinës, por edhe një veprimtar i shquar. *Thirrje ushtarit* botuar në 1900, është historia romaneske e bulanzhizmit. *Figurat e tyre*, botuar më 1902, është një mizanskenë e parlamentarëve në kohën e çështjes së Panamasë. Boulanger, Panama; mungon veç një emër për të plotësuar trilogjinë dramatike të Republikës oportuniste: Dreyfus. Ndërkaq *Anketë për Monarkinë* lidhet drejtpërdrejt me çështjen Dreyfus, me këtë dramë të madhe e të pabesueshme të një brezi të tërë francezësh. Kështu ne skicuam zhvillimin e përgjithshëm të mendimit kundërrevolucionar

gjatë shekullit XIX. Ky zhvillim lejon dhe paralajmëron *Anketën*. Por për ta kuptuar më mirë këtë libër dhe fatin e tij historik, na duhet të shohim nga afër rrethanat krejt të veçanta të politikës franceze aty rreth vitit 1900, politikë që u hipnotizua prej Çështjes Dreyfus.

Sipas shprehjes së Bainville, Republika oportuniste beson se pas alarmit bulanzhist e pas skandalit politiko-financiar të Panamasë, ka gjetur më në fund "portin" e ankorimit me Meline-in e urtë. Por çështja Dreyfus i vë në pikëpyetje të gjitha. Ajo përshtjellon gjithçka që, pasi ka fermentuar aq shumë, kullon qetësisht në fund të kazanit: kundërsemitizmin e kundërparlamentarizmin tek njëra palë dhe kundërklerikalizmin e kundërmilitarizmin tek pala tjetër. Kjo çështje, bën që brendapërbrenda partive të ndryshme të ndodhin disa renditje të papritura forcash. Kapiteni fatkeq Dreyfus ishte vetëm vjega e asaj që Daniel Halevy e quante "tërbimi atdhetar" i së djathtës, (kundërshtarët e Dreyfus-it) dhe "tërbimi humanitar" i së majtës (partizanët e Dreyfus-it). *Lidhja e Atdheut francez* me Déroulède, Coppée, Barrès, Jules Lemaître, grupon luftëtarët kundër "komplotit të huaj", komplot që mbështetet prej partizanëve të Dreyfus-it: çifutëve, protestantëve, franmasonëve, gjithë shpirtrave të dënuar të një Republike të kalbëzuar. Kështu i sheh gjërat *Lidhja*. Por *Lidhja* nuk është monarkiste, ajo është republikane, madje republikane plebishitare. Kjo formulë e regjimit autoritar që bazohet tek thirrja drejtuar popullit kundërmon erë të qelbur gjirizesh bonapartiste. Kjo ishte formula e bulanzhizmit, një lloj "bonapartizmi i të varfërve". Nacionalistët, siç quhen anëtarët e *Lidhjes së Atdheut francez*, ca bulanzhistë të vjetër si Déroulède dhe Barrès, llogarisin që, me rastin e çështjes Dreyfus, të bëjnë atë që s'e bënë dot me Bulanzhenë (Bulanger): të përmbysin Republikën parlamentare. Si? Me kë? Këtë nuk e dinë. Barrès, duke u kujtuar për nevojën e ideve në partinë bulanzhiste, shkruante në mënyrë melankolike në *Journal* të 30 tetorit 1899: "Çështja publike nuk mund të rimëkëmbet pa pasur një doktrinë".

Qysh prej aventurës së llogaritur keq ku përfundoi Mac-Mahon më 18 maj 1877, ideja e një monarkie që do të mbështetej tek Paria e vendit dhe tek Kleri, humbet gjithnjë e më shumë terren. Megjithatë, a nuk mundet një mendje e hollë që, gjithë atë rrjedhë të trazuar e të turbullt nacionaliste, së cilës i mungon doktrina, t'a kanalizojë në

favor të një monarkie me një fytyrë të re? Një monarki që të ketë një doktrinë, ku të ndërthuren elementet tradicionale me elementet e reja emocionale: kundërparlamentarizmin, kundërsemitizmin e nacionalizmin që po ngrihen kundër çdo ndërhyrje "të huaj" e që po përgatisin "Revanshin". Nacionalizmi i Déroulède nuk është i plotë, madje është i gjymtë. Kush më mirë se një mbret mund ta përcaktojë interesin e kombit? Ai mund ta bëjë këtë pa u gabuar, apo duke u gabuar më pak se kushdo tjetër dhe pasi ta ketë përcaktuar këtë interes, do të arrijë që në mënyrë autoritare e jo parlamentare t'ua imponojë të tjerëve për ta zbatuar. Këtë mund ta bëjë vetëm Monarkia, apo nacionalizmi integral!

Kjo mendje e hollë që duhet të luajë me këtë kartë kaq të bukur ideologjike e madje praktike, ekziston. Ky është Charles Maurras. Më 1900 ai ishte tridhjetë e dy vjeç, gjashtë vjet më i ri se Barrès. Më 1886, kur ishte vetëm tetëmbëdhjetë vjeç, kishte shkruar artikullin e parë tek *Reforma shoqërore*, revistë e themeluar nga Le Play. Për të ishin të afërt teokratët Bossuet, Maistre dhe Bonald, po ashtu siç ishin edhe sientistët e shkëputur nga fetë tradicionale, si Comte, Taine dhe Renan. Njëlloj si këta të fundit ai është ateist. Në politikë Maurras kishte hedhur poshtë monarkinë parlamentare dhe republikën parlamentare dhe më 1889 kishte votuar për balanzhistët. Nën ndikimin e Mistral-it dhe të felibrëve ai ishte bërë apostull i decentralizimit rajonal, kundër "uniformitetit jakobin që i ishte imponuar popullit e prej të cilit ai vuante pa e ditur" (doemos: ashtu siç është Lorena për Barrès ashtu është edhe Provansa për Mistralin dhe për Maurras). Por konvertimi intelektual i Maurras në monarki nëpërmjet nacionalizmit ndodhi më 1896, pas udhëtimit që ai bëri në Greqi ku dhe shkruajti *Anthinéa*. "Kur u largova nga vendi im, shprehej ai, e pashë më në fund ashtu siç qe në të vërtetë dhe u tmerrova që m'u duk aq i vogël".

Ah, sikur Franca, qysh prej Revolucionit e këtej, të kishte ruajtur mbretërit e saj, "vijimet e saj gjallëruese... në vend të aq shumë tronditjeve që ia ndërprisnin jetën, që e përçanin e acararin!... Atëherë për mua u bë krejt e qartë: nëse donim që të mos ishim të fundmit e francezëve, ne duhej të rivendosnin monarkinë. Në mënyrë që Franca të vazhdonte të jetonte, i duhej një mbret" (*Nën shenjën e Florës*).

Po "ç'është mbretëria"? Maurras ka një koncept të ri e krejt

vetjak për të. A është ky koncept i njëjtë me atë të mëtuesit të fronit dhe të rrethit të tij? A përfshijnë pikëpamjet morasiane "traditë të pavetishme" të mjaftueshme që në një farë mënyre të marrin bekimin e ruajalizmit zyrtar? Në këto e sipër drejtori i *Gazette de France*, një gazetë ruajaliste, ku Moras (Maurras) shkruante shpesh, i propozon të shkojë në Bruksel për të intervistuar André Buffet-në dhe kontin De Lur-Saluces, të mërguar politikë e përfaqësues të kualifikuar të mëtuesit të fronit, dukës së Orleanit.

Moras bisedoi gjatë me Buffet-në. Lur-Saluces i dha një përgjigje fund e krye të redaktuar, me të cilën u pajtua edhe mëtuesi i fronit. Nga këto takime rezultoi se nëse në Francë do të rivendosej monarkia, ajo duhej të ishte tradicionale, e trashëgueshme, kundërparlamentare dhe e decentralizuar. Ndërkaq Moras e ftoi elitën qytetare në një debat rreth kësaj pyetje: *A qëndron shpëtimi ynë publik tek institucioni i monarkisë tradicionale, të trashëgueshme, kundërparlamentare dhe të decentralizuar?*

Kështu u formua libri i parë i *Anketës*. Në librin e dytë jepen përgjigjet ndaj kësaj pyetje, të shoqëruara me komentet e Moras. Në mes të tjerave, jepen edhe përgjigjet e Paul Bourget, Maurice Barrès, Henry Bordeaux, Jacques Bainville, Charles Le Goffic, Sully-Prudhomme, Henri Vaugeois, Frédéric Amouretti, Louis Dimier, Léon de Montesquiou. Disa përgjigje janë entuziaste, pavarësisht ç'tuhet për anketuesin, se ka "punësuar" miqtë e tij, gjë që është pjesërisht e vërtetë; përgjigje të tjera janë më të rezervuara, kundërshtojnë, paraqesin vështirësitë e problemit. Moras mban shënim përkrahësit dhe hedh poshtë me forcë kundërshtimet duke shpalosur pa u lodhur argumentimin e tij të ngjeshur, të shkathët, ngulmues e të fortë. *Anketa* që doli së pari në *Gazette de France* nga qershori deri në dhjetor 1900, u botua më pas (1900-1901) në dy broshura. Ajo doli në librari vetëm më 1909, e zmadhuar edhe me një vëllim të tretë që iu shtua më 1903. Ajo që në rrethana të tjera do të ishte një episod gazetaresk pa rëndësi, në këto rrethana të veçanta merr një peshë të papritur. *Anketa* shënoi një kthesë vendimtare për karrierën vetjake të anketuesit dhe një kthesë të rëndësishme për evolucionin e ideve politike të shekullit XX...

Tradicionale, e trashëgueshme, kundërparlamentare dhe e decentralizuar: cili është kuptimi i saktë i këtyre karakteristikave të

monarkisë së ardhshme dhe ç'marrëdhënie të ndërsjella paraqesin ato? Pikërisht këtë do të na e shpjegojë Moras me ndihmën e dy bashkëbiseduesve të shquar si dhe të korrespondentëve të ndryshëm të *Anketës*, qofshin këta entuziastë apo të heshtur.

* * *

TRADICIONALE DHE E TRASHËGUESHME.

"Mbretëria duhet të jetë tradicionale: tashmë tek ne ka një orientim krejt të ri të njerëzve, orientim që është i favorshëm ndaj traditës kombëtare dhe siç thotë Barrès, ndaj sugjerimeve të tokës sonë dhe të të parëve tanë".

Sugjerime kundërintividualiste, kundërracionaliste: Kjo gjuhë e huazuar prej "të parëve tanë", prej atyre që s'janë më, i ngjan çuditërisht gjuhës së Burkes, Maistre, Bonald, Comte dhe Taine. Me fjalët traditë, politikë tradicionale, kuptohet nënshtrimi i arsyes individuale ndaj realitetit, jo ndaj fantazive, kuptohet nënshtrimi ndaj natyrës së gjërave kundër së cilës francezët ishin ngritur sistematikisht qysh prej njëqind vjetësh, siç thotë Lur-Saluces. Me këto fjalë kuptohet gjithashtu rikthimi tek kushtetuta "e njëmendët" e atdheut, tek ajo kushtetutë që "natyra dhe historia", kanë "zgjedhur" për Francën pa i pyetur dhe vetë francezët – siç thotë Taine tek *Zanafillat*. Për pasojë hidhen poshtë të gjitha kushtetutat tona artificiale, jo të natyrshme, fiktive, këto pjella të dështuara të gjithfarë shpikësve pa taban kombëtar. Sigurisht, monarkia do të kryejë reforma, madje ajo do të jetë dreku i çdo reforme, por vepra e qeverisë monarkike e reformatore nuk mendohet të jetë si vepra "e një grupi politikanësh të lartë, të mbledhur rreth një qilimi të gjelbër, që do të kenë para tyre ca fletë të bardha mbi të cilat do të shkruajnë menjëherë me hollësi të gjitha nenet e kushtetutës që do t'i japë vendit lumturinë e përvetshme; përkundrazi kjo do të jetë vepra e një Sovrani që ndjek me vëmendje dhe çdo ditë punën e natyrshme të njerëzve të këtij vendi..." (Lur-Saluces). A ka gjë më të natyrshme se trashëgimia, në të gjitha format e saj (siç thoshte Burke)? Tradita dhe trashëgimia janë nocione binjake me njëra-tjetrën.

"Monarkia duhet të jetë e trashëgueshme: ekziston një lëvizje në favor të rindërtimit të familjes, kësaj baze të trashëgimisë".

Transmetimi i trashëgimisë në familje dhe nga familja është

transmetim *par excellence* (tradita s'është gjë tjetër veçse diçka që transmetohet). Moras përcakton me kujdes se në të vërtetë këtu nuk bëhet fjalë aq shumë për transmetimin "fiziologjik", nëpërmjet gjakut, sesa për një lloj transmetimi "profesional", nëpërmjet traditës gojore dhe edukimit në mjedisin familjar. Publicistët republikanë që, për të gjuhëzuar neomonarkistët krenarë thonë se ligjet e trashëgimisë nuk njihen ende mirë, tregojnë se nuk kanë njohuri në këtë fushë. Moras, duke ngritur supet thotë: këtu as që bëhet fjalë për trashëgiminë fiziologjike! Në debatin që quhet debat për "trashëgimtarin" apo "bursistin", Moras ashtu si dhe Barrès, mbajti anën e "trashëgimtarit" dhe shpjegon me ca fjalë të përsosura se ç'kupton ai me këtë fjalë.

Këtu nuk bëhet fjalë për t'i siguruar Shtetit nga brezi në brez një tërësi individësh më të shquar fiziologjikisht sesa qytetarët e zakonshëm; fjala është për t'i përdorur ato prirje të veçanta, të posaçme dhe teknike që pjesërisht fiksohen nga gjaku, por që kryesisht fiksohen nga tradita gojore dhe edukata. Nuk bëhet fjalë për *shkallën* e këtyre prirjeve, por për *cilësinë* e tyre ose për orientimin e tyre zakonor... Njeriu lindet gjykatës ose tregtar, ushtarak, bujk ose marinar dhe kur lindet i këtillë ose i atillë, atëherë jo vetëm nga natyra, por edhe *nga pozita* ai do të jetë më i aftë që të kryejë në një mënyrë të dobishme funksionin përkatës; djali i një diplomati apo i një tregtari, në bisedat e të atit në rrethin familjar e në shoqërinë e tij, në traditën dhe në zakonin që kultivohet në mjedisin ku ai rritet, do të gjejë mbështetjen dhe mjetet e gjalla për të ecur më shpejt se kushdo tjetër qoftë në diplomaci, qoftë në tregti. Karriera e familjes së tij do ta ndihmojë për të gjetur vendin e vet në jetë me më pak përpjekje, por njëherësh të jetë më i dobishëm se të tjerët, pra me rendimentin më të mirë njerëzor.

Le ta zbatojmë edhe për monarkinë këtë arsyetim, ashtu siç bënin instiktivisht "francezët e mëdhenj të shekullit XVII" kur flisnin për *zanatin e mbretit*. Princi, njëlloj si tregtari, ushtaraku, gjykatësi,

fshatari ose marinari, është një "lloj social i tipit të njeriut", që nënshtrohet po atyre rregullave të cilave u nënshtrohen llojet e tjera sociale: përvoja e gjatë e familjes në funksionin mbretëror, thuhet automatikisht, bën që edhe "filizat e rinj" të familjes t'i përshtaten këtij funksioni. Biri i princit dhe biri i birit të princit, jo vetëm nga natyra, por edhe nga pozita janë më të aftë për të kryer detyrën e princit.

Nëse qëllimi i kësaj detyre është vënia e interesit kombëtar mbi çdo interes tjetër, atëherë kuptohet lehtë se princi trashëgimtar nga vetë pozita e tij, pavarësisht vlerës vetjake, është më i kualifikuar se kushdo tjetër për ta dalluar këtë interes. Ai është më i kualifikuar sepse ky interes është njëkohësisht edhe interesi i tij. Tek Hobsi, ky paraprijës i pozitivizmit, dhe tek shkrimet e Luigjit XIV e të Bosesë, Moras ka mundur të lexojë, argumentin klasik të monarkistëve të vjetër ("postulatin monarkik"): monarkia është regjimi më i mirë i mundshëm sepse interesi vetjak i qeveritarëve (egoizmi i tyre i papërmbajtur) dhe interesi publik, jo vetëm që nuk i kundërvihen njëri-tjetrit, por përkundrazi përputhen. Tek Anketa si dhe në gjithë veprën e tij Moras e rimori këtë argument, duke e ndriçuar dhe përtërirë dhe e paraqiti pa u lodhur nga të gjitha anët. Në sytë e tij ky ishte një argument jashtëzakonisht i çmuar, sepse nuk ndikohej nga asnjë ndjenjë; karakteri i tij ishte thjesht realist, alla Makiavel si dhe alla Hobs; në themel të tij ai është i tëri pozitiv dhe thuhet shkencor. Le ta shohim me këtë sy edhe Republikën e tyre, qoftë Republikën parlamentare, qoftë Republikën plebishitare (atë që ëndërrojnë nationalistët alla Déroulède) dhe ta krahasojnë pastaj me monarkinë.

Një Republikë, qoftë parlamentare apo plebishitare, varet nga shpirti dhe zemra e republikanëve të saj – thotë A. Buffet. Por një Sovran me pushtet të trashëgueshëm është shumë më i interesuar për të mirën publike dhe s'mund të qeverisë kurrsesi sipas dëshirave të tij. Ai është truri, është sistemi nervor qendror i kombit. Ai dridhet kur ndien rrezikun që i kërcënohet kombit dhe mendon veç për mirëqenien e të gjithëve. Natyra e tij e thellë, funksioni i tij i nevojshëm dhe i natyrshëm apo, po të përdorim gjuhën e gjeometrive, pozicioni i tij, e detyrojnë që të mbikqyrë e të ndjekë nevojat e shpëtimit publik. S'ka

dysim se në vlerësimin e këtyre nevojave ai mund të gabojë, por është i detyruar t'i qëmtojë ato dhe sapo të dallojë gabimin që kreu, vetë interesi i tij e shtyn ta korrigojë...

Trashëgimia e pushtetit përbën forcën, jetëgjatësinë dhe vazhdueshmërinë e monarkisë siç përbën edhe forcën, jetëgjatësinë dhe vazhdueshmërinë e kombit. Në të kundërtën, vazhdimësia – sikurse dhe organizimi, sipas Comte-it – është e huaj për vetë thelbin e demokracisë republikane. Nëse Republika e Tretë parlamentare përfaqëson gjithsesi njëfarëlloj Shteti, Moras e pranon me pahir këtë lëshim, kjo, për shkak të ekzistencës së Franmasonërisë, këtij institucioni të fuqishëm të rrënjësuar në kohëra, me njerëz të stërvitur, "të mbështetur e të udhëhequr nga plutokracia". Masonëria erdhi për të mbushur boshllëkun e krijuar nga paqëndrueshmëria e qeverisjes: ajo ka krijuar një tërësi të pakundërshtueshme synimesh politike e administrative. Nëpërmjet anëtarëve të saj, Masonëria i ka dhënë Republikës "minimumin e nevojshëm të vazhdueshmërisë".

Madje rimëkëmbja e familjes mbretërore dhe e dinastisë së trashëgueshme është simboli dhe kumti i rimëkëmbjes së familjes në përgjithësi. Ka ardhur koha t'u besohet Bonald-ëve, Comte-ve, Le Play-ve, këtyre avokatëve të mëdhenj të familjeve franceze, mbi të cilat kishte bërë kërdrinë Revolucioni, me individët e tij uzurpues dhe individualizmin e tij anarkik.

Familjet – na mëson Lur-Saluces – mund të vështrohen si mjete të natyrshme transportuese të traditës. Kur familja është e fortë, diçka e dobishme që një pjesëtar i saj ka mundur të bëjë gjatë jetës së tij nuk vdes së bashku me të, por përmes gjakut dhe emrit i transmetohet pasardhësit. Rezultatit të përpjekjeve të mëparshme i shtohen përpjekjet e tanishme dhe kjo e bën familjen më të lumtur, nga kjo përfiton edhe interesi i përgjithshëm, përfiton gjithë shoqëria. Gjithçka fiton një pamje të qëndrueshme dhe të fortë.

Në këtë thënie të Lur-Saluces-it nuk ka sentimentalizëm dhe përmallim të shkujdesur familjar, por thjesht fizikë sociale siç do të

thoshte Comte-i. Këtu nuk ka thënie alla Hygo "kur lind fëmija, shtohet shtëpia...". Lur – Saluces i referohet ligjit të rënies së lirë të trupave, makinës së Atwood-it!

Prandaj nga ky arsyetim doli një rrjedhojë logjike: duhet rimëkëmbur fisnikëria e trashëgueshme nën mbrojtjen e mbretit të trashëgueshëm. Pra, duhet rivendosur privilegji i lindjes. Moras është i prerë në këtë pike: "Aristokracia është pikërisht trashëgimia. Ajo është mirëbërëse, jo sepse përbëhet nga njerëz mirëbërës që mendojnë drejt dhe janë të pasur, por sepse transmetohet nëpërmjet gjakut, sepse nëpërmjet interesit të trashëgimisë është e lidhur me të ardhmen e atdheut".

Aristokracia duhet të jetë "e hapur", saktëson Lur-Saluces. E hapur për të gjithë dhe e tillë që të përtërihet vazhdimisht. Copin-Albancelli, një korrespondent i *Anketës*, drejtor i fletushkës kundërmasonike *Poshtë tiranët* thotë: Përse të mos ketë edhe një fisnikëri të punëtorisë, siç ka pasur më parë një fisnikëri të judikaturës? Moras e kap menjëherë këtë pyetje dhe i përgjigjet aty për aty: "Vërtet, përse të mos ketë?" Kur klasa e re e njerëzve të ligjit fitoi një rëndësi shumë të madhe, fisnikërisë së shpatës iu shtua edhe fisnikëria e judikaturës dhe mbreti e mbuloi atë me të mira. Eh, mirë pra! Sot, zhvillimi i makinizmit ka sjellë në skenë një klasë të re të fuqishme.

Kjo klasë e re nuk ka në Shtet pozitën që do t'i shkonte për shtat ndikimit të saj, sepse Shteti ynë është i pafuqishëm dhe i mungojnë njerëzit e mençur. Bëjeni Shtetin të ndërgjegjshëm dhe të fuqishëm, pra bëjeni një monarki të trashëgueshme dhe keni për të parë: ai do të vëzhgojë dhe do të guxojë; atëherë ai do të dijë se deri ku ta shtrijë mbrojtjen e vet dhe askush nuk do ta ngatërrojë qëndrimin e tij dashamirës ndaj aristokracisë së re të punës me gjithë poshtërsitë elektorale, që kryejnë mbi drejtuesit politikë të botës punëtore, ministrat fantazëm në krye të regjimit republikan.

Këto shprehje të holla mund t'i krahasojmë me sarkazmat e Marksit e të Engelsit, këtyre zëdhënësve të rreptë të ndryshimeve

shoqërore dhe me qesëndisjet krenare të Tokëvilit, i cili qysh më 1835, ishte një likuidues i sjellshëm, ndonëse nganjëherë i përmalluar, i epokës aristokratike.

Përkrah Moras, në mbështetje të asaj mbrojtjeje të fuqishme që ai i bën trashëgimisë, ishte edhe Paul Bourget. Paul Bourget, dhjetë vjet më i madh se Barrès e gjashtëmbëdhjetë vjet më i madh se Moras, ishte shkrimtar mjaft i njohur dhe anëtar i Akademisë franceze qysh prej vitit 1894. I cilësuar si "shkrimtar i madh ruajalist" ai e meritonte edhe më tepër se Le Play që të quhet një "Bonald i rinuar". Një Bonald i shkrirë me Taine-in dhe që kishte lexuar Darwinin. Asgjë nuk e ngazëllente më tepër Morasin sesa arsyet pozitive dhe "shkencore" me të cilat Bourget motivonte entuziazmin e tij. Shkenca, thoshte ky mjeshtër i shquar me një respekt të thellë për këtë fjalë magjike, i jep njerëzve po atë mësim që i jep edhe neomonarkizmi. D.m.th. se të gjitha zhvillimet në jetë ndodhin në *mënyrë të vazhdueshme*; se një tjetër ligj i zhvillimit të jetës është *seleksionimi* "d.m.th. trashëgimia e fiksuar", që është krejt e kundërta e barazisë; se një nga faktorët më të fuqishëm të personalitetit njerëzor është *raca, soji*, "kjo energji e akumuluar nga të parët tanë, zëri i të cilëve ndihet ende brenda qenies sonë"; kjo s'ka të bëjë fare, madje është krejt e kundërta e "të drejtave të njeriut", e njeriut "në vetvete", e këtyre nocioneve që janë abstraksionet më boshe e më të pavërteta që mund të ekzistojnë.

Kjo përputhje e doktrinës monarkike me të vërtetat e njohura prej shkencës është një nga faktet më qetësuese të epokës së trishtuar që po kalojmë. Ajo është e mbarsur me pasoja, njëlloj siç qe mbarsur dikur me pasoja përputhja e formës republikane të qeverisjes me filozofinë e Rusoit.

* * *

KUNDËR PARLAMENTARE

"Monarkia duhet të jetë kundërparlamentare: pothuaj e gjithë partia nacionaliste shfaqet hapur kundër parlamentarizmit, në favor të një qeverisje vetjake e të përgjegjshme, nën emrin e një njeriu të vetëm".

Autoriteti dhe përgjegjësia e një njeriu, e një personi e një emri: në këto shprehje, dallojmë "temën *autoritare*", një nga tri temat

themelore që ndërthuren në historinë politike franceze qysh prej vitit 1789 (dy temat e tjera ishin tema parlamentare ose *liberale* dhe tema *jakobine*, qoftë e kulluar, qoftë e përzier me socializmin). Kjo ishte tema autoritare kundër anonimatit, impersonalitetit e papërgjegjësisë së parlamentarizmit.

Përpara Moras, këtij doktori mendjehollë të neomonarkizmit, shfaqen dy vështirësi: Vështirësia e parë qëndron në faktin se qysh prej 18 brymerit dhe 2 dhjetorit tema autoritare e kundërparlamentare duket se bën kauzë të përbashkët me bonapartizmin dhe nënproduktet e tij plebishitare: balanzhizmin dhe nacionalizmin republikan të Déroulède-it. Vështirësia e dytë qëndron në faktin se qysh prej Kartës së 1814-ës, monarkia e rimëkëmbur nuk ka qenë autoritare, por pak a shumë parlamentare, sipas shembullit të Anglisë.

Duke pasur parasysh rrethanat politike të 1900-s, është urgjente që vështirësia e parë të zgjidhet menjëherë dhe me një ndërhyrje të vrazhdë. Nuk ka asgjë të përbashkët midis diktaturës vetjake dhe monarkisë. "Unë tmerrohem nga diktatura *vetjake* pikërisht sepse jam ruajalist – shpall A. Buffet. Moras, me ndihmën e A. Buffet-së, pretendon t'i mbyllë llogaritë me atë doktrinë të gënjeshtërt, të quajtur plebishitare, sipas së cilës princi apo kreu i popullit zgjidhet me votim të përgjithshëm.

Déroulède *beson tek ky njeri*: ai beson se çdo gjendje politike mund të rregullohet prej këtij njeriu të zgjedhur demokratikisht. Sepse populli, thotë ai, nuk mund të gënjejhet. Votimi i përgjithshëm tregon prirjen e kombit, tregon se cila politikë është e dobishme për interesat kombëtare. Ky votim i pajis ata që vihen në krye me instinktin e pagabueshëm të drejtuesit... Madje kreu që është zgjedhur në mënyrë plebishitare nuk është i detyruar të konsultohet me zgjedhësit për çështje të ndryshme: tani ai ndihet si shoferi në një rrugë të njohur.

Sipas A. Buffet, kjo është doktrina që Déroulède ia ka paraqitur shumë herë. Ajo nënkupton votimin e përgjithshëm e pagabueshmërinë e popullit, këtë iluzion të kotë. Nëse regjimi që ajo frymëzon është i aftë që për njëfarë kohe t'i japë fund anarkisë,

ai nuk i jep fund "shkaqeve të anarkisë" dhe kjo është e rëndë. Nga shqetësimi se mos humbet pushtetin, diktatori përkrah popullin. Ai ndodhet në mëdyshje për të humbur vendin apo pushtetin. Sigurisht, francezët janë autoritaristë të spikatur, ata duan një dorë të fortë. Për shembull balanzhizmi nuk ishte gjë tjetër "veçse pohimi popullor i nevojës për të pasur një drejtues autoritar, i nevojës për t'u udhëhequr, manifestimi i dëshirës, i nevojës dhe i shijes autoritariste të francezëve". - Kjo është një ndjenjë e pakundërshtueshme, - thërriste Buffet! Por si nuk mund ta kuptojnë se vetëm monarkia e trashëgueshme është e aftë që t'i japë kësaj ndjenje një formë të "qartë dhe të qëndrueshme"?

Mbetet edhe vështirësia e dytë: monarkia parlamentare e Luigjit XVIII dhe e Lui Filipit, të cilave u referoheshin "konservatorët" monarkistë të Asamblesë Kombëtare në vitet 1870-1875. Ja se si dialogonin për të Moras dhe A. Buffet, me qëllim që të ndriçonin publikun:

- Unë kundërshtoj, - thotë Maurras: - mirë, po parlamentarizmi? Zoti Buffet fillon të qeshë nën mustaqe. Për disa sekonda më vështron si i paduruar. Pastaj, duke përkulur kokën, më thotë si me shaka: - monarkia parlamentare! Si? Edhe ti paske mbërritur në këtë pikë? Edhe ti u beson këtyre proçkave? – Unë nuk i besoj, por francezët i besojnë, ose bëjnë sikur i besojnë. Nga të gjitha fajet me të cilat na ngarkojnë në sy të njerëzisë, ky është më i rëndi. Parlamentare! Parlamentare!... Duke ngritur supet, Andre Buffet i bie sallonit kryq e tërthor. Është më tepër se i zemëruar, është i acaruar. Duhet të mbyllet një herë e mirë kjo histori, - thotë ai! Monarkia është *përfaqësuese*. Ajo nuk është parlamentare. Një mbret që mbretëron dhe qeveris, është e qartë kjo apo jo? Shumë e qartë, - i them, - por ç'ë do se këtë dallim nuk e kuptojnë pjesa më e madhe e njerëzve...

Pikërisht ky ishte edhe qëllimi i *Anketës*, që këtë dallim ta kuptonin të gjithë:

Duke sulmuar regjimin parlamentar, Moras dhe neomonarkistët

e tjerë i shpallin luftë vetë parimit të zgjedhjeve, zbatim i të cilit është parlamentarizmi; ata i shpallin luftë vetë dogmës demokratike e cila pretendon që nëpërmjet votimit të përgjithshëm ta shndërrojë *njeriun e qeverisur* në një qeverisës. Kjo është një luftë e ashpër, një luftë totale. Ata mobilizojnë kundër Demokracisë, kundër kësaj "Bishe", gjithë artillerinë e doktrinës: Fustel de Coulanges-in, si dhe Bonald-in e Maistre-in, Balzakun dhe Comte-in, Taine-in dhe Renan-in. "Parimi i zgjedhjes, i zbatuar në gjithçka është diçka e gabuar dhe Franca duhet ta rishikojë atë": kjo frazë e Balzakut fqinjëron në epigrafet e librit të dytë të *Anketës* me frazat e Renane-it. Balzaku, ky piktor i pagabueshëm i botës së parasë, i "borgjezisë" në kuptimin që i jepte kësaj fjale Marks, kishte shpallur se "do të rreshtohet në anën e Bosyesë e të Bonaldit dhe jo në anën e novatorëve modernë". Aty nga viti 1900 monarkistët e vështronin atë si një mendimtar të madh politik.

Regjimi i zgjedhjeve dhe veçanërisht parlamentarizmi, forma e tij më e dëmshme, e dobësojnë Shtetin dhe nuk i japin qytetarit garancitë e nevojshme. Ai e dobëson Shtetin duke e lënë në mëshirën e partive, d.m.th. të intrigave e të zënkave në mes të klaneve, të manipulimeve të tyre të ulëta. Parlamentarizmi, ky parazit, e ul dhe e poshtëron Shtetin, i shkel me këmbë funksionet e tij kryesore. Mjerë Shteti modern që është përdhosur prej këtij paraziti! Të paktën ai të ishte një garanci e vërtetë e lirisë, ashtu siç i duket tani ca mendjelehtëve. Moras ka të drejtë që në këtë kapitull të shpërthejë në të qeshura e të përplasë me njëri-tjetrin parlamentarët e majtë me ata të djathtë, duke përmendur teprimet politike të 16 majit. Sgurisht, parlamentarizmi nuk është garancia e lirisë, edhe sikur të korrigjohej duke vënë në krye një mbret, ai përsëri do të mbetej regjimi i shtypjes së pakicave dhe i garës së partive, një regjim i mbarsur me luftëra civile. "Në rimëkëmbjen e afërt të monarkisë, të gjithë do të kërkojnë prej qeverisë bashkimin, paqen dhe shuarjen e sherreve. Mungesa e popullaritetit të parlamentarizmit i lejon mbretit që t'i plotësojë me lehtësi këto kërkesa".

S'do të ketë më zgjedhje politike, pushtet absolut të shumicës, asamble parlamentare, s'do të ketë më parti – madje as parti ruajaliste: "Mbreti i Francës nuk mund të jetë mbret i ndonjë partie sepse ai është armiku i përçarjeve" – s'do ketë më trazira në Shtet,

me një fjalë s'do të ketë më demokraci! Ç'kthim prapa, ç'reaksion!

Në fillim do të ketë një reaksion, shpall Lur-Saluces, duke kopjuar titullin agresiv të numrit të parë të një reviste të vogël të dalë më 1 gusht 1899 e të drejtuar nga Henri Vaugeois, me titull *Buletini i Aksionit francez*. (Kjo është një revistë nacionaliste republikane ku Moras është i vetmi ruajalist!). "Po, në fillim do të ketë një reaksion, d.m.th. një kthim prapa në atë kryqëzim ku u gabuam në rrugën që zgjodhëm, por do të kthehem vetëm për të hyrë në rrugën e vërtetë të përparimit të vazhdueshëm e të zhvillimeve normale, jo për t'u kthyer prapa apo për t'u kthyer në të shkuarën". Si të mos kthehesh prapa? Si të zëvendësosh gjithçka që u hodh poshtë me aq vrazhdësi e mendjelehtësi? Çdo të ishte në të vërtetë monarkia kundërparlamentare e dezinfektuar nga çdo gjurmë e regjimit zgjedhor? Një monarki *autoritare* që do të sillte ndërmend Bodinin plak: mbreti mbretëron dhe qeveris "me anë të Këshillave" që janë organe mbikqyrëse të administratës, të përbërë nga njerëz kompetentë të caktuar prej mbretit. Kaq përsa i përket "qeverisë". Kurse përsa i takon asaj që Moras e quan "përfaqësim", me një gjuhë që nuk është gjuha e së drejtës kushtetuese klasike, populli, i përfaqësuar nëpër "Rende", të cilat përmbledhin të gjitha interesat e tij vendore, profesionale, morale e fetare, në cilësinë e një konsulenti, tregon se çfarë problemesh ka dhe më pas i takon Këshillave që përmendëm, që të punojnë për të përputhur "sovrانيتetin e së mirës së përbashkët" me këto dëshira të popullit.

Me fjalë të tjera monarkia kundërparlamentare dhe autoritare mund të jetë *përfaqësuese* në kuptimin morasian të fjalës, sepse do të jetë një monarki e *decentralizuar* (ky është përkthimi modern i shprehjes së moçme: populli "në Rendet e Përgjithshme"). Dhe lidhjet midis decentralizimit dhe kundërparlamentarizmit do të jenë shumë të ngushta, pazgjidhshme.

* * *

E DECENTRALIZUAR

"Monarkia duhet të jetë e decentralizuar: një lëvizje e fuqishme decentralizuese po përvijohet e po rritet përditë në vendin tonë".

Ky kor "i fuqishëm" (kur themi kështu, nuk e teprojmë

aspak) ku mbizotërojnë tingujt provincialë të "rilindjes mistratë" dhe zërat barres-ianë për Lorenën, përbëhet nga zëra të shumtë e kontradiktorë. Mendime që vijnë nga horizonte krejt të ndryshme, qysh nga Benjamin Constant-i e Tokëvili deri tek Taine-i, duke kaluar nga Prudoni (ky armik i autoritetit dhe baba i anarkizmit), kishin shprehur gjithashtu armiqësinë, madje tmerrin e tyre përballë kësaj "rritje të shfrenuar" të përbindëshit me emrin Shtet. Me zhvillimin e socializmit shtetëror (edhe në vende konservatore si Prusia), kjo dukuri kërcënon të marrë përmasa të paparashikueshme. Oreksi i Leviatanit, aq i kursyer në kohën e Hobsit, rrezikon të shndërrohet në makutëri. Këto shqetësime bëjnë që decentralizimi të jetë në modë edhe në mjediset e republikanëve të flaktë (por jo jakobinë). Por në fund të fundit kjo është thjesht një modë e asgjë më tepër. Në fund të fundit këta janë zëra të ndryshëm por të pamjaftueshëm. Duke pasur parasysh edhe ligjin bashkiak të 1884, në praktikë vihet re mbizotërimi gjithnjë e më i madh i Shtetit.

Ç'tëmë joshëse është për neomonarkistët ky kontrast midis një ideje të njohur, midis nevojave të pranuar nga njëra anë dhe ecurisë reale të gjërave nga ana tjetër! Moras e shtjeillon atë mjeshtërisht në katër pika, pa u shqetësuar aspak nga ngacmimet e kundërshtarëve.

Pika e parë. Francës po i zihet fryma nën korsënë napoleoniane. "Kur një gruajë i zihet fryma atëherë gjëja e parë që bën mjeku, është heqja e korsësë: e shtrënguar fort nga korseja e institucioneve konsullore, Franca ka nevojë për ajër." (Lur-Saluces.) Decentralizimi. Ky është po aq i rëndësishme sa ç'mund të ishte e rëndësishme në shekullin XII ndihma në ngritjen e komunave, sa ç'ishte i rëndësishëm në shekullin XIII rregullimi i jetës së korporatave, sa ç'ishte e rëndësishme në shekullin XVII lufta kundër kurorës austriake, apo sa ç'është e rëndësishme në ditët tona, të rimarrim Mozelen dhe Rinin. Të decentralizosh, do të thotë që ta ribësh Francën". (A. Buffet.)

Pika e dytë. Republika nuk mund të decentralizojë. Sa do të kishte dashur ajo që ta realizonte këtë decentralizim! Komisione parlamentare të pafundme, të ngarkuara për ta studiuar këtë çështje, kanë dështuar me turp! Republikanët

nuk mund të decentralizojnë, sepse ata mund të ekzistojnë e të qeverisin vetëm nëpërmjet

centralizmit. Në fakt çdo pushtet republikan del nga zgjedhjet. Nëse do që të mbahet më këmbë deri në zgjedhjet e ardhshme, i zgjedhuri, pra ministri apo deputeti, e ka të nevojshme të mbajë pranë vetes zgjedhësin e tij. Por kush mund ta mbajë pranë zgjedhësin? Mund ta mbajë nëpunësi shërbëtor. Po nëpunësin shërbëtor, kush e mban? E mban i zgjedhuri, pra ministri apo deputeti, nëpërmjet zinxhirit të administratës. Të decentralizosh administratën, do të thotë të presësh në dy-tri vende këtë zinxhir sigurimi: pra t'i japësh nëpunësit shërbëtor një farë pavarësie e si rrjedhojë, t'i japësh edhe zgjedhësit lirinë përkatëse. Mirëpo kështu ministri apo deputeti humbet mjetet e tij në fushatën zgjedhore. Të jeni të bindur se ai nuk e pranon këtë gjë veç nëse është i detyruar. Asnjëherë ai nuk heq dorë me vetëdashje nga nëpunësi i tij shërbëtor, sepse për të kjo është vetëvrasje (A. Buffet).

Pika e tretë. *Decentralizimi në regjimin republikan do të ishte vdekjeprurës.*

Gjithkush e di se në regjimin republikan, pra në një regjim pa një drejtues permanent, shtrohet si detyrë atdhetare që të decentralizohet sa më pak që të jetë e mundur, gjë që nuk do të guxojë ta bëjë askush në regjimin monarkik... Një Republikë, që është më pak e epshme dhe njëherazi edhe më pak e fortë, është e detyruar që edhe në kohë paqeje të bëjë kujdes njëlloj si edhe në kohë lufte, sepse qytetarët jetojnë si në një gjendje rrethimi të përhershëm. Pra, kjo Republikë është e dënuar të ketë një decentralizim të kursyer, madje edhe këtë, më tepër me fjalë sesa me vepra. A i mjafton ky decentralizim fiktiv këtij vendi shumë të përqendruar, të ngopur me rregullore, ku të gjithë janë vënë në rresht, këtij vendi që vdes përditë nga pak? – Nuk e besoj kurrsesi. Duhet decentralizuar sa më shumë që të jetë e mundur.

Pika e katërt. *Vetëm monarkia mund të decentralizojë e të decentralizojë gjerësisht e plotësisht, pa as më të voglin rrezik.* Një pushtet i qëndrueshëm që në thelbin e vet është përgjegjës për unitetin e vendit, nuk e ka të vështirë të bëjë atë që për Republikën është e padëmshme. Së pari, "duke qenë i çliruar nga zgjedha e zgjedhjeve", ai nuk ka nevojë për nëpunësin shërbëtor. Nga ana tjetër nuk është e rrezikshme për të që "t'ia lirojë kapistrën larmisë së kombit". Ky pushtet është mjaft i fuqishëm për të ruajtur njëherësh këtë larmi e për të shmangur keqpërdorimin e saj. Liritë apo përjashtimet që e shprehin këtë larmi të kombit, liri e përjashtime që jepen nga lart dhe jo nga poshtë si në rastin e Republikës, "supozojnë se nga ana e atyre që i përfitojnë ka një mirënjohje të vazhdueshme ndaj pushtetit unitar që i jep, që i mbron dhe që i garanton". Në rastin e një rreziku kombëtar, duke u gjendur para nevojës sipërane për të shpëtuar kombin, prej tyre hiqet dorë krejt natyrshëm.

Kështu Franca, e çliruar prej korsesë konsullore nëpërmjet rimëkëmbjes së monarkisë, do marrë frymë lirisht. Madje *decentralizimi territorial*, do të plotësohet nga decentralizimi profesional apo korporativ, moral e fetar. A nuk kishte saktësuar Konti De Chambord, qysh më 1865, se "ngritja vullnetare dhe me rregulla e korporatave të lira do të bëhet një nga elementet më të fuqishme të rendit dhe të harmonisë shoqërore"? Kleri, Universiteti, asistenca publike, shoqatat e juristëve, grupimet e profesioneve të ndryshme dhe të besimeve të ndryshme, ashtu si edhe krahinat dhe qytetet e ndryshme rigjejnë apo fitojnë autonominë e dëshiruar. E gjitha kjo do të bashkërendohet nga pushteti qendror dhe *do të përfaqësohet* – ja ku del përsëri përfaqësimi në kuptimin morasian të fjalës – në *Rendet e Përgjithshme*, d.m.th. në ca këshilla të zgjedhura, nga ato këshilla që kishte me shumicë në Francën e vjetër. Bëhet fjalë për zgjedhje me karakter thjesht teknik, profesional, korporativ e aspak politik.

Menjëherë bie si një fryt i pjekur kundërshtimi sipas të cilit ekziston një kontradiktë midis karakterit kundërparlamentar e autoritar të monarkisë së ëndërruar dhe karakterit të saj decentralizues. Moras-in e kundërshtojnë duke thënë: "Si mund të përfytyroni një monarki me një drejtues absolut në krye, një monarki autoritare, pa kontrollin efektiv të një dhome e cila të jetë e decentralizuar? A nuk

është kjo gjëja më e pamundur në botë? Kush është autoritar, nuk e ndan pushtetin me askënd dhe mbetet fatalisht unitar". Më falni (i përgjigjet Moras Eugène Ledrain-it, që kundërshton), parlamentarizmi e pengon Shtetin që të përmbushë siç duhet të vetmet funksione të mirëfillta shtetërore d.m.th. diplomacinë, ushtrinë e financat.

Aq sa

duke mos mundur të administrojë lirisht dhe vazhdimisht interesat e tij të mëdha e sikur të mos mjaftonte kjo, Shteti i sotëm merret me njëmijë e një yçkla: p.sh. ai është prodhues shkrepesësh apo tregtar cigaresh... mësues shkolle, apo pronar spitali...; gjithmonë i ndodhur jashtë specialitetit të tij, jashtë sferës së tij profesionale, ai i pengon qytetarët për të ndër marrë nisma: çdo ditë ai shpik një rast të ri për t'i penguar apo për t'u rënë në qafë.

Zhdukeni parlamentarizmin dhe Shteti vetiu do të merret me punët që i takojnë. Kësisoj, "duke u marrë Shteti me punët e veta, çështjet private, nëpërmjet një nevoje të kundërt me të parën, do të bien në duart e privatëve, të njerëzve të veçantë". Qytetari, nga një njeri i administruar që ishte më parë, më në fund do të gjejë një realitet politik konkret e të mirëfilltë; në qytetin e tij, në krahinën e tij, në shoqatën e zanatin e tij, ai do ta ndiejë veten mirë. Ai jo vetëm çlirohet nga pengesat e tanishme, por në sajë të monarkisë e cila do të jetë njëherazi kundërparlamentare e decentralizuese, do të shohë se fuqia e tij individuale zmadhohet me rëndësinë e shoqatave dhe kompanive ku ai do të bëjë pjesë. A nuk është fryma e shoqatave mbrojtësja më e vendosur dhe e pamposhtur e qytetarisë?

Nuk mund të mos shohim e adhurojmë këtu një përtëritje të politikës së vjetër të *assembleve*, të *shoqatave*, të *organeve të ndërmjetme*. Ndonëse në dukje i ngjan rekomandimeve të Tokëvilit për të marrë shembull nga demokracia amerikane, kjo përtëritje e kërkuar është krejt e ndryshme. Ajo riprodhon sistemin e monarkisë së zbutur ("të lirive" e jo të lirisë jakobinase), sistem që e lavdëronte Bonald-i.

Atëherë shfaqet një kundërshtim i ri, i formuluar nga i njëjti kundërshtar i rreptë, Eugène Ledrain:

Monarkia, tradicionale që do të vazhdonte ta

ndiqte Lui Filipi i Orleanit, ishte kryesisht një monarki unike... I dashur Maurras, më kot mundoheni të kërkonti sa djathtas-majtas me mendjen tuaj të hollë, sepse nuk keni si i shpëtoni ligjit të historisë. Nuk besoj se doni ta ktheni monarkinë unike tek zanafilla e saj, pra tek copëzimet e fillimit. Nuk mund ta ktheni prapa rrotën e historisë.

Ky është një kundërshtim i fuqishëm që demonstrimi i Tokëvilit tek vepra *Regjimi i Vjetër dhe Revolucioni*, pothuajse e bënte të paprekshëm. Revolucioni nuk kishte bërë gjë tjetër veçse i kishte dhënë dorën e fundit veprës unifikuese e centralizuese të Risheljesë e të Luigjit XIV që kishte qenë fatale për "liritë".

Moras i përgjigjet këtij kundërshtimi me një shënim në botimin e vitit 1909 të *Anketës* (në një koment ndaj përgjigjes që i jepte *Anketës* ruajalisti Amouretti). - Po. Është e vërtetë që Luigji XIV e centralizoi vendin. Por, ai nuk shpiku ndonjë sistem të ri të mbështetur tek ndonjë doktrinë e veçantë. Të paktën para tij ekzistonin Rendet e Përgjithshme dhe organe të tjera, ndonëse shumicën e kohës ato ishin të privuara nga një përfaqësim i rregullt; pra nuk ishte e pamundur që t'i fuqizoje ato. Ndërsa Revolucioni! O Perëndi! Ç'mishmash e ç'kasaphanë të paramenduar që kreu! Ai iu vërsul me egërsi vetë idesë së ekzistencës së këtyre organeve...

* * *

Moras e përfundon librin e dytë të *Anketës* me tonin e një matematikani fitimtar:

Guxuam dhe shqiptuam fjalët Monarki shkencore..., nuk u mjaftuam vetëm duke i përmendur e duke i shkruar ato, por edhe i provuam... Franca do të bëhet medoemos Monarki. Kjo nuk varet fare nga vullneti i saj, kjo varet nga nevojat e saj... Ose Francë dhe mbret, ose pa mbret, por atëherë s'do të ketë më Francë.

Të gjorët republikanë! Pasi njoftuan se do të hapin një

kundëranketë, dolën të paaftë t'i kundërvënë arsye e tyre, arsyes mbretërore. Një rikthim i admirueshëm i gjërave: ata që kanë në gojë veç fjalët Arsyë dhe Shkencë, fjalë që nëpërmjet arsimit fillor, laik e të detyrueshëm duhej të përhapeshin ngado, e shohin veten të dënuar nga autoritetet "më pak fetare", po të flasim me një gjuhë rreptësisht shkencore e pozitiviste. Ata e "fetishizojnë shkencën" që të mbështesin fetishizimin e Republikës dhe duke vepruar kështu, i japin në duar ruajalistëve të shkollës së re ca "shufra falas, laike e të detyrueshme" me të cilat ata do të kamxhikojnë Republikën derisa t'i rrjedhë gjak. Kjo është në logjikën e gjërave. "Republika demokratike, duke qenë plot kontradikta dhe ligësi, përgatit me duart e saj, mjetin e shkatërrimit të vet... Po aq sa krimet që kanë kryer dhe shpenzimet e kota që kanë bërë, edhe vetë mjerimi logjik i republikanëve, është në favor të monarkisë".

* * *

Në librin "*Idetë e Charles Maurras*" Thibaudet ka vënë mirë në dukje ndikimin që do të kishte *Anketa* mbi intelektualët. "Disa parime të thjeshta" por pjellore, të ndriçuara me fuqi dhe mprehtësi dhe sipas rastit, jo edhe pa sofizëm, iu propozuan shpirttrave që ishin në kërkim të një doktrinë politike të (denjë). Më 1900, me përjashtim të socializmit, nuk ka ndonjë doktrinë tjetër të denjë. Viti 1900, sipas dëshmisë shumë të kualifikuar të Thibaudet, është viti ku ndikimi i socializmit në Francë arrin kulmin e vet: tri të katërtat e Shkollës Normale janë socialistë, redaksia e gazetës *Humanité* përbëhet nga profesorë që kanë marrë titullin e agregacionit. Dhjetë vjet më vonë, në sajë të dhuntive oratorike dhe manovrave të Zhoresit, socializmi fiton një pjesë të madhe të elektoratit, por intelektualisht humbet jo më pak terren në rininë e kulturuar të kohës.

I pari që përfiton nga ky boshllëk, është neomonarkizmi.

Duhet thënë se kjo nuk ishte vetëm vepër e ideve të *Anketës*, por edhe e orkestrimit të tyre të shkathët e thumbues prej *Aksionit francez*. Më 1901, buletini dymujor i Henri Vaugeois, një nacionalist republikan, bie në duart e neomonarkizmit së bashku me theme-luesin e tij. Më 21 mars 1908 ky buletin shndërrohet në gazetë të përditshme që drejtohet nga Léon Daudet, i cili nuk kishte marrë

pjesë në *Anketë*, por "kishte arritur në të njëjtat përfundime për të vërtetën politike", na thotë Moras. Po atë ditë, në numrin e parë të së përditshmes së re, Jules Lemaître i jep fund ngurrimeve të tij të gjata, duke u bashkuar haptazi me monarkinë.

Megjithatë, në pozicionin fillestar të monarkistëve ka një dobësi strategjike. Ruajalistët katolikë dhe katolikët e tjerë janë lënduar nga pozitivizmi apo sientizmi agresiv i neomonarkistëve, nga mendimi i tyre i lirë, nga merakuri i tyre për t'u dalluar prej "njerëzve të moralshëm" dhe nga racionalizmi i tyre që e ndan monarkinë nga e drejta hyjnore (ashtu si edhe Hobsi që me materializmin e natyralizmin e tij politik i kishte skandalizuar monarkistët e kohës së vet, ithtarë të Stjuartëve). Por kombizmi i viteve 1900, duke bërë që katolikët francezë, (këta deshër për kurban të Republikës antikerikale), ta humbasin durimin, i rregullon gjërat. Morasi - gazetari *ateist e megjithatë katolik*, siç thotë një varg sarkastik - pohon më 1909: fjalori i *Anketës* dëshmon për disponime kundër Kishës. "Në *Aksionin francez* nuk u mbajt më ky qëndrim kundër katolicizmit. Përndjekja republikane në njërën anë dhe ideja mbretërore në anën tjetër, e bënë të tyren". Një ndryshim i shkathët, jo në kuptimin fetar, por në kuptimin taktik të fjalës!

Qysh me dy librat e parë të *Anketës*, Moras i ka gjetur ilaçin edhe një pike tjetër të dobët. Më 1900 ai i kishte dhënë përgjigje pyetjes: *Ç'të bëjmë?* Të bëjmë monarkinë tradicionale, etj. Mbetej edhe pyetja tjetër: *Si ta bëjmë monarkinë?* Më 1903, duke marrë shkas nga ngurrimet e Jules Lemaître, Moras i jep përgjigje edhe kësaj pyetje në librin e tretë të *Anketës*. Kështu doktrina zhvillohet më tej duke u shoqëruar me një plan veprimi të menjëhershëm në favor të monarkisë.

Si ta bëjmë monarkinë? "Ashtu siç janë bërë të gjitha regjimet e botës që kur ka ekzistuar bota: pra nëpërmjet forcës". Përdorimi i forcës legjitimohet njëherazi nga nevoja e shpëtimit publik dhe nga aspiratat e pavetëdijshme të francezëve për monarkinë. Ja dialogu i Moras me atdhetarët: "Pra, ç'të bëjmë? – Të bëjmë monarkinë. – Si ta bëjmë? – Me forcë. – Si të bëhemi të fortë? – Duke u bashkuar. Si të bashkohemi? – Nëpërmjet së vërtetës politike. – Cila është kjo e vërtetë? – Monarkia". Shpresa për suksesin e kësaj ndërmarrje është një nevojë "pozitive". A nuk kishte pasur një guvernator francez në Berlin kur Fichte shpallte "... gjenium universal me gjak e shpirt

gjerman"? Kombet janë të pavdekshme: ato gjallërohen përsëri edhe atëherë kur janë të rraskapitura e të copëtuara; Franca do të jetojë më tepër se sa "partia e huaj që e ka kapur për grykë".

Bëhet thirrje për të përdorur forcën dhe në çastin e duhur të nxiten njerëzit për t'iu përgjigjur kësaj thirrje – pohon Henri Vaugois më 1907. *A është i mundur përdorimi i forcës?* Në fillim të vitit 1908, Moras dhe Dutrait-Crozon i përgjigjen pozitivisht kësaj pyetje, në faqet e *Aksionit francez*. Madje ata parashikojnë një veprim në dy faza. Ata e bëjnë pluhur e hi çdo kundërshtim ndaj kësaj thirrje për përdorimin e forcës. Regjimi republikan që u vendos më 1877 dhe u miratua me shtatë zgjedhje të përgjithshme radhazi, qenka një regjim i qëndrueshëm? Kurrë! Gorrica me gjemba! Po monarkia e vjetër? A nuk e mbajti pushtetin për shtatëqind vjet? Po Perandoria e Dytë a nuk fitoi në maj 1870 në mënyrë plebishitare? "Ju u mbajtkeni pas ngjarjeve të këqija! Ju u mbajtkeni pas prusianëve, të nesërmen e betejës së Sedanit?!" Gjepura! A nuk është detyrë e atdhetarëve largpamës që të llogarisin gjithçka, fatkeqësitë, pushtimet e huaja e revolucionet që i sjell fatalisht një regjim i organizuar keq? "Përse të mos themi se një ditë armiku i brendshëm do të bjerë viktimë e gabimeve ose e krimeve të tij dhe se ne mund të përfitojmë për një çast nga hutimi i tij e ta heqim qafe?" (Një pyetje ngacmuese, shqetësuese që çuditërisht do të hidhte dritë qysh disa dekada përpara për mënyrën se si do të sillej Moras në vitet 1940-1944, kur tek ky shef nacionalist, urrejtja kundër regjimit të mundur do të triumfoje edhe mbi ndjenjat e tij nacionaliste).

Kështu neomonarkizmi përparon pareshtur, i pajisur kokë e këmbë me armët e doktrinës e duke i dhënë përgjigje edhe çdo pyetje. Ndërkaq evolucioni politik ndjek një rrugë të kundërt dhe "mundësitë" e përdorimit të forcës, në vend që të shtohen, pakësohen dita-ditës. Në këtë kohë fillon Lufta e 1914-ës gjatë së cilës *Aksioni francez* ka meritën të ndihmojë republikanin plak Klemanso (që gjithmonë kishte qenë njeriu i tij më i urryer) për t'u bërë "Babai i Fitores". Vijimet e kësaj lufte në Evropë dhe në Francë, nuk duken të jenë fare të favorshme për idenë monarkike. Një melankoli boshe shpërndahet prej frazave me të cilat fillon *Fjalimi shumë i gjatë paraprak* i botimit të dytë dhe përfundimtar të *Anketës*, më 1924.

Këtë libër të vjetër po e ribotojmë sot, kur

mbushet plot një çerek shekulli nga dita e botimit të parë; jetëgjatësia e tij nuk më habit, por as nuk më kënaq. Ajo tregon në të vërtetë shtrirjen e krizës që na ka përfshirë dhe mosnjohjen apo padijen e argumentit të përshtatshëm. Kanë kaluar dy apo tri breza dhe më të rinjve u mbetet të mjaftohen me studimin e kritikave të botuara më 1900.

Megjithatë ky Fjalim që përmban shumë faqe të shkëlqyera të artit morasian, i cili dallohet për "gërshetimin e ideve", nuk është kurrsesi vepra e një njeriu të shkurajuar. Moras nuk e njeh dëshpërimin politik, i cili është i huaj për të. Tek Fjalimi ndihet krenaria e drejtuesit të shkollës, që ka një përvojë prej një çerek shekulli në fushën e gazetarisë e analizës politike, të konkretizuar në vëllime të shumta përveç Anketës (midis të cilëve më kryesorët janë Kiel dhe Tanger, E ardhmja e inteligjencës, Mëdyshja e Marc Sangnier).

Moras ishte drejtues i shkollës, por i cilës shkollë? Pa dyshim i shkollës neomonarkiste, por më saktë do të ishte të thuhej i shkollës kundërrevolucionare, që tashmë quhej nacionaliste. Ndërkaq, nëse ideja monarkike e mirëfilltë ishte e destinuar të mpakej sepse nuk mbështetej nga "fuqitë e ndjenjave" për të cilat Barrès, ky republikan i pakorrigjueshëm, fliste aq bukur, nëse kjo ndjenjë i ngjante tani një flake që po shuhej, përkundrazi më 1924 pasioni kundërrevolucionar i bashkuar me pasionin nationalist po fitonin terren, duke u përhapur si një zjarr i fuqishëm.

Tek *Fjalimet* Moras përshëndeste me entuziazëm "fashizmin, "këtë shpërthim të shkëlqyer të rinisë italiane". Në fakt, 21 qershor i vitit 1921, dita kur Benito Musolini, ish socialist, më pas drejtues i Fashios e deputet, pati fillimet e veta oratorike në Parlametin Italian, shënon një datë historike për idetë kundërrevolucionare. Në librin e tij *Mësimi i Musolinit*, Henry Massoul përshkruan skenën kur Musolini, një burrë tridhjetëetëvjeçar, shulak dhe i shogët, me nofulla katrore, me kafkë të fuqishme si prej perandori romak, zbret nga bangot e ekstremit të djathtë për të shqiptuar furishëm këto fjalë: "Unë deklaroj menjëherë se fjalimi im do të jetë i djathtë. Ky do të jetë një fjalim – po them një fjalë të tmerrshme – reaksionar, sepse ai do të jetë kundërparlamentar, kundërdemokratik, kundërsocialist..."

(duartrokitje tallëse të socialistëve).

Musolini, pa e pranuar, ishte një nxënës i shkëlqyer i Moras, një dishepull që kishte marrë nga mjeshtri mësimin më të rëndësishëm d.m.th. kundërvënien ndaj parlamentarizmit; në këtë kundërvënie ai fuste gjithfarësoj rrangullash të trashëgimisë, të traditës, të decentralizimit, në favor të "revolucionit kombëtar" fashist!

Musolini ishte gjithashtu edhe nxënës i Georges Sorel-it, një shkrimtar politik francez, gjë për të cilën krenohej. Sorel ishte një njeri i çuditshëm, përgjithësisht i ekstremit të majtë. Mes të tjerash, ai ishte autor i një libri të çuditshëm, me një fat të çuditshëm, me titull *Shënime për dhunën*.

KAPITULLI I TRETË

“SHËNIME PËR DHUNËN”

GEORGES SOREL

1908

“Sabotimi është një mënyrë veprimi e Regjimit të Vjetër dhe nuk synon aspak që ta orientojë punëtorin në rrugën e emancipimit”

G. Sorel

Tek *Péguy ynë i dashur*, Tharaud-të na prezantuan me një vizitor të zakonshëm të dyqanit të vogël tërë pluhur të *Cahiers de la Quinzaine*, i cili vinte çdo të enjte dhe ulej në karrigen e vetme të kësaj mbretërie péguyste. Ai quhej Georges Sorel dhe ishte kushëri i Albert Sorelit, historianit të njohur.

Ishte një plak i fortë, me çehre të freskët si të një fëmije, me flokë të bardhë, mjekër të shkurtër e të thinjur dhe sy për t'u admiruar, që kishin ngjyrën e manushaqeve të Parmës... Meqë ishte inxhinier urash e kishte kaluar gjithë jetën në provincë, ku,

për të hequr mërzinë, lexonte çdo libër që i binte në dorë dhe mbante shënime... Ashtu si uji nga porta e një hidrocentrali, ashtu dilnin edhe nga goja e Sorelit ide të ndryshme të parenditura, që ishin grumbulluar në trurin e tij qysh prej gjashtëdhjetë vjetësh. Kjo ishte një pasuri e çrregulltë, e paklasifikuar... Ishte me të vërtetë kënaqësi ta shikoje kur, me zërin e tij të ëmbël, i mëshonte fjalëve duke i shoqëruar me ca goditje të lehta me vizore e duke përkulur pak kokën përpara. Këto ide ai i hodhi tek libri *Shënime për dhunën*, një nga ata libra krejtësisht të panjohur për publikun e gjerë, por që kishte një fuqi të veçantë shpërthyesë dhe që do të mbetet padyshim një nga librat e mëdhenj të kësaj kohe, përderisa pati fatin e veçantë që të frymëzonte njëherësh bolshevizmin e Leninit dhe fashizmin e Musolinit.

Si ta përcaktojmë mendimin e Sorelit? Përziemi së bashku Marksini – një dozë të lartë materializmi historik – Prudonin, po ashtu me dozë të lartë, pak Bergson fluid dhe pak Niçe shpërthyes dhe do të merrni pak a shumë këtë mendim të pasur dhe të ngatërruar që është njëherësh tërheqës dhe ngacmues. Kështu mund t'i përgjigjej kësaj pyetjeje një amator i piktoreskes në historinë e ideve politike. Mund të merret lehtë me mend larmia e temave që Soreli ka vënë para komentuesve të tij mendjehollë e të zgjuar. Ai është autor i nja pesëmbëdhjetë vëllimeve, qysh me *Kontribut në studimin profan të Biblës* (1889), duke vazhduar me *Shpërbërja e marksizmit*, *Iluzionet e përparimit*, *Shënime për dhunën*, etj. e deri tek *Materiale për një teori të proletariatit* (1919-1921), pa llogaritur këtu artikuj dhe raporte të panumërt. Mund të merret lehtë me mend se komentuesve të tij, u është dashur ta shohin nga shumë anë njëherësh, për të përcaktuar një mendim kaq heterogjen (të paktën në dukje) sa çështje mendimi i Sorelit. Për më tepër që sjelljet e autorit tonë në periudha të ndryshme na ofrojnë një spektakël jo më pak hutues. Në kohën e çështjes Dreyfus ai së pari është socialist demokrat alla Zhores. Rreth vitit 1905 bëhet sindikalist revolucionar dhe armiku më i egër i socializmit politik. *Shënime për dhunën* i përkasin pikërisht

kësaj periudhe. Rreth 1910 i pispilloset Maurras-it, *Aksionit francez* dhe nacionalizmit integral. Më 1914 tek ai rilind një afsh i vakët për proletariatin, afsh që ndizet derisa ekzaltohet më 1917 prej fitores së papritur të bolshevizmit në Rusi. Atëherë Soreli nuk resht së adhuruari Leninin, punon për çështjen e tij, duke dëshmuar po ashtu e madje nganjëherë në të njëjtat biseda, një vlerësim të lartë për Musolinin, i cili në atë kohë ndodhej në periudhën e ngjitjes së tij politike (Soreli vdiq në gusht 1922, kurse marshimi mbi Romë u zhvillua në tetor të po atij viti).

Kështu shpjegohet fakti që për Sorelin është shkruar aq shumë. Jo pak prej këtyre shkrimeve nuk kanë munguar ta nxijnë figurën e tij. Por fatmirësisht disa faqe të ekonomistit G.Pirou, këtij princi të qartësisë intelektuale, kanë ditur që me një autoritet vendimtar të zbulojnë rrënjën e dyfishtë të mendimit të ngatërruar sorelian dhe njëherësh, etapat kontradiktore të rrugës së tij politike.

Nga njëra anë Soreli është një inxhinier, një teknik, e për pasojë një "filozof i teknikës". Nga ana tjetër, për më tepër, është një moralist "i ashpër dhe i egër", një moralist "i pasionuar".

Duke qenë politeknik dhe gjatë një çerek shekulli edhe inxhinier urash, profesion nga i cili dha dorëheqjen më 1891, në moshën dyzetepesëvjeçare, për t'iu kushtuar studimit të çështjeve sociale), mendimi i tij mban vulën e një *homo faber*, të një njeriu që vepron mbi materien, mbi lëndën. Ai beson tek prodhimi, tek përparimi i prodhimit (të paktën në këtë fushë ai nuk ka "iluzione për përparimin"). Kjo veçori e formimit të tij e bën që ta teprojë me gjykime teknike dhe të kërkojë "në ideologjitë e ndryshme... bazën e tyre teknologjike" (Pirou). Për shembull grekët kishin një shpirt gjeometrik sepse merreshin me përpunimin e lëndëve të forta (gur, mermer, metale). Këtë shpirt gjeometrik nuk e ndante veçse një hap nga materializmi historik i Marksit. Por morali qëndronte mbi teknikën. Tek një sërë shqetësimesh të Sorelit ndihet ndikimi i Prudonit.¹ Ai ishte moralist i rreptë, përkrahës i zjarrtë i moralit tradicional që mbështetej tek krishtërimi, tek figura e Shën Mërisë, prandaj shkruante se "bota do të bëhet më e drejtë nëse do të bëhet

1) "Sorel et Proudhon". Proudhon, *Botirne DOLLEANS*, Paris 1948.

më e papëriyeme". Soreli, jo vetëm që urren thellë çdo shprehje të zakoneve, por kërkon shumë më tepër se morali banal i atyre që "mendojnë mirë" dhe që ai e quan "moralin e vockël katolik", që për të është "pa ngjyra". Ai kërkon sublimen, kërkon atë tendosje shpirtërore që të shtyn të bësh gjëra të mëdha dhe veprime të larta.

Sipas traditës së moralistëve më të mëdhenj, Soreli është *pesimist* (gjë që e largon pambarimisht nga shekulli XVIII). Ai e di se lumturia nuk do të vijë për të gjithë vetiu dhe se nuk është e afërt. Është thellësisht i bindur për dobësinë natyrore të njeriut, për pengesat e shumta që i kundërvihen plotësisht të dëshirave të tij. Ai i vështron kushtet shoqërore "si një sistem të lidhur me një ligj të hekurt, sistem të cilit duhet t'i nënshtrohesh detyrimisht e ta pranosh ashtu siç është dhe se mund të zhdukej vetëm me anë të ndonjë katastrofe që do ta merrte me vete të tërin". Ai beson se fati e ka dënuar njerëzimin për të qenë gjithmonë në ecje e përpjekje, drejt madhësisë, drejt lartësisë – pra, drejt sublimes. Për të simboli i njerëzimit është Çifuti shëtitës. Ai predikon se përveç pesimizmit, të konceptuar si më sipër, "në botën tonë nuk ka asgjë shumë të lartë"! Këtë xha Sorelin tonë, siç e thërrisnin tek Péguy, e kishte pushtuar preokupimi për cilësitë njerëzore, e njëjta atmosferë që kishte pushtuar Tokëvillin, para baticës së barazisë dhe, të cilin e kishte provuar edhe Niçe; duke shkruar deri në frenezinë e një aristokratizmi aspak njerëzor.

Me një kërkesë të tillë, i zhgënjyer nga klasa së cilës i përkiste, pra nga borgjezia (jo në kuptimin marksist, por në kuptimin e zakonshëm të fjalës), Soreli kalon në anën e proletariatit, në anën e punëtorëve të krahut. Një përçapje intelektuale dhe emocionuese që shpjegohet fare mirë me natyrën e përvojës së tij profesionale, me veçorinë "prodhuese" apo teknologjike të shpirtit të tij dhe me një ngjarje kryesore të jetës së tij: me martesën. Soreli ishte martuar me një grua të thjeshtë, të cilën e kishte humbur më 1897, por që nuk e harroi kurrë. Asaj i kushtohen *Shënimet* me këto fjalë mallëngjyese: "Kujtimet të shoqes së rinisë sime... prej shpirtit të së cilës frymë zohet ky libër".

Kur ky socialist, përkrahës i Drejfysit, me përfundimin e çështjes Drejfys e braktis socializmin demokratik duke përplasur fort derën, këtë e bën se me kalimin nga *mistika* në *politikë*, me këtë kalim sa të neveritshëm aq edhe fatal, preket thellë në ndjenjën e tij

morale, ashtu si edhe Péguy. Ai kishte qenë një mistik, në kuptimin që ishte i gatshëm të vdiste për idetë e tij, ndërsa iu desh të bëhej një politikan, nga ata politikanë që jetonin prej politikës dhe jetonin mirë. Duke qenë pamjaftueshmërisht historian për ta ditur, apo pamjaftueshmërisht skeptik për të pranuar se krizat e mëdha morale të jetës kolektive ndiqen pashmangshmërisht prej vërsuljesh shumë të pamoralshme drejt presë, Soreli nuk do t'ua falë socialistëve parlamentarë atë që ai e quan cinizëm të tyre. Për të, Zhoresi bëhet njeriu më i urryer dhe kokë turku.

Veç kësaj, Internacionalja e Dytë social-demokrate, që siç dihet ishte themeluar më 1889, në vitet e fundit të shekullit kalon një krizë të rëndë doktrimore. Marksi dhe Engelsi kishin vdekur. Interpretimi i marksizmit kishte mbetur në dorë të trilleve të disa dishepujve, autentikë ose jo. Në Gjermani Bernshtajni lëshon si bombë teorinë e tij të revizionizmit: ky është një "neomarksizëm reformist" që kërcënon t'i heqë doktrinën së *Manifestit* thelbin e vet revolucionar. Rruga e "oportunizmit" është e hapur: a nuk është kjo rruga e "shpërbërjes së marksizmit"? Sigurisht - mendon Soreli që është lënduar moralisht prej çështjes Drejfys, - sigurisht, bashkërendimi i socializmit me demokracinë parlamentare është i paracaktuar të dështojë. Ky spektakël i dystë nuk është ai që kishte dashur Marksi. Nëse duhet të pengohet fundosja e socializmit në moçalin borgjez, apo duhet që "ideologjia revolucionare të qëndrojë në lartësinë që i takon, në mënyrë që proletariati të përmbushë misionin e tij historik", socializmi duhet të jetë i ndarë nga demokracia. E ardhmja morale e socializmit nuk mund të mbështetet mbi kompromiset e ulëta politike.

Ku do ta kërkojë tanimë Soreli këtë të ardhme morale të socializmit? Tek "zhvillimi autonom i sindikatave punëtore". Autonom, d.m.th. krejtësisht i pavarur prej partive politike. Në *sindikalizmin* e vërtetë, trashëgimtar i Prudonit dhe i anarkizmit, mbizotëron mosbesimi jo vetëm ndaj politikaneve, por edhe ndaj vetë pushtetit, ndaj Shtetit, apo "aparatis të Shtetit" siç thonin teoricienët gjermanë. Nga ky sindikalizëm deri tek sindikalizmi *revolucionar* që, nëpërmjet grevës së *përgjithshme*, këtij veprimi tipik të sindikatave punëtore, realizon shndërrimin me dhunë të shoqërisë, revolucionin social, largësia nuk është dhe aq e madhe. Soreli e përshkruan këtë largësi me ndihmën vendimtare të Fernand Pelloutier, një punëtor militant

i sindikalizmit revolucionar i cili po ashtu e vë theksin tek edukimi moral i proletariatit (Pelloutier vdes para kohe më 1901, në moshën tridhjetëkatërvjeçare). Pas vdekjes së tij Soreli bëhet kreu i *shkollës së re* e cila vetëshpallet marksiste, sindikaliste dhe revolucionare, që frymëzohet nga parime të larta morale dhe predikon idenë e grevës së përgjithshme. Kjo është etapa e dytë për Sorelin. Ky është "neomarksizmi sindikalist", krejt e kundërta e neomarksizmit reformist të Bernshtajnit. Mes nxënësve të Sorelit dallohet Édouard Berth, drejtor i revistës *Lëvizja socialiste*, njeri shumë i talentuar dhe Hubert Lagardelle, prej të cilit Soreli dhe Berth-i ndahen më 1908.

Në një farë kuptimi, *Shënime për dhunën* janë manifesti i "shkollës së re". Ato janë një seri artikujsh që dalin më 1906 tek *Lëvizja socialiste* dhe pas ripunimit botohen si libër më vete më 1908, të shoqëruar me një hyrje në formën e një letre të gjatë për Daniel Halévy. Ky është një manifest agresiv i hartuar keq, i ngatërruar, plot përsëritje e ndërthurje midis kapitujve, ku gjepurat pak të denja për një sociolog, fqinjërojnë me pikëpamjet më të mprehta mbi natyrën njerëzore dhe zhvillimin shoqëror.

Madje Soreli nuk e fsheh se defektet e paraqitjes së librit bëjnë që ai "të mos përdoret ndonjëherë nga publiku i gjerë". Në letrën që i dërgon D.Halévy-it, ai shpjegon se këto defekte vijnë nga mënyra e tij e punës prej autodidakti, autodidakt i cili qysh prej 20 vjetësh përpiquej të çlirohej "nga ato që kishte mësuar". Librat e ndryshëm që ai i kishte "përpirë", i frymëzonin "shënime" që i hidhte nëpër fletore ashtu siç i vinin në mendje, duke iu rikthyer shumë herë së njëjtës çështje, "me redaktime të zgjata e të stërzgjatura, madje të tilla sa nganjëherë ndryshoheshin krejt". Pikërisht këto fletore që i shërbenin për mësimet e tij autodidakte, ai ua servir lexuesve. Për të përligjur këtë ai i referohet teorisë së famshme të Bergsonit mbi konceptimin intuitiv, të gjallë dhe personal të gjërave, në dallim nga konceptimi impersonal, apo i shoqërizuar, apo i *gatshëm*. Këto leksione ai i kishte ndjekur me pasion.

Dy janë idetë kryesore të *Shënimeve* (nëse na lejohet që, pa e lënduar Sorelin, këtë rrëmujë pseudobergsoniane, ta reduktojmë në terma të qarta karteziane). Një ide negative, që është si hija dhe një ide pozitive, si drita. Ideja negative është hedhja poshtë me forcë e zemërim, e kompromisit demokratik dhe e socializmit parlamentar

që është forma më e urryer e tij. Ideja pozitive është apologjia e dhunës proletare (e dhunës në kuptimin sorelian të fjalës d.m.th, kryesisht në mos tërësisht, e dhunës ideologjike). Vetëm kjo dhunë, e udhëhequr prej idesë, apo më saktësisht prej *mitit* të grevës së përgjithshme, është e aftë të nxisë moralin e ri, i cili do ta shpëtojë socializmin nga fundosja dhe do ta ruajë ideologjinë revolucionare në lartësinë e duhur: fjala është për "moralin e prodhuesve" (titulli i kapitullit të fundit të veprës).

* * *

Pa asnjë rrethanë lehtësuese ose kusht të veçantë, Soreli qesëndis dhe dënon kompromisin demokratik dhe parlamentar; ai dënon edhe filozofinë që e mbështet atë, ashtu sikundër edhe proceset e taktikat e tij, të përdorura kundër organizimeve të proletariatit.

Filozofia që ai dënon është filozofia optimiste dhe idealiste e shekullit XVIII, e cila përkundet në ëndërrime për të drejtën natyrore, për "të drejtën fillestare të njerëzve". Nuk ka gjë më të rreme dhe që i shkon më pak për shtat politikës, sesa kjo filozofi optimiste. "Optimisti në politikë është një njeri i paqëndrueshëm e madje i rrezikshëm".

Optimisti pandeh se transformimet shoqërore kryhen me lehtësi dhe se mjaftojnë disa ndryshime në Kushtetutë dhe sidomos në përbërjen e qeverisë, për të pakësuar ato dukuri të tmerrshme që bota e sotme u ofron shpirtrave të ndjeshëm. Kur miqtë e tij janë në pushtet ai deklaron "se duhen lënë gjërat në rrjedhën e tyre të natyrshme, se nuk ia vlen të nxitohesh, se duhet besuar në vullnetin e mirë të qeveritarëve". Ja se ku të çojnë iluzionet e kësaj filozofie të dystë, të mbështetura nga sedra e optimistit tonë e mbase edhe nga interesi i tij: ato çojnë "në pacifizmin social më qesharak që mund të ekzistojë". Por, po ky personazh, me lehtësinë më të madhe, mund të kalojë në zemërimin revolucionar më të përgjakshëm. Kur është njeri me temperament të rrëmbyer dhe ndodhet në majë të piramidës shtetërore, kaq mjafton që të lodhet me pengesat që domosdoshmëria historike vë para tij. Atëherë, në vend që të merret me këto pengesa, ai i kundërvihet bashkëkohësve: vullneti i tyre i mbrapshtë pengon lumturinë e të gjithëve, ata duhen zhdukur nga faqja e dheut! Duhet

përdorur terrori! "Njerëzit që kanë shkaktuar më shumë gjakderdhje kanë qenë ata të cilët kanë pasur dëshirën e zjarhtë për t'i bërë njerëzit të gëzonin kohën e artë që ata kishin ëndërruar".

Le të marrim të drejtën natyrore që rrjedh nga i njëjti burim optimist. Le të na thonë këta optimistë, si mund të përputhet kjo e drejtë me faktin e mëposhtëm të përvojës historike: "Një sistem shoqëror i bashkërenduar mirë shkatërrohet nëpërmjet revolucionit dhe ia lë vendin një sistemi tjetër shoqëror që po ashtu optimistët e quajnë krejt të arsyeshëm; mos vallë kjo do të thotë se ajo që më parë ishte e drejtë tani qenka e padrejtë?". Kjo është një çështje force - siç gjykonte me të drejtë Paskali - të cilën, duke përbuzur faktet, optimistët duan të na e servirin si një ngadhënjim të së Drejtës. Madje duan të thonë se gjatë revolucioneve forca vihet në shërbim të drejtësisë! Sofizma që na bëjnë të qeshim!

Por edhe mekanizmat e të ashtuquajturave procese demokratike nuk janë më pak të rreme se filozofia optimiste e mësipërme. Le të marrim zgjedhjet për shembull. "Sapo fillojnë të merren me zgjedhjet, të gjitha partitë duhet të plotësojnë disa kushte të përgjithshme që në të gjitha vendet e në të gjitha kohërat u imponohen atyre në mënyrë të pashmangshme." Fletushka elektorale, kompromise midis politikanëve me influencë, shitje favoresh, blerje mediash, "ndihma të rastësishme" përmes njëmijë e një marifetesh, spekulime me naivitetin e masave: sa shumë i ngjan demokracia elektorale botës së bursës! Sa shumë i ngjan politikani financierit! Ai politikan që u premtonte zgjedhësve reforma të pafundme, të cilat nuk e di as vetë si do t'i realizojë i ngjan financierit që hedh në treg shuma marramendëse që do të zhduken pas disa vitesh! Në një atmosferë të tillë, kush është ai që shqetësohet për "shtrëngesat morale që i pengojnë njerëzit të shkojnë andej nga ua kërkon interesi i tyre?" Si mund të pretendojnë socialistët se shqetësohen për studimin e problemeve etike kur shpallin si qëllim kryesor zënien e disa kolltuqeve në parlament?

Fushatat elektorale të socialistëve nuk të mësojnë ndonjë gjë të madhe. Merrret me mend që ato zhvillohen sipas parimit të luftës së klasave, sepse socialistët i mbështesin sukseset e tyre elektorale "mbi ekzistencën e armiqësive të mprehta të interesave midis disa grupeve të cilat, sipas nevojës, ata do të merrnin përsipër t'i bënin

edhe më të mprehta". Të njëjtën gjë bënin edhe demagogët e qyteteve greke të cilët, sipas Aristotelit, i sulmonin vazhdimisht të pasurit dhe e ndanin kështu qytetin në dy kampe. Kësisoj, "fjala proletar nuk është më sinonim i të shtypurit sepse tashmë ka të shtypur në të gjitha klasat". Në fakt, Marks i nuk e mendonte kështu luftën e klasave. Letërsia elektorale e pseudomarksistëve të sotëm frymëzohet nga doktrinën më të kulluara demagogjike.

Socializmi parlamentar flet aq gjuhë sa klientela ka. Ai i drejtohet punëtorëve, padronëve të vegjël, fshatarëve..., këtu tregohet atdhetar, atje ngrihet kundër ushtrisë... Asnjë kontradiktë nuk e pengon, sepse përvoja tregon që gjatë një fushate elektorale mund të grumbullosh forca që normalisht, sipas koncepteve marksiste, janë antagonistë.

Tani le të shohim vetë lojën parlamentare: interpelanca të ministrave, votim ligjesh, marrëdhënie të të zgjedhurve me zgjedhësit, kongrese partish. Në këtë lojë shpaloset politikanin, njeriu i shkathët, i cili nuk bën asgjë kot së koti, i cili jep një favor vetëm në këmbim të një klienti, të cilin "oreksi i madh e bën më mendjemprenjtë dhe kërkimi i posteve më të mira i zhvillon madje edhe një dinakëri të sofistikuar". S'është për t'u habitur pra që atje ku ndodhet ai ka "thujtë gjithmonë... një dobësim të moralit"! Ja pra si u ndodhëm papritur "larg rrugës së idealeve sublime"! Ah! Socialistët tanë parlamentarë janë shumë larg një rruge të tillë. Por a nuk e shihni ndërkaq se si, nën drejtimin e Zhoresit, ata e luajnë për mrekulli këtë lojë parlamentare, me të gjitha marifetet e saj të ndyra dhe sigurisht duke futur edhe paksa dhunë, madje aq sa duhet, sa për kripë.

Zhoresi është bërë mjeshtër në artin e përdorimit të zemërimit popullor. Një lëvizje popullore e kanalizuar mirë është jashtëzakonisht e dobishme për socialistët parlamentarë të cilët lavdërohen para qeverisë dhe borgjezisë së pasur se dinë ta moderojnë revolucionin... Duhet... që gjithmonë të ketë pakëz lëvizje dhe t'i trembësh paksa borgjezët... T'i bësh punëtorët të të besojnë se po e mban lart flamurin e revolucionit, ta bësh borgjezinë të të besojë se po e ndalon rrezikun

që e kërcënon dhe ta bësh vendin të të besojë se ti përfaqëson një rrymë opinioni të papërballueshme..., kjo është diplomacia që po luhet në të gjitha nivelet: me qeverinë, me krerët e grupeve parlamentare, me zgjedhësit që kanë ndikim në popull...

Përsa i takon taktikës politike ndaj organizatave-proletare, kjo bën pjesë pikërisht tek ato "dinakëria të sofistikuara" që janë të dashura për politikanët tanë. "Ata tmerrohen nga organizimet e mirëfillta proletare dhe i diskreditojnë ato me aq sa munden, madje i quajnë të padobishme, me shpresën se do t'i largojnë punëtorët nga këto grupime që sipas tyre janë pa të ardhme. Por kur e shohin se urrejta e tyre është e pafuqishme, se qortimet e ashpra nuk i pengojnë këto organizime, të cilat janë forcuar më shumë, ata përpiqen të përfitojnë nga fuqia që tregon proletariati." Me këto rreshta të ashpër fillon kapitulli V i *Shënimeve* me titull "greva e përgjithshme politike". Kjo grevë politike nuk duhet ngatërruar kurrsesi me grevën e përgjithshme *proletare*, sepse ajo është vetëm një formë e asaj prirje të urryer të politikanëve për të shtënë në dorë sindikatat punëtoare. Ata ëndërrojnë që nën formën e një greve të përgjithshme të ngrenë në këmbë proletariatin e kuadruar përsosmërisht në sindikata zyrtare, të cilat janë vegla të bindura të komiteteve politike. Kjo kryengritje popullore do të ketë për qëllim të kalojë pushtetin nga një grup politikanësh tek një tjetër; Shteti nuk do të humbasë asgjë nga forca e tij, kurse "populli do të mbetet gjithmonë si gomari që mban samarin".

Ky gjyq kundër demokracisë i ngjan çuditërisht një gjyqi morasian dhe tharmi i Sorelit, këtij kundërdemokratit të së majtës, të sjell ndërmend tharmin e kundërdemokratëve të së djathtës. Megjithatë analogjia është vetëm sipërfaqësore sepse mes tyre ka një dallim rrënjësor. Kundërdemokratët e së djathtës, këta tradicionalistë, kundërrevolucionarë e nacionalistë, tmerrohen nga shkatërrimi i ngadalshëm i disa vlerave si atdheu, prona, hierarkia, autoriteti dhe nga degradimi i konceptit të shëndoshë të Shtetit. Ata kërkojnë decentralizimin për ta lehtësuar Shtetin dhe individin, për të përmirësuar funksionimin e tij. Përkundrazi, kundërdemokratët e së majtës, këta sindikalistë revolucionarë të tipit Sorel dhe Berth,

me kritikën e tyre gërryese kundër demokracisë, në analizë të fundit synojnë Shtetin, këtë produkt vdekjeprurës të ideologjisë borgjeze, si dhe "aparatin" e tij shtypës. Ata nuk ia falin socializmit politik sjelljet e tij pseudo-revolucionare, përdorimin e proletariatit për qëllimet e veta, bashkëfajësinë e tij me padronët, financierët dhe borgjezët e çdo kallëpi. Vetë socialistët punojnë për forcimin e Shtetit, të kësaj "makine të madhe" të urryer, sepse ata shpresojnë që një ditë do të jenë vetë Shteti. Ç'tallje e hidhur: të ndryshosh përbërjen e Shtetit, të ndryshosh një kabinet qeveritar me një tjetër, një "pakicë qeverisëse" siç thoshte Marksi, me një pakicë tjetër, ndërsa në të vërtetë, sipas shprehjes së Engelsit, e gjithë makina e Shtetit duhet çuar "në muzeumin e antikave, pranë rrotës dhe sëpatës prej bronzit". Jo, Shteti nuk duhet reformuar, por duhet shkatërruar! Shoqëria ekonomike duhet ta heqë "samarin" e saj politik.

Por kjo shkëputje radikale shpirtërore nga ideologjia e Shtetit, ky vullnet kërkues për ndarje, për revoltë, për t'u hedhur në veprim, kjo dhunë së cilës Soreli i bën apologjinë, përbën misionin historik të proletariatit.

* * *

Apologjia e dhunës: Soreli i dha këtë titull provokues artikullit të botuar në gazetën *Matin*, më datë 18 maj 1908, ku përmblihdhte *Shënimet* e tij për publikun e gjerë. Në to bie në sy kjo frazë: "Sot unë nuk nguroj të deklaroj se socializmi nuk mund të ekzistojë pa një apologji të dhunës".

Duhet pasur kujdes që *dhuna* të dallohet prej forcës si dhe prej vrazhdësisë dhe egërsisë. Sipas një terminologjie të përpiktë, thoshte Soreli, fjala "forcë" duhet përdorur për aktet e autoritetit dhe fjala "dhunë" për aktet e revoltës. Këtë dallim s'e kishin bërë as Marksi, as Engelsi. "Pra do të thonim se forca ka për qëllim të imponojë organizimin e një rendi shoqëror në të cilin qeveris një pakicë, kurse dhuna synon ta shkatërrojë këtë rend. Qysh prej fillimit të kohëve moderne borgjezia ka përdorur forcën, kurse tani proletariati kundërvepron ndaj saj dhe ndaj Shtetit nëpërmjet dhunës". Kjo dhunë është krejt e ndryshme nga vrazhdësia, nga egërsia; ajo është krejt e ndryshme p.sh. nga aktet e egra që "supersticioni i

Shtetit" i frymëzoi revolucionarëve të vitit 1793. Sipas G.Pirou, që e përktheu *cum grano salis* mendimin e Sorelit, "sigurisht, është mirë t'i heqësh një dru të shëndoshë kundërshtarit, por këtë ta bësh në mënyrë simbolike, pa urrejtje". Pra ekzistojnë disa caqe që nuk duhen kapërcyer. Vetë Soreli na siguron se për realizimin e së ardhmës që ai dëshiron, nuk është "aspak e nevojshme që të ketë sjellje të egra e gjaku të derdhet lumë". Ai nuk e saktëson sasinë e gjakut që duhet derdhur. O intelektual i butë, që vetë s'do t'i bëje keq as edhe një mizel!

Dhuna e kuptuar në këtë mënyrë "është bërë një faktor kryesor i marksizmit", ajo është një domosdoshmëri, një parim moral.

"Teoria marksiste e revolucionit supozon se kapitalizmi do të goditet në zemër, atëherë kur është ende plot vitalitet, kur e plotëson misionin e tij historik me kapacitet të plotë industrial, kur ekonomia është akoma në rrugën e përparimit". Por çdo të ndodhë në rastin e një ekonomie që ka marrë të tatëpjetën, të një kapitalizmi në lëngim? Mos vallë revolucioni social do të dështojë? Soreli, duke u mbështetur tek Gaston Boissier dhe Fustel de Coulanges, i referohet "një përvoje historike të tmerrshme": asaj të fitores së krishtërimit dhe të rënies së Perandorisë Romake që erdhi pas saj. Ky shndërrim i madh, ky revolucion "e detyroi botën që të kalonte përsëri një periudhë qytetërimi thujtë primitiv që për shekuj me radhë ndaloi çdo përparim", sepse ndodhi në një kohë kur ekonomia kishte marrë të tatëpjetën. I njëjti rrezik i tmerrshëm do të kërcënojë revolucionin e nesërm nëse ky do të jetë një vepër e socialistëve parlamentarë, e reformistëve dhe e pacifistëve socialë të çdo ngjyre (solidaristë, katolikë socialë, etj.). Por fatmirësisht ekziston sindikalizmi revolucionar për të riedukuar dhe për të udhëhequr proletariatin e zhgënjyer drejt rrugës së drejtë të dhunës!

Rreziku që kërcënon të ardhmen e botës mund të shmanget nëse proletariati lidhet fort pas ideve revolucionare, në mënyrë që të realizojë sa më shumë të jetë e mundur konceptet e Marksit. Gjithçka mund të shpëtohet nëse ai arrin që nëpërmjet dhunës të rikonsolidojë ndarjen në klasa dhe t'i kthejë borgjezisë diçka nga energjia e saj e mëparshme... Dhuna proletare, jo vetëm mund të bëjë revolucionin

e ardhshëm, por duket se është edhe mjeti i vetëm që kanë kombet evropiane, tashmë të topitura prej humanizmit, për të rifituar energjinë që kishin më parë. Kjo dhunë... synon t'i kthejë kapitalizmit cilësitë luftarake që kishte më parë. *Një klasë punëtore në rritje dhe e organizuar mirë mund ta detyrojë klasën kapitaliste që të mbetet aktive në luftën industriale; nëse proletariati i bashkuar dhe revolucionar ngrihet përballë një borgjezie të etur për pushtime dhe të pasur, atëherë shoqëria kapitaliste do të arrijë përkryerjen historike...* Le t'i përshëndesim pra revolucionarët ashtu si grekët e vjetër i përshëndetnin heronjtë spartanë që mbrojtën Thermopilet dhe kontribuan për të ruajtur dritën në botën e lashtë.

Morali i dhunës: ky është titulli i kapitullit VI. Soreli synon të luftojë kundër "paragjykimeve" që i kundërvihen dhunës në emër të një ideali të gënjeshtërt paqeje dhe butësie. Ai konstaton se adhuruesit e butësisë thonë jo pak marrëzira. Kundër idesë se çdo akt dhune është "një tregues i kthimit prapa drejt barbarisë", një ide që tashmë është bërë instinktive, ai citon jo vetëm Niçen ("të jemi të ashpër"), por edhe katolikët e zjarrtë P. Bureau dhe P. de Rousiers, aq të preokupuar për moralin. P. Bureau thotë se ndonjë veprim i ndonjë fshatari të ftordeve të Norvegjisë që godet dikë me thikë, pra me një mjet të dhunshëm, është një sëmundje sociale më pak e rëndë dhe më e lehtë për t'u shëruar sesa "orgjitë e të rinjve që e mbajnë veten për të qytetëruar". Kurse P. de Rousiers, duke folur për Shtetet e Bashkuara, e përligj ligjin e Lynch-it që në këto vende të reja u lejonte njerëzve të ndershëm të mbroheshin kundër banditëve: këtë ligj në Francë e quajnë pa të drejtë "si një simptomë barbarie".

Me se synohet të zëvendësohet ashpërsia e kohëve të shkuara, në të ashtuquajturat kombe të zhvilluara? Me dinakërinë – armën e njohur të tregtarit, këtë armë hakmarrëse kundër guximit të luftëtarit. Mos vallë kemi të bëjmë këtu me ndonjë përparim në pikëpamje morale? Veçanërisht në politikë, a është ndonjë tregues përparimi në krahasim me dhunën e hapur, ekzistenca e këtyre shoqatave "politiko-kriminale", herë klerikale si shoqëria Saint-Vincent

de Paul, herë kundërklerikale si Franmasonëria, të cilat mbikqyrin finëz opinionet e nëpunësve? Mos vallë është ndonjë tregues përparimi fakti që shoqata të tilla "që mbështeten tek dinakëria" kanë fituar tashmë një status në demokracinë e zhvilluar? Mos vallë është ndonjë përparim kalimi nga dhuna tek dinakëria me një taktikë "të denjë për Escobar-in", kalim që vihet re në grevat e trejdunioneve angleze? A ka gjë më të pamoralshme se kjo, a ka gjë më të ulët se gjithë kjo hipokrizi? "Në vendet ku ekziston nocioni i grevës së përgjithshme (proletare, por jo politike), goditjet që shkëmbehen gjatë grevave midis punëtorëve dhe përfaqësuesve të borgjezisë kanë një rëndësi krejt tjetër: ato janë me qitje të largët dhe mund të sjellin me vete diçka të madhe".

Fraza e fundit mund të ngatërrojë shumë lexues. Megjithatë ajo shpreh saktësisht një anë kryesore të tezës pozitive të Sorelit, d.m.th. se kjo dhunë proletare së cilës ai i bën apologjinë orientohet nga ideja, apo nga i ashtuquajturi *miti* i grevës së përgjithshme.

* * *

Kapitulli IV i librit me titull *Greva e përgjithshme* fillon me këtë frazë: "Sa herë kërkohen të njihen idetë që lidhen me dhunën proletare, je i detyruar t'i referohesh nocionit të grevës së përgjithshme." Menjëherë autori shton se i njëjti nocion mund të bëjë shërbime të tjera e të japë sqarime të papritura mbi të gjitha anët "e errëta" të socializmit.

Ç'është miti? Miti nuk është një *utopi*, një shpikje intelektuale e institucioneve imagjinare, në trajtën e një ideali, e një modeli social i cili të lejojë që nëpërmjet krahasimit të gjykohet mbi shoqërinë ekzistuese. Ai nuk është një parashikim i përafërt i së ardhmes. "Nuk ekziston ndonjë proces që mund të parashikojë të ardhmen në mënyrë shkencore", prandaj njerëzit më të mëdhenj, duke filluar nga Marksi, kanë bërë gabime të mëdha "duke dashur të bëhen zotër të së ardhmes". Megjithatë njeriu nuk mund të veprojë pa i ikur së tashmes, pa arsyetuar për këtë të ardhme që duket se gjithmonë i shpëton arsyes së tij. Atëherë, si mund të zgjidhet ky problem? Mund të zgjidhet pikërisht nëpërmjet *mitit*, d.m.th. (sipas filozofisë kundërintelektualiste të Bergsonit), nëpërmjet një tërësie figurash lëvizëse, të afta që të

evokojnë "në bllok e vetëm nëpërmjet intuitës, pa qenë nevoja për ndonjë analizë të thelluar", të gjitha ndjenjat që i korrespondojnë një veprimi të cili në ndërmend ta bësh. Miti nuk zbërthehet, nuk diskutohet në mënyrë racionale. "Ajo që ka rëndësi është vetëm tërësia e mitit." Po t'i besosh Sorelit, këtu dalin në pah të gjitha përparësitë që, sipas Bergsonit, ka "njohja totale" në krahasim me analizën.

Mirëpo sindikalizmi revolucionar, i cili i ka shpallur luftë të hapur shoqërisë së sotme ka nevojë për një mit, për një tërësi figurash që në mënyrë instiktive t'u sjellin ndërmend proletarëve të gjitha ndjenjat që u korrespondojnë manifestimeve të ndryshme të kësaj lufte. Ky mit është greva e përgjithshme. Soreli e krahason atë me "betejën napoleoniane" që e dërrmonte përfundimisht kundërshtarit. Greva e përgjithshme grupon në një tablo të vetme të gjitha ndjenjat që kanë mundur të krijojnë tek proletarët grevat e pjesshme, ajo grupon "ndjenjat e tyre më fisnike, më të thella dhe më aktive" dhe, duke i afruar me njëra-tjetrën, i jep secilës prej tyre intensitetin maksimal. Duke grumbulluar kujtime "shumë të hidhura" të konflikteve të veçanta, "ajo i jep ca ngjyra të ndezura të gjitha detajeve të kompozimit që i paraqitet ndërgjegjes". Kështu përftohet ajo intuitë e socializmit që vetëm gjuha është e pazonja ta shprehë në mënyrë të qartë; ajo përftohet "në një ansambël i cili kapet prej shqisave në një çast të vetëm".

Të gjitha elementet e luftës së klasave të njohura prej socializmit të sotëm, e këtu fjala është për doktrinën autentike e jo për karikaturën e saj që jep Zhoresi, gjenden në tablonë e mitit të grevës së përgjithshme. Sipas Sorelit, midis kësaj tabloje me të vërtetë të plotë dhe tezave kapitale të marksizmit ka një përputhje të përkryer.

"Marksi flet për shoqërinë sikur ajo të jetë si e prerë me thikë në dy grupime krejtësisht antagoniste..., një tezë kjo dikotomike që duan ta hedhin poshtë nga vëzhgimet e përditshme." Mirëpo kur hamendësojmë që konfliktet rriten derisa arrijnë në pikën e grevës së përgjithshme, atëherë shoqëria është me të vërtetë e ndarë në dy kampe "dhe vetëm në dy", njëlloj si në një fushë beteje. Ideja mitike e grevës së përgjithshme e mban gjithmonë gjallë atë ndjenjë të zjarrtë revolte që duhet të ketë punëtori kundër sundimit kapitalist. "Në sajë të kësaj ideje socializmi mbetet gjithmonë i ri,

tentativat e bëra për të realizuar paqen sociale duken fëminore, dezertimet e shokëve që borgjezohen, jo vetëm nuk i shkuraçojnë masat, por i nxisin më tepër drejt revoltës; me një fjalë ndarja në dy grupime nuk rrezikon të zhduket asnjëherë". Tek *Kapitali* Marksi e pikturon klasën punëtore nën peshën e një regjimi ku "rritet varfëria, shtypja, skllavëria, poshtërimi e shfrytëzimi" dhe të organizuar në një rezistencë në rritje kundër këtij regjimi, derisa të shembë të gjithë strukturën sociale. Këtë konstatim e kundërshtuan duke thënë se nëse ai ishte i vërtetë në kohën e *Manifestit*, nuk ishte më i tillë në kohën e *Kapitalit* (1871). Por kundërshtimi bie nëse këtë pasazh të *Kapitalit*-t e interpretojmë në terma të mitit: në vend që të merremi "me konstatime materiale, të drejtpërdrejta dhe të përcaktuara në kohë", le të merremi me të tërën që është krejtësisht e qartë: "Marksi synon të na bëjë të kuptojmë se gjithë përgatitja e proletariatit varet vetëm nga organizimi i një rezistence këmbëngulëse dhe plot afsh kundër rendit ekzistues të gjërave". Me një fjalë nuk ka rrugë tjetër veç sindikalizmit revolucionar. Nuk duhen pranuar "bishtrat" djallëzorë të socializmit të llojit alla Zhores. Këto bishtra bien në kundërshtim "me teorinë marksiste si dhe me konceptin e grevës së përgjithshme". E kështu me radhë.

Ja pra se si më në fund, Marksi u shpëtua, i përligjur nga Bergsoni, nga mitet, nga gjithë aparati intelektual kompleks i *shkollës së re*.

Nuk ka provë më të mirë për të vërtetuar gjenialitetin e Marksit, sesa ajo përputhje e shkëlqyer që ekziston midis pikëpamjeve të tij dhe doktrinës, të cilën po ngre sot sindikalizmi revolucionar, ngadalë e me mundim, duke qëndruar gjithmonë në terrenin praktik të grevave.

* * *

Tekefundit, vetëm dhuna, e ndriçuar prej idesë-mit të grevës së përgjithshme, është e aftë që të ngjallë moralin e ri të nevojshëm, *moralin e prodhuesve*.

Soreli kujton se si, pesëdhjetë vjet më parë, Prudoni thoshte se popullit duhet t'i jepet një moral në përputhje me nevojat e reja

dhe shkruante këtë frazë të frikshme: "Franca ka humbur zakonet e saj." Sipas Sorelit, Prudoni kishte të drejtë kur sinjalizonte për këtë nevojë, por ai nuk e shihte se sa e vështirë ishte të krijoje një moral krejtësisht të shkëputur nga çdo besim fetar. Një moral abstrakt, si ai i pedagogëve të mëdhenj laikë të Republikës III, i Ferdinand Buisson-ëve dhe i Paul Bert-ëve, nuk mund të ishte i dobishëm: "Më kujtohet që, para shumë kohësh, kam lexuar në një manual të Paul Bert-it se parimi themelor i moralit bazohet tek mësimet e Zoroastri-t dhe tek Kushtetuta e vitit III. Më duket se kjo nuk përbën ndonjë arsye serioze që mund të shërbejë si shtysë për ndonjë njeri." Sigurisht, në këtë rast marksistët kishin të drejtë të talleshin me një "drejtësi imagjinare të dalë nga përfytyrime utopistësh", me një "kalë gërdallë, të stisur prej shekujsh nga gjithë rinovuesit e botës" siç thoshte Roza Luksemburg. Ata kishin të drejtë kur thonin se një moral nuk krijohet "me predikime të dhembshura, me manipulime ideologjike, apo me gjeste të bukura." Megjithatë thotë Soreli, zakonet duhen bërë më të përsosura.

Përparimi moral i proletariatit është po aq i nevojshëm sa ç'është përparimi material në fushën e veglave të punës, përparim që i shërben industrisë së sotme për t'u ngritur në nivele gjithnjë e më të larta... Nëse bota e sotme *nuk gjen ndonjë bazë ku të mbështesë krijimin e një morali të ri*, ç'do të ndodhë me të? Sigurisht, nëse i ka humbur përgjithmonë zakonet e saj, atëherë nuk kanë për ta shpëtuar dot rënkimet e një borgjezie qaramane.

Fatmirësisht një bazë e tillë ekziston. Bota e sotme zotëron një forcë të madhe edukuese për të përgatitur të ardhmen. Kjo forcë është sindikalizmi revolucionar. Tek ky sindikalizëm ndërthuret *morali i punës* me entuziazmin që çliron miti i grevës së përgjithshme.

Prodhuesi i lirë që zhvillon individualizmin e tij pasionant në një uzinë moderne i bindet instinktivisht një morali pune. Ky është morali i një pune që synon prodhime gjithnjë e më cilësore e në sasi më të madhe. Kjo përpjekje drejt më të mirës, që shoqërohet nga një merak gjithnjë e më i madh për sa më shumë "saktësi" dhe ndershmëri në kryerjen e punës, është një përpjekje pa interes. Ajo i ngjan përpjekjes

së ushtarit që lufton për liri, për këtë epope të përjetshme. Ajo kryhet pa ndonjë shpërblim. Mirëpo në çdo përpjekje, çinteresi është virtyti i fshehtë që siguron përparimin e vazhdueshëm.

Nga ana tjetër, pa një nënshtresë entuziazmi, të aftë "që të mposhtë të gjitha pengesat që nxjerrin rutina, paragjykimet dhe nevoja për ta gëzuar jetën sa më parë", nuk ka një moral të efektshëm, por veç një përmbledhje porosish të thata. Megjithatë është e sigurtë se kjo forcë e nëndheshme e sovrane entuziazmi nuk do të mund të gjendet duke imituar të shkuarën, duke iu drejtuar fantazmave të institucioneve "idilike, të krishtera e borgjeze", këtyre pasqyrimeve të "strukturave sociale të shkatërruara", këtyre pasqyrimeve të "ekonomive të prodhimit" me të cilat ekonomia që po evoluon do të jetë gjithnjë e më tepër në kontradiktë. Që këtej del një përfundim: sot ka vetëm një forcë që mund të prodhojë këtë entuziazëm, pa ndihmën e të cilit nuk mund të ketë moral. Kjo forcë është rrjedhojë e propagandës që bëhet në favor të grevës së përgjithshme.

Pra, kemi të drejtë të mbrojmë idenë se bota e sotme ka një forcë lëvizëse të shkallës së parë, e cila *mund* të sigurojë moralin e punëtorëve... Nga shkatërrimi i përgjithshëm i institucioneve dhe i zakoneve mbetet megjithatë diçka e fuqishme, e re dhe e paprekur, që përbën shpirtin e proletariatit. Këtë "diçka" nuk do ta marrë me vete rënia e përgjithshme e vlerave morale, nëse punëtorët do të kenë energjinë e nevojshme për t'i prerë rrugën borgjezëve që synojnë t'i korruptojnë, duke iu përgjigjur propozimeve të tyre me ashpërsi, por në të njëjtën kohë edhe me zgjuarsi.

* * *

Pritja që i bëhet botimit të veprës është dyfish paradoksale. Për të majtët kjo është një vepër dështake; ndërkaq janë të djathtët, madje ekstremistët e djathtë morasianë, ata që para vitit 1914 ndihmojnë në "përhapjen" e kësaj vepre.

Sigurisht, ata që më sipër i quajtmë njerëz seriozë të socializmit, të tillë si tenorët e partisë socialiste në Parlament apo si Zhoresi, që janë njerëz me pushtet e të nderuar, nuk mund të bëjnë gjë tjetër veçse të

ngrenë supet dhe të tallen me këtë libër qesëndisës ndaj tyre. Mirëpo fatmirësisht apo fatkeqësisht, militantët e sindikalizmit revolucionar, punëtorët e vërtetë, nuk reagojnë mirë para këtyre *Shënimeve* ose nuk i përfillin. Sipas dëshmive të sigurta, në mes tyre ka gjithë-gjithë nja gjashtë lexues, sepse jo pak ide të doktrinës soreliane bien ndesh me aspiratat më të zjarrta të mjedisëve militantë ku vlon anarkizmi çlirimtar. Mbase është e kotë t'u predikosh "punën e mirë" atyre që mburrin sabotimet, apo si "një prift i vërtetë" t'u predikosh moralin tradicional për jetën private atyre që propagandojnë haptazi lirinë seksuale, proceset neomaltuziane dhe "grevën e barqeve"; apo t'u predikosh kulturën e heroizmit nëpërmjet grevës së përgjithshme atyre që, para së gjithash, presin nga grevat përmirësimin e kushteve të tyre të jetesës, rezultate "lëndore, të prekshme". Siç shkruhet në librin *Jeta punëtore*, ndikimi i Sorelit mbi sindikalizmin punëtor në Francë është "zero"; ky ndikim është më i madh në Itali, ku Soreli lexohet shumë më tepër.

Ndërkaq, për mjediset e *Aksionit francez* të cilat gjithmonë kanë synim për të bërë për vete intelektualë të njohur, libri i Sorelit, që ngrihet me ashpërsi kundër filozofisë dhe realitetit praktik të demokracisë, përbën një sukses. Një nxënës i Sorelit, G. Valois, hyn në 1906 në *Aksionin francez* (por e braktisi më vonë plot zhurmë). Ai provon t'i sjellë baza punëtore të sigurta monarkisë së ëndërruar, të cilat i mungojnë *Anketës*. G. Valois është i përshtatshëm për ta bërë këtë lidhje. Në fakt, rreth vitit 1910, disa shenja të lënë të kuptosh se ka një afrim të ndjeshëm midis kundërdemokratëve të së djathtës dhe kundërdemokratëve të së majtës (Sorel, Berth). Një nga këto shenja është botimi i dy revistave: *Pavarësia*, themeluar nga Sorel dhe Variot, dhe *Fletoret e rrethit Prudon*. Është koha kur Soreli i thotë në mirëbesim Variot-së, se për nga, përmasat e tij doktrimore, Moras është për monarkinë ashtu si Marks për socializmin. "shtë koha kur Paul Bourget do të luajë pjesën *Barrikada* që në kuptimin borgjez të fjalës është një vënie në skenë tendecioze e *Shënimeve të dhunës* të Sorelit. Sorelin e miklojnë duke e quajtur shkrimtar të shquar, por "irriqi", siç e quan Barrès, nuk i nxjerr gjambat e tij. Në këtë etapë të tretë të jetës, i zhgënjyer nga militantët e proletariatit që kishin qenë dashuria e tij e parë e më vonë do të jenë edhe dashuria e tij e fundit, Soreli ëndërron turbull se borgjezia, nën kamxhikimin e dyfishtë morasian dhe neomarksist, do të heqë dorë nga "poshtërsia" e saj

e njohur, do të bëhet prapë zonjë e vetes dhe do ta rigjejë afshin e vjetër luftarak të "kapitenëve të industrisë". *Imperializmi i ri* (sipas shprehjes së P. Lasserre në një libër kushtuar Sorelit e të botuar më 1928), d.m.th. vullneti i klasës punëtore për t'u bërë e fuqishme, do të sjellë si reagim rikthimin e vullnetit të hershëm të borgjezisë, *imperializmin* e saj të vjetër.

Por do të jetë gabim të themi se pas kësaj goditje dialektike Soreli beson si të mundshme dhe uron fitoren e borgjezisë. E vërteta është se në këtë afrim kalimtar midis morasianëve dhe sorelianëve ka mjaft gjëra të rreme dhe me dy kuptime. Të paktën, kjo lidhje e çuditshme dhe jetëshkurtër e një sindikalizmi revolucionar, i tëri intelektual, dhe e një neomonarkizmi jo më pak intelektual, bën që *Shënimet* të mos kalojnë pa u vënë re.

Viti 1914. Lufta e Parë Botërore sapo ka nisur. Soreli këmbëngul që "të mbetet një shërbëtor i çiltër i proletariatit" ashtu si dikur Prudoni. Në këtë etapë të re të jetës së tij R. Johannet na e përshekruan përsëri të vetmuar dhe "përsëri të lodhur". Atij i duket një hipokrizi me brirë kjo luftë që zhvillonin Aleatët në emër të parimeve të demokracisë, të cilat ai i urrente.

Maj 1917: në Rusi përmbysen carizmi dhe ngadhnjen Lenini dhe diktatura e proletariatit. 1919-1922: vijnë paslufta me ngërçet e saj, koalicioni i aleatëve kundër bolshevizmit, shfaqja e fashistëve në Itali të udhëhequr nga Musolini, një ish socialist që Soreli e ka njohur para lufte; në fund vdekja e Sorelit në gusht 1922. *Dhuna*, jo vetëm ajo ideologjike por edhe fizike, dhuna deri në egërsi, së bashku me *veprimin direkt*, janë tashmë në rend të ditës. Kundërparlamentarizmi është bërë i modës. Por në modë është gjithashtu edhe çështja proletare, e ndriçuar prej dritës së kuqe të Revolucionit rus. Ka ardhur koha për një zbulim retrospektiv, për të nxjerrë nga pluhuri i harresës Sorelin, këtë profet të kohëve të reja. Këtë Sokrat modern të përzier me pak Diogjen, që zgjon shpirtrat dhe kërkon në mos një Njeri a një Hero, të paktën një Klasë heroike. Dhe plaku babaxhan me çehre të çelur si të një fëmije, "xha Soreli" ynë, do të bëhet subjekt letrar i parapëlqyer: tek figura e tij do të përsëndesin "njëherësh", babain e Leninit dhe të Musolinit.

Një "afëri e drejtpërdrejtë" me Musolinin është e pakundërshtueshme, saktëson G. Pirou. Por nuk mund të thuhet

e njëjta gjë për Leninin: sigurisht ka pasur ngjajshmëri mendimesh (diktatura e proletariatit, ekzaltimi i "punëtorëve, i prodhuesve", urrejtja ndaj demokracisë borgjeze), por gjithsesi nuk bëhet fjalë për afëri. Musolini e shpallte botërisht lidhjen e tij me Sorelin: "Unë i detyrohem shumë Sorelit." "Për mua dhuna është e moralshme..., më e moralshme se kompromiset dhe marrëveshjet". "Fashizmi do të jetë sorelian". Përgjithësisht mendohet se nëse Soreli do të kishte jetuar gjatë, do t'i jepte bekimin e tij fashizmit ngadhënjimtar, ashtu siç ia pati dhënë bolshevizmit ngadhënjimtar. Por nuk mund të flasim me siguri. Asgjë nuk na duket më larg Sorelit të *Shënimeve* se "StatolatRIA" fashiste!

Përsa i përket Leninit, Soreli pati rastin që të mos e pranojë atësinë mikluese apo të frikshme që disa njerëz i caktonin. Tek shtojca *Për Leninin* që përfshihet në botimin e katërt të *Shënimeve*, të dalë në shtator 1919, lexojmë: "Nuk kam asnjë arsye të supozoj se Lenini ka marrë idetë e tij nga librat e mi". Nëse kjo do të ishte e vërtetë, vazhdon Soreli, do të isha shumë krenar! Ai e quan Leninin si "teoricienin më të madh që ka njohur socializmi qysh prej Karl Marksit dhe një burrë Shteti, gjenialiteti i të cilit ngjan me atë të Pjetrit të Madh". Më pas i mallkon me gjithë zemër "demokracitë plutokratike" d.m.th. Aleatët, që po e vinin Rusinë "në provën e urisë". "Unë s'jam gjë tjetër veçse një plakush, jeta e të cilit është në dorën e aksidenteve më të vogla. Por, do të doja që para se të zbrisja në varr, të shihja si poshtëroheshin këto demokraci borgjeze fodulle, që sot ngadhënjnë në mënyrë kaq cinikel!".

Kjo të ketë qenë kjo fjala e fundit e Sorelit? Apo ndoshta nuk ia ka thënë askujt fjalën e fundit të ëndrrave të tij, "duke e lënë që veprimi të zbulonte kuptimin e fshehtë të doktrinës së vet"? Përsa i takon fjalës së fundit të Leninit, a duhet t'i besojmë këtij cilësimi të nxjerrë nga *Materializmi dhe empiriokriticizmi* (botuar më 1909): "G. Sorel, me mendime të ngatërruara"? Është e qartë se për Leninin, pretendimi sorelian për të bërë sintezën, pak a shumë hegeliane, të marksizmit dhe të prudonizmit, një pretendim aspak i ngatërruar, nuk mund të dilte veçse nga një tru i tillë që mendonte veç "absurditete" dhe ngatërresa!

KAPITULLI I KATËRT

"SHTETI DHE REVOLUCIONI"

LENIN

1917

Të gjithë revolucionarët njëri pas tjetrit shpallin se revolucionet e shkuara në fund të fundit nuk kanë bërë gjë tjetër veçse kanë mashtruar popullin dhe se vetëm revolucioni që ata kanë ndërmend të bëjnë do të jetë revolucioni i vërtetë."

Vilfredo Pareto

Siç e pamë në shkrimin për Sorelin, rreth vitit 1900 marksizmi është në krizë. Grupime të ndryshme grinden për shkak të doktrinës. Në vetë gjirin e Internacionales së Dytë ndeshen evolucionistët, reformistët ose "oportunistët", me revolucionarët. Teza e përdorimit të mjeteve të ligjshme, duke e sinkronizuar me ritmin e evolucionit të pashmangshëm të shoqërisë, ndeshet me tezën e marrjes së pushtetit me dhunë. Më 1848, tek *Manifesti*, Marksi dhe Engelsi kishin predikuar revolucionin e hapur. Por qysh atëherë, nën dritën

e ngjarjeve të reja, me shfaqjen e një faktori të ri e shumë të rëndësishëm siç ishte votimi i përgjithshëm, a nuk mund të ndryshonin ata mendim? Dishepujt e tyre, apo ata që u dukej vetja se ishin të tillë, shahen e grinden me njëri-tjetrin për tekstet e shenjta. Evolucionistët pretendojnë se nxjerrin argumentet e tyre nga një frazë e Engelsit në parathënien e vitit 1895, me rastin e ribotimit të librit të Marksit *Lufta e klasave në Francë*:

Ne "revolucionarët", "përmbysësit", ne përparojmë shumë më mirë me ndihmën e mjeteve legale sesa me ndihmën e mjeteve ilegale ose me ndihmën e përmbysjes. Partitë që e quajnë veten parti të rendit, gjejnë varrin e vet në gjendje legale të krijuara nga ato vetë..., kurse neve në kushtet e këtij legaliteti, na zhvillohen muskujt e na skuqen faqet dhe lulëzojmë, si jeta e amshuar.

Përkrahësit e revolucionit me dhunë mundohen të tregojnë se kjo frazë e shkëputur nga konteksti, nuk provon asgjë. Faktet tregojnë të kundërtën: kundërshtarët e tyre fitojnë terren çdo ditë, duke përfituar prej socializmit parlamentar, kurse ata që "të paepur si shkëmbi" kanë zgjedhur rrugën më të vështirë, po shndërrohen gjithnjë e më tepër, midis viteve 1900 e 1914, në një pakicë të izoluar të ekstremit të majtë.

Në këtë kohë shpërthen Lufta e Parë Botërore, e cila i kristalizon divergjencat në mënyrë dramatike. Kjo Luftë është një mynxyrë për Internacionalen. Në të gjitha vendet ndërluftuese, pjesa më e madhe e partive socialiste merr anën e mbrojtjes së atdheut. Përpara kësaj gjendjeje kautskizmi i përmbahet së njëjtës politikë të kujdesshme centriste (kjo është një rrymë që mban emrin e gjermanit Kautski, i cili para Luftë përfaqësonte marksizmin ortodoks dhe e dënonte oportunizmin si doktrinë, por pa u shkëputur prej tij). Ai shpreh rezerva lidhur me votimin e kredive për Luftën dhe qëndron mënjanë. Kjo është politika e Pons Pilatit, e një hipokriti, e një bashkëfajtori me "social-shovinistët" dhe "social-tradhtarët", thonë revolucionarët e indinjuar!

Më 1 nëntor 1914, organi qendror i partisë marksiste ruse më të përparuar (apo i partisë bolshevike) që dilte në Gjenevë me titullin *Social-Demokraci*, boton një artikull virulent. Artikulli përshkruan

gjendjen e partive të ndryshme marksiste në Perëndim dhe në Rusi, duke shpërthyer më pas me furi:

Falimentimi i Internacionales është më se i qartë... Ky është pikërisht falimentimi i oportunizmit, këtij të burgosuri të borgjezisë... Çështja e atdheut... nuk mund të shtrohet duke mos përfillur karakterin konkret të luftës së sotme. Kjo është një luftë imperialiste, d.m.th. e epokës së apogjeut të kapitalizmit, e epokës së fundit të kapitalizmit... Mirëpo, për këtë epokë të fundit... Karl Marksi thotë qartë: punëtorët nuk kanë atdhe... Socializmi nuk mund të fitojë në kuadrin e vjetër të atdheut... Borgjezia i mashtron popujt duke hedhur mbi kusarinë imperialiste vellon e ideologjisë së vjetër të luftës kombëtare. Proletariati e demaskon këtë gënjeshtëri, duke shpallur *shndërrimin e luftës imperialiste në luftë civile*... Le të ngremë flamurin e luftës civile... Internacionajla e Dytë ka vdekur, e mposhtur prej oportunizmit. Poshtë oportunizmi dhe rroftë Internacionajla e spastruar..., Internacionajla e Tretë.

Autori quhet Vladimir Iliç Ulianov, Lenin. Në rreshtat që sapo lexuam, shfaqet mënyra dhe stili i tij i veçantë i të shkruarit dhe shprehet thelbi i "*tezave të tij të luftës*".

* * *

"Ky paska qenë fati im. Luftë pas lufte kundër budallallëqeve dhe poshtërsive politike, kundër oportunizmit, etj. Kështu qysh prej vitit 1893," Lenini i shkruan këto rreshta më 1916. Qysh prej 1893... d.m.th. qysh prej moshës njëzetetrevjeçare kur ai, si të thuash, ishte martuar me marksizmin.

Të krijojë në Rusinë autokratike një parti marksiste, pararojë të klasës punëtore, ta pajisë atë me një program të përpiktë dhe një taktikë efikase, të eliminojë pa mëshirë çdo "shmangie" nga marksizmi "autentik", kjo është nga fillimi gjer në fund detyra që i vë vetës Lenini. Si një drejtues i palodhur e me këmbëngulje, ai e

vë trenin marksist në rrugën e duhur, d.m.th. në rrugën e Leninit. Nuk ka pasur ndonjëherë njeri tjetër të veprimit, me intransigjencë doktrimore më totale, as më të sigurt në vetvete se kishte të drejtë dhe "se vetëm ai kishte të drejtë". Vetëm kështu, duke mos përfillur humbjet e pashmangshme, mund të fitohen revolucionet e mëdha.

Në përputhje me frymën e brendshme të marksizmit¹, për të, teoria dhe veprimi nuk ndahen. "Nuk ka veprim revolucionar pa teori revolucionare". Teoria lejon veprimin, por veprimi nga ana e tij e çon përpara teorinë duke e shndërruar atë. Teoria nuk duhet të mbetet asnjëherë pas jetës. Lenini i pëlqen të citojë thënien e Gëtes, të vënë në gojën e Mefistofelit: "Teoria, o mik është e hirtë, por druri i jetës është gjithmonë i gjelbër". Teoria e Marksit (dhe e Engelsit që s'ndahet prej tij) nuk është diçka e mbaruar, e pandryshueshme; këtë s'mund ta pranojë vetë materializmi dialektik. Marksi vetëm sa kishte vendosur "gurët e themelit" të shkencës së shoqërisë dhe kjo ishte një punë shumë e madhe dhe gjeniale. I takon marksistëve që ta zhvillojnë atë në të gjitha drejtimet, duke pasur parasysh kushtet e kohës dhe të vendit ku jetojnë, por gjithmonë duke u mbështetur tek të dhënat themelore të zbuluara nga mësuesi. Por, gjatë punës së nevojshme për përshtatjen dialektike me kushtet e reja, duhet ruajtur medoemos "pastërtia" e parimeve themelore. Deri në fund të jetës së tij Lenini është "i pasionuar pas Marksit dhe Engelsit" dhe nuk "mund të durojë as qortimin më të vogël ndaj tyre". Ai shpesh thotë: "Ah! Ata ishin vërtetë burra të mëdhenj! Duhet të jemi nxënësit e tyre dhe të mos shmangemi nga teoria e tyre".

Prandaj Lenini, plot sarkazëm dhe i armatosur me një logjikë të pamposhtur, ngrihet kundër të gjithë atyre që sipas tij i shmangen kësaj teorie. Ai asnjëherë nuk mendon të ndërtojë një vepër intelektuale më vete, ashtu si Plehanovi, ky teoricien i mbaruar i marksizmit rus. Lenini teoricien dhe Lenini militant bashkohen në një njeri të vetëm. Ai merret me gjërat më të ngutshme dhe vërsulet me furi sapo dallon se diku po e sulmojnë marksizmin "autentik". Pena e tij e shkathët, fjala e tij e rreptë dhe e prerë, e shqetëson dhe dërrmon fajtorin. Të pengojë Internacionalen e Dytë që e çorienton

1) Krahaso "praxis" marksist filozofinë e veprimit tek A. Piettre, Marksi dhe marksizmi, kap.III dhe tekstet në aneksin V.

marksizmin me anë të oportunitizmit dhe të ringjallë parimet marksiste "të harruara" qëllimisht, ky është thelbi i përpjekjes së tij doktrimore. Dhe nëse qëllon të shkruajë një studim voluminoz filozofik si *Materializmi dhe empiriokriticizmi* këtë e bën sepse "merr përsipër të gjejë arsyet që i detyrojnë njerëzit të flasin përçart, duke servitur si marksiste diçka që është jashtëzakonisht e hallakatur, e ngatërruar dhe reaksionare".

Kur shpërthen Lufta e Parë Botërore, dy fraksionet e partisë socialdemokrate ruse që ishte themeluar më 1898, fraksioni *menshevik* dhe ai *bolshevik*, ndahen përfundimisht nga njëri-tjetri. Kjo çarje kishte nisur qysh me kongresin e mbajtur më 1903 në Belgjikë e në Londër, kongres që kishte trajtuar çështje të organizimit të partisë, ku Lenini me përkrahësit e tij, partizanë të një disipline të rreptë, kishin pasur shumicën dhe prej këtej morën emrin *bolshevikë* (nga rusishtja *bolshinstvo* – shumicë) kurse kundërshtarët e tyre u quajtën *menshevikë* (nga rusishtja *menshistvo* – pakicë). Kështu ky emërtim, që më vonë do të bëhej aq i famshëm, e mori zanafillën prej "një fakti të thjeshtë rastësor". Midis viteve 1903 e 1912 ndarja thellohet më tej. Më 1912, në konferencën e Pragës, bolshevikët arrijnë të përzënë menshevikët prej Partisë Social-Demokrate ruse. Konferenca formon një komitet të ri qendror të sunduar prej Leninit (në komitet bën pjesë edhe Stalini që ndodhet i internuar në Siberi). Në atë kohë themelohet edhe një gazetë e përditshme me titullin "*Pravda*" ose "*E vërteta*". E fortë dhe me radhë të ngjeshura (pas këtij spastrimi të madh), partia mund të përballojë provën e frikshme të Luftës së 1914.

Luftë *imperialiste*: kështu e quan Lenini Luftën e Parë Botërore në artikullin e njohur të gazetës *Social-Demokrati* më 1 nëntor 1914. Epiteti "imperialist" këtu ka një kuptim të veçantë leninist. Një nga veprat më të shquara të Leninit, (që ai do ta shkruante në Zyrih në pranverë të vitit 1916) titullohet: *Imperializmi, stadi më i lartë i kapitalizmit*. Sipas autorit, kapitalizmi i kohës së Marksit që lulëzonte e "përparonte" u shndërrua në imperializëm, duke zëvendësuar konkurrencën e lirë me monopolet. Në fakt monopoli (kartelet, trustet, bankat e mëdha) bën që grupimet monopoliste pas tregut të brendshëm të pushtojnë edhe tregjet e jashtme. Në përputhje me mësimin marksist mbi paralelizmin midis ekonomisë dhe politikës,

ndarja e botës midis fuqive të mëdha (kolonitë, sferat e influencës) vjen si rrjedhojë e ndarjes së botës midis grupeve monopoliste. Kështu imperializmi lind nga gjiri i kapitalizmit. Por monopoli sjell në mënyrë të pashmangshme një prirje për amulli dhe për "kalbëzim"; ai i acaron të gjitha kontradiktat e kapitalizmit. Në këtë kuptim ai përfaqëson kalimin nga regjimi kapitalist parazitar, i kalbur e në agoni, drejt një rendi ekonomik e shoqëror të lartë; ai është "stadi më i lartë i kapitalizmit" dhe "vigjilja e revolucionit socialist".

Lufta e 1914 është një luftë "imperialiste" d.m.th. "një luftë për pushtime, për plaçkitje, një luftë kusarësh, luftë për ndarjen e botës, për shpërndarjen dhe rishpërndarjen e kolonive, të zonave të influencës, të kapitalit financiar, etj." Pra social-shovinizmi, "socializëm me fjalë, por shovinizëm me vepra" i Internacionales së Dytë, nuk është gjë tjetër veçse një tradhti e ndyrë prej borgjezësh". Misioni i partive pararojë të klasës punëtore dhe të revolucionit proletar, të tilla si Partia Bolshevike, është që ta shndërrojnë këtë luftë imperialiste të kombeve në luftë civile sipas shembullit të Komunës së Parisit. Kjo do të jetë vepra e Internacionales së spastruar, e Internacionales III "komuniste" që do të vijë më pas (komunist – kjo ishte një kryefjalë e marksizmit autentik, tashmë e harruar, por të cilën Lenini e ringjall).

Dihet se ato ç'ka shkruan në muajt e parë të luftës, Lenini do t'i realizojë më vonë. Sado i rëndësishëm të ketë qenë roli i luajtur prej krerëve të tjerë bolshevikë, askush s'mund ta mohojë se Lenini luajti rolin kryesor e vendimtar në fitoren përfundimtare të bolshevizmit në Rusi.

Më 16 prill 1917, pas një mërgimi të gjatë në Zvicër, Lenini kthehet në Rusi. Menjëherë, me të famshmet *Tezat e prillit*, ai dikton rrugën që duhet ndjekur. Një rrugë aq revolucionare, saqë pjesa më e madhe e Partisë Bolshevike frikësohet. Lenini ndodhet "më majtas se vetë e majta". "Kjo është një kllapi". Lenini mendon se revolucioni demokratiko-parlamentar apo borgjez (ai i Qeverisë së Përkohëshme të Miljukovit e të Kerenskit) ka mbaruar dhe se ai duhet shndërruar menjëherë në revolucion socialist, proletar. Por ndërkaq, ka kaluar vetëm pak më tepër se një muaj prej përmbysjes së carizmit.

Lenini i bën ballë kësaj sipas mënyrës së tij sarkastike. Ai shkruan tek *Pravda*: "Natyrisht është shumë më e lehtë të bërtasësh,

je shash, të ulërish sesa të provosh të tregosh, të shpjegosh dhe të sjellësh në mendje se si kanë gjykuar Marksi dhe Engelsi... lidhur me Komunën e Parisit dhe me llojin e Shtetit që i duhet proletariatit". Lenini e mbështet argumentin e tij mbi faktin se pushteti embrionar, por edhe në rritje i *Sovjetëve*, d.m.th. i komiteteve revolucionare të deputetëve punëtorë e fshatarë, "i ngjan pushtetit të Komunës së Parisit, të vitit 1871". Të gjithë ata që i kundërshtonin Tezat e prillit, ai i qorton se nuk donin "të mendonin e të kuptonin se ç'janë sovjetët", se nuk donin ta shihnin këtë të vërtetë të qartë se përderisa ekzistojnë *Sovjetët*, përderisa ato janë në pushtet, në Rusi ekziston "një Shtet i llojit të Komunës së Parisit".

Çfarë ishte Komuna e Parisit; ç'mendonin Marksi dhe Engelsi për të; ç'lloj Shteti i duhej proletariatit; cila është doktrina e marksizmit radikal, d.m.th. revolucionar, d.m.th. "autentik", lidhur me Shtetin, - këto çështje do t'i zhvillojë e sqarojë Lenini tek vepra *Shteti dhe revolucioni*, që e shkruan disa muaj pas *Tezave të prillit*.

* * *

Në një fletore me kapak blu, që i vë titullin "Marksizmi dhe Shteti", Lenini grumbullon gjithçka kishin shkruar Marksi dhe Engelsi mbi Shtetin. Kjo fletore i shërben për të shkruar veprën *Shteti dhe revolucioni*, më gusht-shtator 1917, gjatë kohës kur është i detyruar të tërhiqet në Finlandë. Autori e vlerëson shumë këtë fletore, njëlloj si dhe vetë dorëshkrimin e veprës. Madje ka marrë masa që nëse do të arrestohet nga qeveria e Kerenskit, këto shënime të mund të bien në dorë të Partisë. Pasi e ringjall doktrinën e Marksit e të Engelsit mbi Shtetin, doktrinë që është harruar apo shfytëruar prej oportunitizmit; pasi e gozhdon pas murit Kautskin, "fajtorin kryesor të këtyre shformimeve", të këtij "zhvlerësimi të marksizmit" –, në një kapitull të shtatë dhe të fundit, vepra duhet të studiojë mësimet e nxjerra nga përvoja e revolucioneve ruse të 1905-ës e sidomos të shkurtit të vitit 1917. Lenini e harton planin e këtij kapitulli të fundit, por kriza politike vendimtare që shpie në Revolucionin e Tetorit 1917, nuk do t'i lërë kohë që të shkruajë qoftë edhe një rresht të vetëm. Por më mirë që ndodhi kështu, thotë Lenini; sepse është "më e këndshme dhe më e dobishme të bësh një revolucion sesa të shkruash për të".

Në parathënien e botimit të parë, të dalë në gusht 1917, autori shpjegon se si lufta imperialiste "e bën gjithnjë e më të tmerrshme shtypjen e masave punonjëse nga ana e Shtetit, i cili po bashkohet gjithnjë e më shumë me grupimet e gjithëfuqishme të kapitalistëve"; kështu revolucioni proletar ndërkombëtar po rritet dhe çështja e qëndrimit të tij kundrejt Shtetit merr jo vetëm një rëndësi politiko-praktike, por edhe një rëndësi shumë aktuale "pasi këtu është fjala që t'u shpjegohet masave se ç'duhet të bëjnë në një të ardhme të afërt për çlirimin e tyre nga zgjedha e kapitalit".

Le të lexojmë edhe një herë ç'thotë *Manifesti komunist* për Shtetin. Në fakt ai flet pak për të. Ai pohon se Shteti, pushteti politik, është pushteti i organizuar i një klase për të shtypur një klasë tjetër. Aktualisht kjo klasë shtypëse dhe shfrytëzuese është borgjezia. Por proletariati do të përmbysë borgjezinë nëpërmjet dhunës dhe kjo do të jetë lëvizja e një shumice kundër një pakice, në dobi të shumicës; proletariati do të ngrihet në klasë sunduese e do të vendosë demokracinë, për rrjedhojë Shteti dhe pushteti politik do t'i përkasin atij. Ai do të përfitojë prej kësaj për të zhdukur "në mënyrë despotike" kushtet e vjetra të prodhimit. Por, t'i zhdukësh këto kushte, do të thotë të zhdukësh në të njëjtën kohë edhe kushtet e ekzistencës së antagonizmit të klasave, të mbështetur mbi përvetësimin privat të mjeteve të prodhimit; të zhdukësh klasat, pra edhe vetë proletariatin si mbajtësin e fundit të pushtetit politik, si Shtet. Pra *diktatura e proletariatit* (shprehje që Marks do ta përdorë vetëm në vitin 1852) nga ana e saj do të jetë vetëm një etapë, një *periudhë kalimtare* drejt këtij qëllimi përfundimtar: shoqërisë pa klasa dhe pa Shtet. Në përfundim të këtij procesi dialektik, Shteti i vjetër borgjez, që përkohësisht është bërë Shtet proletar, do të zhduket për t'i lënë vendin një *shoqate* "ku zhvillimi i lirë i secilit është kusht i zhvillimit të lirë të të gjithëve".

Në shtjellimin e çështjes së Shtetit Marks do të thotë se Engelsi nuk u mjaftuan me atë çka paraqitën tek *Manifesti*, por e thelluan më tej këtë çështje në veprat e tjera. Ata e kishin përdorur analizën marksiste, e cila nuk është një dogmë por një "udhëheqje për veprim", për ngjarjet e kohës së tyre si: Revolucionin e 1848 dhe grushtin e Shtetit të dhjetorit 1851, Komunën e Parisit, ngritjen e Internacionales së Dytë, me seksionin e fuqishëm gjerman. Lenini mbështetet pikërisht tek

këto vepra të tjera të Marksit dhe Engelsit, nga të cilat merr citate të shumta për veprën e tij dhe e mbingarkon atë. Këto citime i duken të domosdoshme, për t'i shpjeguar lexuesit se sa shumë e kanë harruar dhe falsifikuar oportunistët, marksizmin.

Duhet të citojmë medoemos të gjitha pjesët, ose të paktën të gjitha pjesët vendimtare të veprave të Marksit dhe të Engelsit në lidhje me çështjen e Shtetit me qëllim që lexuesi të formojë një ide të tijën për pikëpamjet e themeluesve të socializmit shkencor dhe për zhvillimin e këtyre pikëpamjeve në tërësinë e tyre, që të mund të provohet me dokumente dhe të tregohet në mënyrë konkrete shtrembërimi i këtyre pikëpamjeve nga "kautskizmi" që sundon sot.

E vërteta është, se që të nxirrej nga këto pasazhe të shpërndara nëpër veprat e Marksit dhe Engelsit një doktrinë e ndërtuar mirë, e aftë që të shërbejë si udhëheqje për veprimin aktual revolucionar, duhej forca e një mendje të kthjellët si ajo e Leninit.

Le të shohim sesi merr formë kjo doktrinë tek *Shteti dhe revolucioni*, te kjo vepër luftarake dhe e rëndë.

* * *

Ç'është Shteti, aparati i Shtetit, makina e Shtetit?

Shteti nuk ka ekzistuar "në të gjitha kohërat" (Engels) dhe ai nuk qëndron përmbi shoqërinë dhe jashtë shoqërisë si një arbitër i paanshëm. Shteti ka dalë nga shoqëria, ai është produkt i shoqërisë në një etapë të caktuar të zhvillimit të saj ekonomik, etapë gjatë së cilës ndodhi ndarja e shoqërisë në klasa "armiqësore e të papajtueshme" me njëra-tjetrën. Shoqëria primitive apo patriarkale, shoqëria gjinore e fisit dhe e klanit, nuk kishte klasa dhe nuk e njihnte Shtetin. Shteti, sipas Engelsit, është pohimi se shoqëria është e ngatërruar në një kontradiktë të pazgjydhshme me veten e saj, është ndarë në antagonizma të papajtueshëm, nga të cilët nuk është në gjendje të shpëtojë. Por që këta antagonizma, këto klasa me interesa ekonomike të kundërta të mos gllabërojnë njëra-tjetrën dhe shoqërinë në një luftë shterpë, u bë e domosdoshme ekzistenca e një force

e cila në dukje duhej të qëndronte mbi shoqërinë, një forcë që ta zbuste konfliktin, që ta mbante këtë konflikt brenda kufijve të "rendit". Kjo forcë, e dalë nga shoqëria, por që e vë veten mbi shoqërinë, "që bëhet gjithnjë e më e huaj për të", është Shteti. Nëse ai e zbut konfliktin e klasave, këtë e bën duke ligjëruar dhe forcuar sundimin e një klase mbi të tjerat. Ai është organizimi i *posaçëm* i forcës, i dhunës për të shtypur klasat e sunduara dhe të shfrytëzuara. Rendi që ai krijon konsiston në këto çështje: nga njëra anë t'u heqë këtyre klasave mjetet që do t'u lejonin të përmbysnin shtypësit e tyre dhe nga ana tjetër të grumbullojë mjetet për shtypësit që ata të imponojnë dhe të ruajnë vullnetin e tyre të klasës. Ky grumbullim përbën *aparatin e pushtetit shtetëror apo makinën e Shtetit*, "këtë mekanizëm të sundimit të klasës". Shihet qartë, thotë Lenini, sa e gënjeshtërt, sa mikroborgjeze e menshevike është të pretendosh se Shteti i pajton klasat. Përkundrazi, ai është produkt i papajtueshmërisë së antagonizmave sociale.

Por në se konsiston me përpikëri ky aparat apo kjo makinë e Shtetit, ky mjet i *posaçëm* i shtypjes së njërës apo të shumë klasave prej një klase tjetër e për më tepër, i shtypjes së shumicës prej pakicës?

Ushtria e përhershme dhe burokracia që ka në dispozicion burgje dhe institucione të ndryshme shtrënguese, këto janë dy mekanizmat kryesorë të aparatit të Shtetit.

Ushtria e përhershme dhe policia përbëhen nga reparte të veçanta njerëzish të armatosur. Kemi të drejtë të flasim për reparte të veçanta njerëzish të armatosur, sepse pushteti publik që është veçori e çdo Shteti, "nuk përputhet drejtpërdrejtë" me popullsinë e armatosur, me "organizimin e armatosur vetëveprues të saj", organizim që ishte i mundur para ndarjes së shoqërisë në klasa, por që u bë i pamundur qysh prej kësaj ndarje (sepse armatosja vetëvepruese e lirë e popullsisë do të shpinte në një luftë të armatosur midis klasave armike).

Burokracia është tërësia e nëpunësve të shkëputur nga masat e që qëndrojnë mbi shoqërinë duke pasur një gjendje të privilegjuar, të mbrojtur me ligje të *posaçme*. Po t'i besohet Engelsit, atyre "nuk u mjafton më respekti i lirë, i vullnetshëm, që tregohet kundrejt organeve të shoqërisë gjinore edhe sikur ata të mund ta

fitonin këtë respekt". Këtë gjë Lenini e komenton kështu: "Polici më i humbur ka më tepër autoritet se përfaqësuesit e klanit, por edhe kryetari i pushtetit ushtarak të një Shteti të qytetëruar mund ta ketë zili kryetarin e klanit, që gëzonte në shoqëri një respekt jo të fituar me shkop". Shtojmë se për ta mbajtur këtë pushtet publik të *posaçëm* të vendosur mbi shoqërinë dhe të quajtur Shtet, duhen tatime dhe një hua publike. Nëpunësit, nëpërmjet mbledhjes së tatimeve, zotërojnë mjetet e mbajtjes së pushtetit publik dhe për rrjedhojë edhe vetë pushtetin publik.

Marksit, tek *Tetëmbëdhjetë brymeri i Lui Bonapartit*, thoshte lidhur me Francën e vitit 1851:

ky pushtet ekzekutiv me organizimin e tij kolosal burokratik dhe ushtarak, me makinën e tij shtetërore shumë të ndërlikuar dhe artificiale, me ushtrinë e nëpunësve prej një gjysmë milioni krahas ushtrisë së vërtetë prej një gjysmë milioni ushtarësh, ky organizim parazit, i tmerrshëm, i cili përshtjell si një rrjetë trupin e shoqërisë franceze dhe ia mbyll të gjitha porët.

Pas Marksit dhe Engelsit, Lenini këmbëngul që makina e Shtetit është makinë shtypjeje e një klase prej një tjetre (praktikisht e proletariatit prej borgjezisë) *si në republikë demokratike, ashtu edhe në monarki*. Kjo, sepse, "në një republikë demokratike, Shteti mbetet Shtet, d.m.th. se ai ruan tiparin e tij kryesor: të shndërrojë nëpunësit, këta shërbëtorë të shoqërisë, këto organe të saj, në *zotër të saj*". Por duhet pasur kujdes, sepse kjo nuk do të thotë që proletariati duhet të jetë indiferent ndaj formës së shtypjes, "siç predikojnë disa anarkistë". Në të vërtetë, sipas Leninit, të gjitha veprat e Marksit i përshkon ideja se "*republika demokratike është rruga më e shkurtër që shpie në diktaturën e proletariatit*". Republika demokratike përfaqëson një formë "më të gjerë, më të lirë, më të hapur të luftës së klasave dhe të shtypjes së klasave"; ajo i jep procesit historik një vrull të tillë sa që më në fund shfaqet mundësia për të kënaqur interesat thelbësore të masave të shtypura dhe kjo mundësi, siç dihet, "realizohet në mënyrë të pashmangshme dhe vetëm në diktaturën e proletariatit, në udhëheqjen e këtyre masave nga proletariati". Nga e njëjta pikëpamje e revolucionit proletar, forma më e mirë e republikës demokratike

është forma e *centralizuar*, një dhe e pandashme: "republika unike demokratike e centralizuar". Lenini vëren pas Engelsit se centralizmi demokratik nuk duhet marrë në kuptimin burokratik, sepse ai "nuk e përjashton aspak një autonomi administrative vendore".

* * *

Cilat janë detyrat e proletariatit përballë makinës së Shtetit të përkufizuar në këtë mënyrë?

Pikësëpari proletariati duhet ta shtjerë në dorë këtë makinë me anën e revolucionit të dhunshëm "të pashmangshëm". Dhuna, siç thoshte Marksi dhe e përsërit Engelsi¹, është "mamia e çdo shoqërie të vjetër, të mbarsur me një shoqëri të re, është vegla me anën e së cilës lëvizja shoqërore çan rrugën e vet dhe shkatërron format politike të ngurosurra dhe të vdekura". Lenini këmbëngul se:

Nevoja për t'i edukuar në mënyrë sistematike masat me *këtë ide...* të revolucionit me dhunë është baza e gjithë doktrinës së Marksit dhe të Engelsit. Tradhtia e doktrinës së tyre nga ana e rrymave social shoviniste dhe kautskiane, që sundojnë sot, shihet veçanërisht qartë në atë që si njëra ashtu edhe tjetra e kanë harruar këtë propagandë.

Edukimi sistematik që predikon Lenini, konsiston së pari, në formimin e një partie punëtore, pararojë e proletariatit, "e aftë që të marrë pushtetin dhe ta shpjerë gjithë popullin në socializëm, që të drejtojë dhe të organizojë një regjim të ri, që të jetë edukatorja dhe udhëheqësja e të gjithë punëtorëve dhe të shfrytëzuarve për organizimin e jetës së tyre shoqërore, pa borgjezinë dhe kundër borgjezisë". Përkundrazi, oportunizmi edukon në partinë punëtore përfaqësuesit e punëtorëve që paguhen më mirë, që shkëputen nga masa, "që rregullohen" mirë në regjimin kapitalist, që shesin për një pjatë me thjerrëza të drejtën e tyre të parëlindjes, d.m.th. që heqin dorë

1) Në kundërshtim me Sorelin, Lenini nuk e dallon dhunën nga forca, gjë që s'e kishin bërë as Marksi me Engelsin.

nga roli i tyre si udhëheqës revolucionarë të popullit në luftën kundër borgjezisë.

Proletariati, pasi shtie në dorë makinën e Shtetit shndërrohet në klasë sunduese; ai vendos *diktaturën* e tij; d.m.th. një pushtet që nuk e ndan me askënd. Shteti, kjo forcë e *posaçme* e shtypjes, ky organizim i *posaçëm* i dhunës, nga borgjez bëhet proletar. Shtypjes së miliona punëtorëve prej një grushti të pasurish i zë vendin shtypja prej proletariatit e këtij grushti të pasurish, rezistenca e të cilëve "e dëshpëruar dhe e pashmangshme", duhet shtypur pa mëshirë. Më kot ëndërrojnë oportunistët e demokratët mikroborgjezë "për nënshtrimin paqësor të pakicës ndaj shumicës që i ka kuptuar detyrat e veta"! E njëjta diktaturë do t'i lejojë proletariatit që t'i shndërrojë të gjitha mjetet e prodhimit në pronë të Shtetit dhe të organizojë të gjitha masat punëtore dhe të shfrytëzuara për të krijuar regjimin e ri ekonomik.

Për t'iu kundërvënë utopisë anarkiste e cila pretendon që të bëjë pa Shtetin, këtë mishërim të autoritetit dhe të shtrëngesës, e cila pretendon që ta shkatërrojë Shtetin menjëherë, "aty për aty", Lenini kujton mësimet e Marksit dhe sidomos të Engelsit.

Shteti – sipas Leninit – i duhet proletariatit vetëm përkohësisht. Ne nuk jemi aspak në mosmarrëveshje me anarkistët lidhur me heqjen e shtetit, si *qëllim*. Ne themi se për t'ia arritur këtij qëllimi duhet të përdoren përkohësisht veglat... e pushtetit shtetëror kundër shfrytëzuesve, po ashtu siç është e domosdoshme diktatura e përkohshme e klasës së shtypur për të zhdukur klasat.

Lenini citon gjerësisht Engelsin duke qesëndisur rrëmujën që ekziston në idetë e prudonistëve, të cilët e quanin veten "antiautoritaristë", d.m.th. mohonin çdo autoritet, çdo nënshtrim, çdo pushtet. Kush e vë në punë një makinë pak a shumë të ndërlikuar, një uzinë, një hekurudhë, një anije në det të hapur, pa varësi, pa autoritet? Antiautoritaristët janë të çmendur kur kërkojnë që Shteti politik të hiqet menjëherë, "më parë se të jenë hequr ato marrëdhënie

sociale që e kanë lindur atë"! Engelsi ngre supet:

A kanë parë ndonjëherë revolucion këta zotërinj? Revolucioni është pa dyshim gjëja më autoritare që mund të mendohet. Revolucioni është një akt, në të cilin një pjesë e popullsisë i imponon vullnetin e vet pjesës tjetër me anën e pushkëve, të bajonetave dhe të topave, d.m.th. me mjete jashtëzakonisht autoritare. Dhe në qoftë se partia ngadhënjimtare nuk do që të humbasë frytet e përpjekjeve të veta, ajo duhet ta mbajë sundimin e vet me anën e frikës që u kallin reaksionarëve armët e saj... Pra: ose-ose. Ose antiautoritaristët nuk dinë as ata vetë se çfarë thonë, dhe në këtë rast ata mbjellin vetëm konfuzion, ose ata e dinë këtë, dhe në këtë rast tradhetojnë lëvizjen e proletariatit. Në të dyja rastet ata i shërbejnë vetëm reaksionit.

Këtu ngrihet një çështje kapitale që u kishte shpëtuar më 1848-ën autorëve të *Manifestit*. A ka mundësi që të organizohet diktatura e proletariatit, d.m.th. dhuna autoritare, për të shtypur rezistencën e shfrytëzuesve dhe për të udhëhequr masat në rregullimin e ekonomisë socialiste. A mund të bëhet një organizim i tillë pa shkatërruar, pa zhdukur nga faqja e dheut më parë makinën shtetërore që borgjezia kishte ndërtuar për vete? Lenini përgjigjet prerazi: Jo.

Atëherë ngrihet një çështje tjetër: me çfarë mund të zëvendësohet makina e Shtetit borgjez?

* * *

Së pari duhet thyer makina e vjetër... Nëse *Manifesti* heshte në këtë pikë, Marksi e kishte trajtuar atë më 1852, tek *Tetëmbëdhjetë brymeri*. Ai konstatoje se aparati burokratik e ushtarak i Shtetit ishte zhvilluar, forcuar e përsosur gjatë të gjitha revolucioneve borgjeze që Evropa kishte njohur qysh prej rënies së feudalizmit. Ashtu si Tokëvili, ai gjykonte se centralizimi francez ishte pjellë e monarkisë absolute dhe se Revolucioni dhe më pas Napoleoni e kishin zmadhuar dhe

plotësuar makinën e centralizuar të Shtetit: "Të gjitha revolucionet e kanë përsosur këtë makinë në vend që ta thyenin", Lenini kënaqet duke e nënvizuar e komentuar këtë frazë

Në këtë arsyetim të mrekullueshëm marksizmi bën një hap vigan përpara në krahasim me *Manifestin komunist*. Atje çështja e shtetit shtrohet ende në mënyrë shumë abstrakte, në nocione dhe në terma shumë të përgjithshëm. Këtu çështja shtrohet në mënyrë konkrete dhe përfundimi është jashtëzakonisht i përcaktuar, i prerë, praktikisht i prekshëm: të gjitha revolucionet e mëparshme e përsosnin makinën shtetërore, kurse ajo duhet thyer, duhet shkatërruar. Ky përfundim është gjëja kryesore themelore në teorinë e marksizmit mbi shtetin. Dhe pikërisht kjo gjë themelore jo vetëm është harruar fare nga partitë socialdemokrate zyrtare sunduese por është shtrembëruar drejtpërsëdrejti (si do ta shohim më poshtë) nga teoricieni më i dëgjuar i Internacionales II K. Kautski.

Për të vendosur përfundimisht për këtë çështje, duhej përvoja konkrete e njëres prej lëvizjeve më interesante të historisë sociale sipas pikëpamjeve të marksizmit, përvoja e Komunës së Parisit të vitit 1871. Në atë kohë, për herë të parë proletariati "kishte në duar gjatë dy muajve pushtetin politik". Në 1872, në parathënien e një botimi të ri në gjermanisht të *Manifestit*, Marksi dhe Engelsi shkruajnë se Komuna provoi sidomos se klasa punëtore nuk mund ta shtjerë në dorë të gatshme makinën shtetërore dhe ta vërë atë në lëvizje për qëllimet e veta". Kjo është njëra nga pikat ku *Manifesti* është vjetëruar. Kjo ndreqje thelbësore u shtrembërua prej oportunistëve - shprehet Lenini, i cili i jepte kësaj fraze një rëndësi të jashtëzakonshme, me sa duket shumë më të madhe edhe se vetë autorët e saj. Sipas këtyre oportunistëve "Marksi paska dashur të theksonte këtu idenë e evolucionit të ngadalshëm, në kundërshtim me idenë e marrjes së pushtetit". Si mund të harrohet kaq lehtë letra e njohur e Marksit drejtuar Kugelmannit më 12 prill 1871, d.m.th. pikërisht në kohën e Komunës? Ai shprehej:

Po t'i hedhësh një sy kapitullit të fundit të veprës sime *Tetëmbëdhjetë brymeri*, do të shikosh se si orvatje të ardhshme të revolucionit francez unë shpall: të mos kalojë prej një dore në tjetrën makina burokratike dhe ushtarake, siç ka ndodhur deri më sot, *por të thyhet ajo* (nënshkrimi është i Marksit; në original *Zerbrechen*). Ky është pikërisht kushti paraprak i çdo revolucionit me të vërtetë popullor... Pikërisht për këtë u përpoqën shokët tanë heroikë të Parisit.

O apostuj të mirë të Kautskit, mos vallë kemi të bëjmë këtu me evolucionizëm? O menshevikë rusë, që e keni shtrembëruar marksizmin në një mënyrë liberale aq banale, a nuk ju shtie dridhmat fjala "popullor" që përdor Marksi? Duke e përdorur këtë fjalë Marksi i ka përligjur qysh përpara *Tezat e prillit* të Leninit; ai ka konstatuar se "shkatërrimi i makinës së Shtetit diktohet nga interesat e punëtorëve dhe të fshatarëve, se ky i bashkon ata, i vë përpara detyrës së përbashkët të zhdukjes së "parazitit" dhe të zëvendësimit të tij me diçka të re?!

"Me se konkretisht?"

Më 1848, në kohën kur u botua *Manifesti*, kjo gjë nuk mund të dihej dhe po ashtu nuk mund të shpikëj (marksisti i vërtetë nuk shpik asgjë, sepse në këtë mes nuk ka asgjë për të shpikur); prandaj *Manifesti* kufizohej duke folur në mënyrë abstrakte për organizimin e proletariatit si klasë sunduese dhe për "fitoren e demokracisë". Kjo nuk dihej as më 1852 dhe përsëri nuk bëhej fjalë për të shpikur. "Pa rënë në utopi, Marksi e priste përgjigjen e pyetjes nga përvoja e lëvizjes së masave...". Komuna përbën pikërisht atë përvojë që priste Marksi. Megjithëse shumë e shkurtër, ajo të mësonte shumë. Për herë të parë u krye

kthesa nga demokracia borgjeze në demokracinë proletare, nga demokracia shtypëse në demokracinë e klasave të shtypura, nga shteti si "forcë e veçantë" për të shtypur një klasë të caktuar në shtypjen e shtypësve me forcën e përgjithshme të shumicës së popullit, të punëtorëve dhe të

fshatarëve.

Ushtria e përhershme u hoq, duke u zëvendësuar me popullin e armatosur... Funkionarët gjyqësorë e humbën pavarësinë e vet..., ata paskëtaj duhej të zgjidheshin në mënyrë të hapur, të ishin përgjegjës dhe të zëvendësueshëm. U hoqën të gjitha privilegjet financiare që gëzonin funksionarët dhe u ul rroga e tyre në nivelin e një rroge normale të punëtorit. Policia, e cila deri atëherë kishte qenë një vegël e qeverisë qendrore, u zhvesh menjëherë nga të gjitha funksionet e saj politike dhe u bë një organ përgjegjës i Komunës që mund të shkarkohej në çdo kohë". U hoq parlamentarizmi; por nuk u hoqën institucionet përfaqësuese: "Komuna nuk duhej të ishte një asamble parlamentare, por një asamble vepruese, që zotëronte njëherazi pushtetin ligjvënës dhe pushtetin ekzekutiv". Këto janë dukuritë kryesore që zbulon analiza e kësaj përvoje të mrekullueshme konkrete të vitit 1871.

Sipas shprehjes së Engelsit, komuna nuk ishte "një Shtet i mirëfilltë". Për të qenë më të përpiktë dhe duke përdorur përsëri shprehje të huazuara nga Engelsi, ky ishte një Shtet që tashmë kishte filluar të shuhej.

Shuarja e Shtetit: Me forcën e tij vërtetuese dhe përsëritëse, duke shpërfillur mënyrën letrare të të shprehurit, Lenini e vë theksin pikërisht tek ky nocion i shuarjes së shtetit. Për të, kjo është vatha e domosdoshme e diktaturës kalimtare të proletariatit. Në mënyrë më tepër krijuese sesa fjalë për fjalë Lenini komenton pa u lodhur faqen e famshme të Anti-Dyringut ku Engelsi tregon sesi pas marrjes në zotërim të mjeteve të prodhimit në emër të shoqërisë, ndërhyrja e pushtetit shtetëror, me kalimin e kohës, "bëhet e tepërt në një rëndësi degë pas tjetrës", kur nuk ka më se ç'klasë të shtypet e të nënshtrohet dhe më pas "pushon vetiu": "Vendin e qeverisjes së personave e zë administrimi i sendeve dhe drejtimi i proceseve të prodhimit. Shteti nuk "hiqet", ai "shuhet"! Lenini na paralajmëron se duhen dalluar mirë ato që oportunistët e çdo kallëpi i kanë ngatërruar në mënyrë të trashë, d.m.th. se duhet dalluar *etapa e zëvendësimit të Shtetit borgjez me Shtetin proletar*, "që mund të kryhet vetëm nëpërmjet revolucionit me dhunë", nga *etapa e zhdukjes së Shtetit proletar*; d.m.th. e zhdukjes së çdo Shteti, gjë që është e mundur vetëm

nëpërmjet shuarjes së tij”.

Lenini, duke u mbështetur tek mësimet e Marksit dhe Engelsit, por edhe duke i plotësuar apo tejkaluar ato, i përvishet punës për të treguar si duhet të vazhdojë procesi politik i shuarjes, i fashitjes së Shtetit dhe në ç’mënyrë, në një farë shkalle të këtij procesi, Shteti që zhduket mund të quhet tashmë një Shtet “jo politik”. Lenini do të vërë në dukje lidhjen e ngushtë që ekziston midis zhvillimit ekonomik të komunizmit dhe shuarjes progresive të Shtetit. *Bazat ekonomike të shuarjes së Shtetit*, ky është titulli i kapitullit të pestë, i famshëm për dallimin që bën midis fazës së parë apo fazës *më të ulët* të shoqërisë komuniste, dhe fazës së dytë apo fazës *më të lartë* të kësaj shoqërie.

* * *

Faza e parë apo faza më e ulët është ajo gjatë së cilës shoqëria komuniste e sapodalë nga kapitalizmi “pas një lindje të gjatë dhe të vështirë”, mban ende në të gjitha fushat, në ato ekonomike, morale e intelektuale, “gjurmët e shoqërisë së vjetër” (Marks). Gjatë kësaj faze të parë, komunizmi që, në përputhje me dialektikën, “*është diçka që zhvillohet prej kapitalizmit*”, ende nuk mund të çlirohet plotësisht prej traditave dhe gjurmëve të këtij kapitalizmi. Thënë ndryshe, ai nuk mund të jetë plotësisht i pjekur në pikëpamje ekonomike. Pa dyshim, mjetet e prodhimit tashmë i përkasin gjithë shoqërisë, të gjithë kapitalistët janë shpronësuar dhe të gjithë qytetarët janë shndërruar në punonjës dhe nëpunës të një karteli të madh të vetëm, të Shtetit të punëtorëve të armatosur”. Kështu merr fund padrejtësia borgjeze që quhet përvetësim privat i mjeteve të prodhimit. Ekziston ende një padrejtësi tjetër që në thelb është jo më pak borgjeze se e para: ajo që konsiston në shpërndarjen e sendeve të konsumit *sipas punës së bërë dhe jo sipas nevojave*. (çdo punëtor merr nga shoqëria aq sa i ka dhënë asaj).

Kjo është padrejtësi sepse njerëzit nuk janë të barabartë: dikush është më i fortë e dikush është më i dobët, dikush ka familje e një tjetër jo, njëri ka më tepër fëmijë se tjetri e kështu me radhë. Pra, njëri do të jetë më i favorizuar se tjetri. Madje çdo e drejtë “presupozon pabarazinë”, sepse çdo e drejtë konsiston në zbatimin e një rregulli unik për individë të ndryshëm që nuk janë të barabartë midis tyre. Me punë të barabartë, pra edhe me pjesëmarrje të barabartë në fondin

shoqëror të konsumit, njëri merr në të vërtetë më tepër se tjetri, njëri është më i pasur se tjetri dhe kështu me radhë. Për të shmangur të gjitha këto, e drejta, “në vend që të jetë e barabartë, duhet të jetë e pabarabartë”. Siç e shohim, faza e parë e komunizmit nuk mund të japë ende drejtësinë dhe barazinë. “E drejta nuk mund të jetë kurrë më e lartë se rendi ekonomik dhe se zhvillimi kulturor i shoqërisë, që varet nga ky rend”.

Nga kjo rrjedh së pari, se e drejta borgjeze dhe Shteti borgjez pa borgjezinë, me fjalë të tjera aparati i detyrimit, por tashmë i demokratizuar, i thjeshtuar, që ka nisur të shuhet – vazhdojnë të ekzistojnë për një farë kohe. Pra gjatë kësaj kohe nuk mund të flitet për liri, sepse fjalët “liri” dhe “Shtet” nuk mund të shkojnë me njëra-tjetrën.

“Derisa proletariati ende ka nevojë për Shtetin, i shkruante Engelsi Bebelit – ai ka nevojë për të jo për hir të lirisë, por për të shtypur kundërshtarët e vet dhe kur do të ketë mundësi të flitet për liri, atëherë Shteti, si i tillë, do të pushojë së ekzistuari”.

Nga kjo rrjedh së dyti, se gjatë gjithë fazës së parë duhet ushtruar një kontroll shumë i rreptë mbi prodhimin dhe shpërndarjen, në mbajtjen e evidencës së punës dhe të produkteve.

Evidencë dhe kontroll – ja gjëja kryesore që lypset për “rregullimin”, për funksionimin e mirë të fazës së parë të shoqërisë komuniste. Gjithë qytetarët shndërrohen këtu në nëpunës me mëditje të Shtetit, që përbëhet prej punëtorëve të armatosur... Gjithë puna është që ata të punojnë si të barabartë, duke respektuar mirë masën e punës, dhe të paguhen në mënyrë po aq të barabartë. Evidenca dhe kontrolli në këtë fushë janë thjeshtësuar jashtëzakonisht nga kapitalizmi deri në veprime shumë të thjeshta këqyrjeje dhe regjistrimi, në njohjen e katër veprimeve të aritmetikës dhe në lëshimin e dëftesave përkatëse që mund t’i bëjë çdo njeri që di shkrim e këndim. Kur shumica e popullit do të fillojë të mbajë vetë dhe kudo një evidencë të tillë, të ushtrojë një kontroll të tillë mbi kapitalistët (që tani janë bërë nëpunës) dhe mbi zotërinjtë intelektualë që kanë ruajtur zakonet

kapitaliste atëherë ky kontroll do të bëhet me të vërtetë universal, i përgjithshëm, i gjithë popullit, atëherë këtij kontrolli nuk mund t'i shmangesh, nuk mund t'i shpëtosh. Gjithë shoqëria do të jetë një zyrë dhe një fabrikë me barazi pune dhe page.

Pas Marksit, edhe Lenini e admiron shumë Komunën e Parisit, pasi ajo i kishte shndërruar funksionarët e shtetit në "punëtorë, mbikqyrës dhe llogaritarë" të ndërmarrjeve private. Ai sjell ndërmend një vlerësim të lartë për postën si "model i ndërmarrjes socialiste" dhe në një kapitull të mëparshëm shkruante:

Gjithë ekonomia kombëtare e organizuar si posta, në mënyrë që teknikët, mbikqyrësit llogaritarët si dhe gjithë funksionarët të marrin një rrogë jo më të madhe se paga e punëtorit, nën kontrollin dhe nën drejtimin e proletariatit, të armatosur – ja qëllimi ynë i parë. Ja se çfarë Shteti, ja se ç'bazë ekonomike për Shtetin na duhet...

Ngado që ta shohësh, tabloja nuk të magjeps edhe aq. Por kjo pritej, sepse kemi të bëjmë vetëm me fazën e parë, pra me fazën më të ulët. Dhe Lenini nxitohet të saktësojë se kjo disiplinë e zyrës së madhe dhe të punishtes së madhe që proletariati e shtrin në të gjithë shoqërinë nuk është kurrsesi "ideali dhe qëllimi ynë final". Kjo është vetëm një shkallë, por një shkallë e nevojshme, në mënyrë që shoqëria të heqë një herë e mirë "turpet e poshtërsitë e shfrytëzimit kapitalist dhe për të siguruar ecjen e mëtejshme përpara". Përpara, drejt bukurive të fazës "më të lartë"! Përpara, drejt shuarjes së përsheptuar të Shtetit, deri në zhdukjen e tij totale! Që nga çasti kur të gjithë pjesëtarët e shoqërisë ose të paktën shumica e madhe e tyre do të mësohen vetë ta qeverisin Shtetin, fillon të zhduket nevoja për çfarëdo administrate në përgjithësi. "Sa më e plotë të jetë demokracia aq më i afërt është çasti kur ajo do të bëhet e panevojshme. Sa më demokratik të jetë Shteti i përbërë nga punëtorët e armatosur dhe që "nuk është më Shteti në kuptimin e vërtetë të fjalës", aq më shpejt fillon të shuhet çdo Shtet". T'i shmangesh evidencës dhe kontrollit të popullit do të jetë patjetër një gjë aq e vështirë, një përjashtim aq i

rrallë, do të shoqërohet, ndoshta, me një dënim aq të shpejtë dhe serioz (se punëtorët e armatosur... nuk janë intelektualë të vegjël sentimentalë, dhe nuk do të lejojnë të bëhet shaka me ta), saqë *nevoja* e zbatimit të rregullave të thjeshta, elementare të çdo bashkëjetese njerëzore "do të bëhet shumë shpejt një zakon". Zakoni do të shpjerë medoemos tek bindja "pa dhunë, pa detyrim, pa nënshtrim, pa atë aparat të posaçëm shtrëngues që e ka emrin Shtet". A nuk vërejmë vazhdimisht rreth nesh, pyet Lenini, se si njerëzit mësohen të zbatojnë rregullat e domosdoshme për të jetuar në shoqëri "kur nuk ka shfrytëzim, kur nuk ka asgjë që të nxisë indinjatën, që të shkaktojë protestën dhe revoltën, që të kërkojë shtypjen". Kështu pra, krijimi i shkallëzuar dhe i sigurtë i bindjes së vetvetishme dhe të zakonshme, të fituar si një refleks ndaj rregullave të nevojshme, do të lejojë të hapen gjerësisht dyert për të kaluar nga faza e parë e shoqërisë komuniste në fazën e saj më të lartë, e njëkohësisht në shuarjen e plotë të Shtetit.

Marksit e përshkruan kështu fazën më të lartë, në një faqe të *Kritikës së programeve të Gotës dhe të Erfurtit*:

Pasi të zhduket nënshtrimi skllavërues i njeriut ndaj ndarjes së punës; kur të zhduket, bashkë me këtë, edhe kontrasti midis punës mendore dhe punës fizike ..., kur me zhvillimin e gjithanshëm të individëve, do të shtohen edhe forcat prodhuese dhe të gjitha burimet e pasurisë shoqërore do të vërshojnë si lumë, - vetëm atëherë do të mund të kapërcehet krejt horizonti i ngushtë i së drejtës borgjeze dhe shoqëria do të mund të shkruajë në flamurin e vet: *Nga secilli sipas aftësive, secillit sipas nevojave*.

Lenini bën këtë koment: do të vijë një kohë kur njerëzit do të mësohen t'i zbatojnë aq mirë rregullat kryesore të bashkëjetesës dhe kur puna e tyre do të jetë aq "prodhuese", saqë ata do të punojnë "vullnetarisht" sipas aftësive të veta. Horizonti i ngushtë i së drejtës borgjeze, që të detyron të llogaritësh me pashpirtësinë e një Shejlloku se mos punosh "gjysmë ore më tepër se tjetri", se mos marrësh një pagë më të vogël se tjetri, - ky horizont i ngushtë atëherë nuk do të ekzistojë më; sepse kushdo do të marrë lirisht aq produkte sa i

nevojiten. Atëherë Shteti, duke qenë i padobishëm, do të mund të shuhet krejt.

Ne duhet të kemi kujdes për të mos e kritikuar autorin se këtu është zhytur kokë e këmbë në utopi duke braktisur çdo truall shkencor, sepse Lenini do të na qortonte haptazi. Do të na qortonte e do të na ngatërronte me kritikët injorantë borgjezë, me këta interesaxhinj të kapitalizmit që nënqeshin duke thënë se socialistët i premtojnë kujtdo të drejtën që të marrë nga shoqëria, pa kurrfarë kontrolli mbi punën e çdo qytetari, çokollata, automobila, piano etj., pa asnjë kufizim. Në fakt asnjë socialisti serioz nuk i ka shkuar ndërmend "të premtojë" se do të vijë faza më e lartë e komunizmit. Asnjëherë një socialist serioz, d.m.th. dialektik në kuptimin marksist, nuk ka premtuar ta "fusë" socializmin, duke pasur parasysh fazën më të lartë të komunizmit ku zhduket Shteti, "sepse përgjithësisht nuk është e mundur ta fusësh atë". Është vetë dialektika materialiste e historisë, e cila, duke bërë që komunizmi të *piqet* ekonomikisht, do të shpjerë në këtë fazë të lartë, fazë e cila është e përfshirë në zhvillimin e fazës më të ulët – e cila, nga ana e saj është e përfshirë në zhvillimin kapitalist. Marksist-leninisti kufizohet të pohojë "me siguri absolute" se pas zhdukjes së pashmangshme të kapitalizmit do të ketë një zhvillim vigan të forcave prodhuese, zhvillim i cili do të sjellë pasojat e lartpërmendura. Cila do të jetë shpejtësia e këtij zhvillimi dhe kur do të vijojnë seritë e pasojave që përmendëm?

Këtë ne nuk e dimë dhe nuk mund ta dimë.

Prandaj kemi të drejtë të flasim vetëm për shuarjen e pashmangshme të Shtetit, duke theksuar se ky proces është i gjatë, se ai varet nga shpejtësia e zhvillimit të fazës më të lartë të komunizmit dhe duke e lënë fare hapët çështjen e afateve ose të formave konkrete të shuarjes, sepse nuk ka të dhëna për zgjidhjen e këtyre çështjeve.

* * *

Dihet se, nëpërmjet kësaj broshure që do të bëhej e famshme, *revolucionit* marksist-leninist do t'i bënte *Shtetit* sfidën më radikale, duke shpallur vdekjen e tij të pashmangshme, me anë të tretjes,

të shuarjes që do të ndodhte në përfundim të procesit historik. Dihet gjithashtu se kur vepra sapo ishte shkruar madje nuk kishte përfunduar ende (për këtë duhej edhe një kapitull), do të shpërthente revolucioni i vërtetë, Revolucioni Bolshevik i Tetorit kundër Kerenskit, nën drejtimin e Leninit. Zhvillimi i këtij revolucioni do t'u jepte vëzhguesve dhe teoricientëve të jetës sociale një "përvojë konkrete" më të gjatë e më pasionante se të gjitha përvojat e mëparshme.

Ndërkaq, nëse për këtë përvojë të re zbatojmë logjikën e ftohtë të analizës marksiste, për të cilën Lenini na dha kaq shumë shembuj, jemi të detyruar të konstatojmë se mësimet e Komunës jetëshkurtër të vitit 1871 jo vetëm nuk u pohuan, por u hodhën poshtë: Shumë shpejt Rusia revolucionare do ta ndiejë shumë nevojën e rindërtimit të "aparatiit ushtarak e burokratik" që e pati përbuzur aq shumë. Kështu, doktrinat më ambicioze më në fund dorëzohen përpara natyrës së gjërave, paçka se mund të mos e pranojnë humbjen, duke u përpjekur për ta fshehur nën zbukurime të stërholluara ideologjike.

Qysh më 1922, Lenini, i rënë fizikisht si rrjedhojë e përpjekjeve mbinjerëzore, prej të cilave vdes më 21 Janar 1924, në moshën pesëdhjetëetë vjeçare, shpreh shqetësimin e tij për "shtrembërimet burokratike". Por këto shtrembërimet do të shtohen në mënyrë të papërballueshme me Stalinin, i cili i zë vendin Leninit, megjithë pakënaqësinë e madhe të Trockit, më i shquari në mes të revolucionarëve të Tetorit. Stalini, njeriu "i çeliktë", nëntë vjet më i ri se Lenini, duke sunduar me dorë të fortë mbi burokracinë e Partisë komuniste ose bolshevike, di të eliminojë të gjitha fraksionet kundërshtarë. Teoria staliniste e *socializmit në një vend të vetëm*, ku "klasa punëtore drejton fshatarësinë", e fshin teorinë trockiste të *revolucionit permanent*. Sipas Trockit, revolucioni proletar, duke qenë në thelb ndërkombëtar, mund të mbahet vetëm përkohësisht në një kuadër kombëtar dhe shpëtimi i tij i vetëm është në "fitoren e proletariatit të vendeve të përparuara". Nga ana tjetër, plotfuqia e *partisë* së krijuar prej Leninit, e këtij motori të Shtetit, i mpak gjithnjë e më shumë sovjetët, komitetet revolucionare të popullit të armatosur, të cilët, në secilën shkallë, mbeten vetëm një dekor verbat që fsheh keq plotfuqinë e partisë. Aparati i Shtetit, me të gjithë mekanizmat e tij të *posaçëm*: ushtrinë e përhershme, policinë politike, burgjet dhe nëpunësit që gëzojnë privilegje të mëdha, forcohet gjithnjë e më tepër.

Kush e kush më shumë, plot hidhërim dhe zemërim, trockistët e Ruisë e të vendeve të tjera (Internacionalja e Katërt), socialistët dhe sindikalistët anarkistë si dhe intelektualët idealistë të ekstremit të majtë denoncojnë këtë "tradhti" ndaj idealit të fillimit. Dhe shpesh, për të mbështetur indinjatën e tyre, ata i referohen veprës së Leninit *Shteti dhe revolucioni*.

Më 1936, në librin e tij *Revolucioni i tradhtuar*, Trocki shpërthen kundër "monolitizmit policor të partisë..., paprekshmërisë së burokratit", të nëpunësit që më në fund "do ta gllabërojë Shtetin e punëtorëve". Ku është shuarja e Shtetit – pyet ai, ky kusht i lulëzimit të qytetërimit socialist? A nuk mësonte Lenini se shkalla e "zhdukjes" se Shtetit në shoqërinë socialiste është treguesi më i mirë i thellësisë dhe i efikasitetit të ndërtimit të socializmit? Nëse me të vërtetë "ka marrë fund njëherë e përgjithmonë shfrytëzimi i njeriut prej njeriut" (siç pohon me krenari gazeta *Pravda* e 4 prillit 1936), nëse për rrjedhojë janë angazhuar me të vërtetë në fazën më të lartë, atëherë përse nuk e hedhin poshtë "këmishën e forcës" të Shtetit? "Mbi ç'parime mbështetet Shteti sovjetik që po merr një pamje burokratike e totalitare"? A nuk është stalinizmi një lloj bonapartizmi, një lloj i kësaj "forme borgjeze" të cezarizimit: "një lloj bonapartizmi i bazuar tek Shteti punëtor i copëtuar prej antagonizmit midis burokracisë sovjetike të organizuar e të armatosur nga njëra anë dhe masave punonjëse të çarmatosura nga ana tjetër"?

Më 1937, në librin *Fati i një Revolucioni*, trockisti Victor Serge, përshkruan "Shtetin-burg" që sipas tij ka zëvendësuar "Shtetin-komunë" aq të dashur për Leninin. Ai konstaton se në Moskë, në Leningrad si dhe në të gjitha qytetet kryesore të B.R.S.S. ndërtesa më hijerëndë është gjithmonë ndërtesa e policisë politike ose G.P.U. - së. Flitet se kjo ka të bëjë me shpëtimin publik. Victor Serge indinjohet: "Si në teori edhe në praktikë, Shteti-burg nuk ka asgjë të përbashkët me masat e shpëtimit publik të Shtetit-komunë në periudhën e luftës; ky Shtet është vepër e burokratëve ngadhnyes që, për të imponuar uzurpimin e tyre, janë të detyruar të ndahen njëherë e mirë nga parimet kryesore të socializmit.

* I zhgënjyer nga B.R.S.S., André Gide deklaronte se Rusia staliniste kishte shkelur të gjitha rregullat e lojës socialiste dhe se ai, Gide, këtej e tutje tërhiqej. Duke shkruar më 1938 parathënien e

librit *B.R.S.S. ashtu siç është*, të Yvon, një militanti komunist francez i zhgënjyer tragjikisht ("Nga larg, kjo mund të duket madhështore,... por nga afër është tmerrësisht e dhimbshme") André Gide kujton i përmalluar veprën *Shteti dhe revolucioni*, "librin e vogël të pambaruar të Leninit..., aq të rëndësishëm, aq hijerëndë". Ai ëndërron për "frazën e shkurtër" të Marksit, për revolucionet që e përsosin makinën e Shtetit "në vend që ta thyejnë atë" dhe mendonte duke psherëtitur: para njëzet vjetësh Revolucioni ngadhnyeu në sajë të Leninit, "po sot ku ndodhet B.R.S.S.-ja? Burokracia administrative, kjo mekanikë e frikshme, është më e fortë se kurrë;... fraza e shkurtër e Marksit vazhdon të mbetet e vërtetë dhe atë çka Lenini shkroi më 1917, mund ta rishkruante përsëri "po të ishte gjallë".

Nuk është vendi këtu që të psherëtimë, të indinjohemi, apo të mbajmë anën e teorisë staliniste ose të teorisë trockiste nga pikëpamja e autenticitetit marksist. Një gjë është e sigurtë: fraza e shkurtër e Marksit vazhdon "të mbetet e vërtetë"; Shteti i bëri ballë trimërisht sfidës së Revolucionit marksist-leninist, ashtu siç i pati bërë ballë edhe sfidave, më pak radikale, të revolucioneve të mëparshme; edhe një herë tjetër, revolucioni e përsosi – dhe në ç'përmasa të hatashme! – makinën e Shtetit, në vend që ta thyente atë. Le të sjellim ndërmend shfaqjen që dha dikur Franca e Regjimit të Vjetër. Mund të themi se në një mënyrë të ngjashme Rusia e vjetër kaloi përfundimisht, nga duart e dobëta të carit të fundit, në duart e hekurta, apo më mirë të themi "të çeliktat". Menjëherë ajo u rinua, e përfshirë nga vrulli i ri, i zjarrtë dhe i fuqishëm i Revolucionit, i një revolucioni të interpretuar në kuptimin stalinist të fjalës, pra i "socializmit në një vend të vetëm".

Pas 1917-ës, ashtu si edhe pas 1789-ës (madje për arsye shumë më të forta), vigani Leviatan mund të ruajë ende buzëqeshjen e tij të çuditshme...

Megjithatë, në përputhje me dialektikën hegeliano-marksiste më ortodokse, bolshevizmi apo komunizmi – pra *teza* – lindi vëllanë e tij armik, *kundërtëzën* e tij: nacional-socializmin. Si ndodhi kjo? Këtë do të na e tregojë Hitleri.

KAPITULLI I PESTË

“MEIN KAMPF” (LUFTA IME)

ADOLF HITLER

1925 - 1927

“Kjo skicë e vetëhyjimit të një grupi njerëzor”.

François Perroux

Një rastësi fatlume bëri të lindem në Braunau mbi Inn. Ky qytet i vogël ndodhet në kufirin midis dy Shteteve gjermane, bashkimi i të cilave, ne, njerëzve të brezit të ri, na duket si një vepër që duhet ta kryejmë me çdo mjet të mundshëm. Austria gjermane duhet t'i kthehet vendit të madh amë. Njerëzit e të njëjtit gjak duhet t'i përkasin të njëjtit Rajh... Prandaj qyteti i vogël kufitar i Braunau-t më duket si simboli i një misioni të madh.

Këta janë rreshtat e parë të veprës së madhe në dy vëllime me titull *Mein Kampf*, së cilës iu përkushtua Adolf Hitleri, kreu i Partisë Punëtore Gjermane Nacional-Socialiste, në fortesën Landsberg mbi Lech, në Bavari, Atje ai vuan dënimin pas tentativës për grusht shteti që kreu në Mynih, më 9 nëntor 1923. Këta rreshta të parë hyjnë drejt e në temë. Autori e nis veprën me autobiografinë sepse e çmon shumë atë. Vetë misioni i jetës së tij është i shkruar në vendlindjen e tij. Ky mision parasheh që, mbi të gjitha ligjet e rreme dhe artificiale, të ngadhënjë një ligj natyror dhe i shenjtë: ligji i bashkësisë së gjakut.

Nëpërmjet kësaj autobiografie autori është në gjendje të na tregojë për formimin e tij “aq sa është e nevojshme për të kuptuar librin dhe për të shkatërruar legjendën e ndërtuar rreth personit tim prej shtypit çifut” (nga parathënia e veprës). Kjo bën gjithashtu që të kuptohet më mirë lëvizja (*Bewegung*) nacional-socialiste, duke paraqitur zanafillën, historinë dhe qëllimet e saj. Pra, nuk duhet të habitemi që vëllimi i parë me titull *Bilanci* (*Abrechnung*) është kryesisht autobiografik dhe historik, ndonëse ka mjaft ndërfutje doktrimore, kurse vëllimi i dytë, me titull *Lëvizja*, është kryesisht doktrinor, ndonëse shumë faqe i kushtohen “luftës kundër frontit të kuq” gjatë periudhës 1920-1922 dhe riorganizimit e rifitjes së lëvizjes kundër pushtimit të Ruhrit prej Francës, më 1923.

Autobiografia

Më 1889, në këtë qytet të vogël kufitar e simbolik të Braunaut mbi Inn, u lind njeriu që e quante veten “të zgjedhur prej Qiellit” për të shpallur vullnetin racist të Krijuesit. Ai na rrëfen që kreu studime mediokre teknike në Realschule të Linz-it, kryeqendër e Austrisë së Epërme. E tërheq vetëm vizatimi dhe duke mos pranuar të bëhet nëpunës austriak si i ati, ëndërron për një karrierë piktori. Një pangjermanist, profesor i vjetër historie, e mëson fëmijën trembëdhjetëvjeçar që të urrejë Shtetin habsburgas, këtë tradhtar të gjermanizmit. Kur rastis të dëgjojë *Lohengrin*-nin në teatrin e Linzit, fëmija mbushet plot devocion për Richard Wagner-in, princin e muzikës gjermane.

Në fillim i vdes i ati. Pas dy vjetësh i vdes edhe e ëma: Hitleri

është pesëmbëdhjetëvjeçar. Pas pak kohe nisët për në Vjenë, me një valixhe me rroba dhe ndërresa dhe me një "vullnet të pamposhtur" në zemër, me vullnetin për t'u bërë "dikush".

Por zhgënjimet vijnë njëri pas tjetrit. Djaloshin nuk e pranojnë në Shkollën e Arteve të Bukura të Vjenës ku dëshiron të studiojë për pikturë. Për të fituar bukën e gojës, vendos të bëhet arkitekt. Djaloshi ecën "në rrugët me kalldrëm të qytetit të madh", të kësaj Vjene "gjithnjë e më pak gjermane", ku në çdo hap has sllavë (polakë, çekë, kroatë) pra jo gjermanë, të cilët u zënë vendet e punës e i hanë bukën gjermanëve. Për më tepër, "ky qytet i madh mizor që i tërheq njerëzit në gjirin e tij për t'i shtypur më mirë", i duket si kryeqyteti i pabarazisë shoqërore, ku pasuria fqinjëron me varfërinë. Si mund të rregullohet kjo? Cili është ilaçi më i mirë? Filantropia, veprat e asistencës shoqërore? Broçkulla, nënqesh Hitleri: "duhen zhdukur veset e thella dhe organike të kësaj shoqërie". Mos vallë ilaçi është socializmi? Vjena është një çiflig i madh i social-demokracisë marksiste. Këtu, Hitleri hyn në kontakt me punëtorë social-demokratë që duan ta detyrojnë të futet në sindikatë, por ai nuk pranon. Rri mënjanë "me një shishe qumësht e me një copë bukë në dorë", por gjithsesi mban vesh se ç'thonë të tjerët. Ata shajnë dhe hedhin baltë mbi të gjitha ato gjëra që djaloshi Hitler, si borgjez i vogël gjerman, është mësuar t'i respektojë (përjashtojë Habsburgët). Ata hedhin baltë:

mbi kombin - këtë shpikje të klasës "kapitaliste" (sa herë do t'i dëgjoja këto fjalë!), mbi Atdheun - këtë mjet të borgjezisë për të shfrytëzuar klasën punëtore, mbi autoritetin e ligjit - këtë mjet për të shtypur proletariatin, mbi shkollën - institucionin e paracaktuar për të prodhuar një lëndë njerëzore të përbërë prej skilleverish dhe gardianësh, mbi fenë - mjetin për të dobësuar popullin që pastaj ta shfrytëzojnë më mirë, mbi moralin - këto parime që të mësojnë të durosh si kafshët, etj.

Por shumë shpejt, Hitleri nuk mund të heshtë më; ai nis të diskutojë. E kërcënojnë ta hedhin poshtë që nga lartësia e skelës ku punon; atëherë i duhet të ndërrojë kantier. Kështu kupton se suksesi në politikë i përket vetëm atij që është i vrazhdë dhe jotolerant; masa

e popullit, tamam si një grua, nuk i honeps të dobët, të ngathët; ajo i nënshtrohet vetëm njeriut të fortë, të çiltër e fanatik, që të frikëson, të terrorizon.

Terrori në kantier, në uzinë, në vendet e mbledhjeve dhe nëpër mitingje do të jetë gjithmonë i suksesshëm përderisa një terror i njëjtë të mos i presë rrugën. Nëse social-demokracisë do t'i kundërvihej një doktrinë më e bazuar, atëherë kjo doktrinë e re do të fitonte edhe sikur lufta të ishte e ashpër, *por me kusht që të vepronte me po aq vrazhdësi.*

Por - pyet veten Hitleri i ri - cili është sekreti i kësaj doktrine social-demokrate të rreme e terroriste? Më kot e kërkon atë në letërsinë zyrtare të partisë. Hitleri ndien neveri prej termave marksistë "të errët dhe të pakuptueshëm". Megjithë pretendimet e marksistëve për "mendime të thella", ai nuk dallon asnjë të tillë. Përfundimet ekonomike të social-demokratëve janë të rreme. Qëllimet politike që ata shpallin nuk kanë aspak çiltërsi. Sigurisht, pas materializmit dhe dialektikës duhet të fshihet diçka tjetër. Duhet të fshihet një qëllim. Po ç'qëllim? Djaloshi i njëzetvjeçar të deklasuar i shfaqet drita e një zbulimi hyjnor që do ta ndriçojë përjetë trurin e tij prej autodidakti. "Atëherë, shkruan ai, ca parandjenja të shqetësuar dhe një frikë e hidhur më kapluan të tërin. Ndodhesha përballë një doktrine të frymëzuar nga egoizmi dhe urrejtja, një doktrine të llogaritur për të arritur fitoren, por ngadhënjimi i së cilës do t'i jepte njerëzimit një goditje vdekjeprurëse". Kush mund të ketë interes për të predikuar këtë ideologji të shkatërrimit? Mendja e Hitlerit punon papushim për të gjetur përgjigjen. Ajo grumbullon shenja, tregues dhe përshtypje munduese. Duke ecur nëpër rrugët e Vjenës, i tërheq vëmendjen një djalosh çifut me kaçurrela të zeza, i veshur me një kaftan të gjatë. "Të jetë vallë një gjerman?" Më në fund, Hitleri zbulon treguesin vendimtar: "kreu i socialdemokracisë qenka një çifut"!

Çifutë qenkan edhe autorët e fletushkave social-demokrate që i bien në dorë: "Austerlitz, David, Adler, Ellenbogen, etj", çifutë si Karl Marks! "Më në fund" Hitleri arrin të kuptojë se kush është "gjeniu i keq" i popullit të tij. Para syve të tij "leskrat" bien një nga një. Punëtorët e Vjenës nuk janë fajtorë; ata thjesht janë të trullësuar prej

doktrinës. Gjithë ligësia buron prej marksizmit, kësaj doktrine që e ka pjellë mendja e një çifuti; kësaj doktrine që është hartuar për të vendosur sundimin e çifutëve mbi gjithë popujt. Ja përse marksizmi e hedh poshtë parimin aristokratik, që është parimi i vetëm i cili përputhet me natyrën; ja përse së drejtës përjetësisht të epërme të më të fortëve, ai i kundërvë numrin, peshën inerte të masës; ja përse ai mohon vlerën e personalitetit njerëzor dhe mbi të gjitha, mohon rëndësinë e faktorëve etnikë, të racës dhe të gjakut, duke i fshehur kështu njeriut kushtin e parë të ekzistencës dhe të qytetërimit të vet. Nëse, në sajë të shpalljes botërisht të besimit të saj marksist, çifutëria do të fitojë, kjo do të jetë vdekje për njerëzimin. Toka do të bëhet përsëri një planet i vdekur që do të rrotullohet në eter, krejt bosh, pa njerëz. sepse "natyra e përjetshme hakmerret pa mëshirë kur shkelen ligjet e saj. Prandaj unë besoj se veproj sipas frymës së të plotfuqishmit, krijuesit tonë, sepse: *Duke u mbrojtur kundër çifutërisë unë luftoj për të mbrojtur veprën e Zotit*".

Përsa i takon çështjes çifute, Hitleri pretendon se deri para këtij zbulimi kishte qenë "një kozmopolit pa energji" që shikonte tek çifuti vetëm një njeri të një feje tjetër. Atij i vështirosej prej tonit të shtypit kundërsemit sepse ishte kundër çdo mungese tolerance të frymëzuar nga arsye fetare. Ai na thotë se për t'u bërë një "kundërsemit fanatik" iu desh të kalonte nëpërmjet revolucionit të brendshëm më të thellë dhe më të hidhur që i është dashur të kalojë ndonjëherë. Tani, pasi doli nga kjo krizë e rëndë, dhe në sajë të Vjenës, këtij qyteti të helmuar por edhe që të mësonte aq shumë, atij i hapen sytë përfundimisht për ekzistencën e dy rreziqeve që kërcënojnë vetë ekzistencën e popullit gjerman: *të marksizmit dhe të judaizmit*, këtyre dy faqeve të të njëjtit gjeni djallëzor.

Vjena i zbulon edhe një rrezik të tretë: *parlamentarizmin*.

Hitleri na rrëfen se kur ishte i ri ndiente një "adhurim të vërtetë" për Parlamentin anglez: "Nuk mund të kishte një formë qeverisje më të lartë se kjo, përmes së cilës një popull të mund të qeveriste veten". Kureshtar, ai hyn në Reichsrat-in e Vjenës, ku e kaplon një neveri e madhe. Një shfaqje mjerane dhe qesharake: "Një masë njerëzish që lëvrijnë, që japin e marrin me gjeste e që ndërpresin njëri-tjetrin me sa u han zëri dhe mbi gjithë këtë rrëmujë sundon një plak babaxhan që të këput shpirtin i cili, qull në djersë, tund zilen e, herë duke bërë

thirrje për qetësi, herë duke ua ndërprerë fjalën deputetëve, përpiqet më kot të vërë në vend dinjitetin parlamentar". Madje disa nga këta zotërinj nuk flasin as gjermanisht, por një gjuhë sllave apo një dialekt. Kjo është forma groteske që ka marrë parlamentarizmi në Austri!

Djaloshi futet në mendime dhe arrin në përfundimin se e keqja nuk qëndron vetëm tek fakti se në Parlamentin austriak nuk ka një shumicë deputetësh gjermanë. Ajo qëndron në vetë formën dhe natyrën e këtij institucioni. Demokracia parlamentare është e gjymtë në vetë themelet e saj. Marrja e vendimeve "sipas vullnetit të shumicës", vret çdo nocion përgjegjësie. Njëlloj si marksizmi, ajo bie ndesh me parimin aristokratik të natyrës. Madje vetë demokracia përgatit fatalisht shtratin e marksizmit: "Ajo është terreni ku mund të përhapet epidemia e kësaj murtaje botërore". Ndërsa ideja që një burrë gjenial shteti mund të dalë nga një votim i përgjithshëm, është një ide absurde.

Pikësëpari një komb mund të nxjerrë një burrë të vërtetë shteti dhe jo me qindra burra të tillë njëherësh, vetëm në ca ditë të bekuara. Veç kësaj, masa e popullit instinktivisht është armiqësore ndaj çdo gjeniu të shquar. Më lehtë mund të shohësh një deve duke kaluar nëpër vrimën e gjilpërës sesa të "zbulosh" një njeri të madh nëpërmjet zgjedhjeve. Gjithçka e jashtëzakonshme që është bërë qëkurse bota ekziston, është bërë nëpërmjet veprimeve të individëve.

Megjithatë, në Vjenë Hitleri ndien simpati për dy krerë partish, Schönerer-in, kreun e Partisë Kombëtare Gjermane apo Pangjermane, dhe Lueger-in, kreun e Partisë Kristian-Sociale (që është edhe burgmajster i kryeqytetit). Hitleri e lavdëron Partinë Kristian-Sociale për interesimin që ajo tregon ndaj çështjes punëtore, por e qorton se nuk e çmon si duhet fuqinë e idesë nacionaliste. Përsa i takon Partisë Pangjermane, nëse është e vërtetë se ajo ka meritën e të qenit nacionaliste, është po aq e vërtetë se nuk është mjaft sociale për të tërhequr masat, për t'ia shkëputur ato marksizmit, për t'i bërë *nacionaliste*. Lexuesi i këtij pasazhi sigurisht të paramenduar të *Mein Kampf-it*, natyrshëm do të mendojë se duke konstatuar pamjaftueshmërinë e punës së këtyre dy partive

të vierësuar austriake, Hitleri do t'i hyjë rrugës së një zgjidhjeje të re politike. Zgjidhja qëndron në bashkimin e nacionalizmit me socializmin, një socializëm allgjerman, pa luftë klasash. Pra zgjidhja është *nacional-socializmi*.

Është e kuptueshme që pas një qëndrimi pesëvjeçar në kryeqytetin austriak, një qëndrim i mundimshëm por që ndihmoi aq shumë në formimin e tij, Hitleri të shkruajë:

Për mua Vjena ishte dhe mbeti shkolla më e ashpër, por edhe më e frytshme e jetës sime. Kur erdha në këtë qytet isha thujse fëmijë, ndërsa kur e lashë isha një burrë fjalëpak e serioz. Atje mësova se si ta konceptoja jetën, por veçanërisht mësova metodën e analizës politike; më vonë këto mësimë do t'i plotësoja, por ato që mësova në Vjenë nuk do t'i braktisja kurrë.

Megjithatë ai nxiton që ta lërë këtë *Babiloni racash* dhe këtë shtet të dënuar të Habsburgëve, shpërbërja fatlume e të cilit do të ishte "fillimi i çlirimit të kombit gjerman". Me gëzim në zemër, në pranverë të 1912, në moshën njëzetetrevjeçare, Hitleri vendoset në Mynih. "Ja më në fund një qytet i vërtetë gjerman!" Ndonëse jeton në kushte mediokre, këtu e fiton bukën e gojës më lehtë se në Vjenë, duke pikturuar akuarele, duke i shitur ato dhe gjithmonë duke ëndërruar që një ditë të bëhet arkitekt. Pak rëndësi kanë vështirësitë e jetës! Mynihu e mbush Hitlerin e ri me kënaqësi atdhetare dhe artistike.

Ndërkaq shpërthen lufta e 1914-ës. "Falë Zotit, kjo luftë nuk i është imponuar masave, por përkundrazi është një luftë që e dëshiron gjithë populli", shkruan Hitleri. Hitleri i ri gëzohet tej mase kur sheh se punëtorëve gjermanë u zgjohet ndjenja atdhetare (gjë që siç e dimë e brengoste Leninin), si i shpëtojnë ata rretës së internacionalizmit marksist dhe si e braktisin "grupin e udhëheqësve çifutë" për t'u bashkuar me atdheun gjerman. Për Hitlerin është e paparanueshme të vihet në shërbim të Shtetit habsburgas. Ndërkohë për "popullin e tij" dhe për Perandorinë Gjermane që ka si bërthamë Prusinë, ai është gati "të japë edhe jetën në çdo çast". Atë e pranojnë si vullnetar në regjimentin e 16-të të këmbësorisë bavareze. Ushtari i klasës së

dytë Adolf Hitler, gradohet tetar dhe fiton Kryqin e hekurt.

Tetor 1918. Në këtë kohë në Gjermani dështon revolucioni dhe shfaqen "Këshillat e ushtarëve", sovjetët gjermanë. Vilhelmi II heq dorë nga fronin. Shpallet Republika e Vajmarit dhe më pas vjen amnistia. Tetari Hitler, me sy të djegur nga gazrat, ndodhet në një spital të prapavijës ku më 10 nëntor mëson se Gjermania u dorëzua dhe nuk ka më Perandori. Prifti plak që ia zbulon të sëmurëve këtë të vërtetë të tmerrshme thotë se duhet "t'i lutemi Zotit të plotfuqishëm që të bekojë regjimin e ri". Parashikohet shtrëngesë e fortë ekonomike. Këtej e tutje duhet të presim vetëm prej "bujarisë së armiqve". Atëherë Hitleri nuk mund të durojë më, ecën verbërisht drejt shtratit, zhyt kokën nën batanije dhe qan, qan me lot të nxehtë, për herë të parë qysh prej vdekjes të së ëmës.

Më pas vijnë ditë të tmerrshme dhe netë edhe më të tmerrshme... Gjatë këtyre netëve tek unë lindi urrejtja, urrejtja kundër autorëve të kësaj ngjarjeje... *Më në fund arrita të shoh qartë se kishte ndodhur ajo së cilës i frikësohesha gjithmonë, por të cilën nuk doja ta besoja kurrë.* Perandori Vilhelm II ishte perandori i parë gjerman që i kishte zgjatur dorën e pajtimit krerëve marksistë, pa dyshuar aspak se këta mashtrues nuk kishin nder. Ndërsa me njëren dorë ata shtrëngonin perandorin, me tjetrën kërkonin thikën. *Me çifutin nuk bihet ndonjëherë në ujdi, por vetëm duhet ta ndash mendjen: ose gjithçka ose asgjë.* Që atëherë unë e ndava mendjen që të bëhesha njeri politik.

Hitleri nis të tregojë si Reichswehr-i e emëron "oficer edukator" të ngarkuar me ngritjen e moralit të ushtarëve, si me urdhër të shefave ushtarakë hyn në kontakt me "Partinë Punëtoare Gjermane" të Mynihut, një parti qesharake; si bëhet anëtar i saj (anëtar i numrin 7), si ndërgjegjësohet për aftësitë e tij oratorike; si riorganizon partinë dhe ia ndryshon emrin duke e quajtur Partia Punëtoare Gjermane Nacional-Socialiste (*National-Sozialistische Deutscharbeiter Partei*); Ai tregon si tërheq në këtë lëvizje të re një auditor më të gjerë që kapërcen nga njëqind e dhjetë veta në

shumë mijëra veta; si i cakton partisë një program prej njëzet e pesë pikash; si e pajis atë me kryqin e thyer; si organizon seksionet e sulmit dhe shton demonstratat duke provokuar marksistët bavarezë, siç është rasti i demonstratës së Koburgut në tetor 1922. "Pak nga pak kështjellat e kuqe të Bavarisë bien njëra pas tjetrës, përballë propagandës nacional-socialiste".

Hitleri tregohet i kujdesshëm të mos na tregojë për intrigat e disa elementëve "nacionalistë" të Bavarisë të cilët e bindin që më 9 nëntor 1923, me ndihmën e gjeneralit Ludendorf, të kryejë një grusht Shteti që dështon.

Sot nuk do të kishte asnjë interes që të rihapnim ato plagë që mezi janë përtharë, shkruan ai; veç kësaj nuk ia vlen të akuzosh njerëz të cilët thellë në zemrën e tyre kanë ndoshta po aq dashuri për popullin e vet sa dhe unë dhe gabimi i të cilëve ishte se nuk ndoqën të njëjtën rrugë si unë, apo se nuk ditën ta ndiqnin atë.

Dihet se më 9 nëntor 1923 (datë e zgjedhur në përkujtim të revolucionit dhe të kapitullimit të 1918) dështon me turp marshimi nacional-socialist mbi *Feldherrnhalle* apo mbi Kolonadën e Mareshallëve në Mynih, që s'është gjë tjetër veçse një parodi e Marshimit mbi Romë. Ai përfundon me vrasjen e gjashtëmbëdhjetë anëtarëve të partisë, me arrestimin e Hitlerit të plagosur dhe të lejtnantëve të tij dhe me procesin gjyqësor të Mynihut, ku ata dënohen. Në thirrjen që qeveria e Vajmarit i drejtoi kombit gjerman ditën e grushtit të Shtetit, thuhet: "Një bandë kryengritësish të armatosur... ia besoi fatin e Gjermanisë Zotit Hitler që vetëm para pak kohe është bërë shtetas gjerman".

Partia shpërndahet dhe ndalohej në gjithë Rajhun, ndërsa pasuritë e saj konfiskohen (sipas Hitlerit ato arrinin në më tepër se njëqind e shtatëdhjetë mijë marka ar). Këtu mbaron aventura. Hitleri nuk do të jetë më Musolini i Gjermanisë.

Por, në të vërtetë, aventura sapo ka nisur. Partia ka tani dëshmorët e saj; kreu i partisë fiton aureolën e një heroi fatkeq e të tradhtuar; në sajë të procesit gjyqësor, emri i tij bëhet i njohur në gjithë Gjermaninë e madje edhe jashtë vendit. Hitleri, burgimi i të cilit

shkurtohet nga pesë vjet në trembëdhjetë muaj, mund të përfitojë tani nga qëndrimi mjaft i butë e madje i këndshëm në kështjellën e Landsbergut, për të realizuar një projekt që e ka menduar prej kohësh: shkrimin e një libri ku të përshkruajë formimin e mendimeve të tij dhe të paraqesë doktrinën e tij. Ai na thotë se i kishte hyrë kësaj pune qysh më 1919, në një bujtinë të qetë të Berchtesgaden mbi Obersalzberg, në Alpet bavareze. Pastaj, duke qenë i zënë me veprimtari politike, iu desh ta ndërpriste. Tani në kështjellë, ai ka në dispozicion gjithë kohën e nevojshme. Madje ka edhe një sekretar vullnetar, të riun Rudolf Hess, një militant nacional-socialist që u arrestua në të njëjtën kohë me të dhe është një ithtar i tij fanatik. Në këtë kohë ai pret edhe vizita. Një zonjë, zonja Bechstein, vjen dhe e sheh çdo ditë e nuk largohet pa marrë me vete disa fletë të shkruara që i dërgon në shtypshkronjën e partisë. Këto janë fletë të veprës që do të quhet *Mein Kampf*, gjysma e së cilës është një autobiografi simbolike e *kreut* të partisë, e shkruar për qëllime propagandistike.

Sigurisht, do të ishte gabim ta merrnim për të vërtetë historike tregimin që sapo përmblohdëm. Madje, do të thonim se edhe sot e kësaj dite ende nuk njihet në mënyrë të mjaftueshme zanafilla e nacional-socializmit. Që Hitleri fillimisht ka qenë një agjent i Reichswehr-it, kësaj force mbikqyrëse të Gjermanisë, madje agjent i dorës së dytë; që ai "u shpik" nga Reichswehr-i, kjo është e sigurtë dhe *Mein Kampf* e pohon këtë gjë. Që ngjitja e Hitlerit dhe e partisë së tij u ndihmua dhe u subvencionua nga baronët dhe industrialistët e mëdhenj, nga të gjitha klanet "reaktionare" që si të tërbuara e me ç'tu vinte ndoresh përgatisnin shkatërrimin e Republikës së urryer të Vajmarit, kësaj bije të disfatës që kishte prirje socialiste dhe mbështetej nga të gjitha Internacionalet e kohës – kjo është fort e mundshme. Por në ç'masë dhe deri në cilin çast Hitleri ishte dhe mbeti i burgosuri, apo siç shkruan Edmond Vermeil, "i ngarkuari me punë i kastës drejtuese, e cila kishte vendosur që nëpërmjet tij të manipulonte masat e popullit" – kjo nuk dihet me përpikëri.

Sigurisht, mënyra si e paraqet veten Hitleri në *Mein Kampf* nuk është e përpiktë, sepse s'ka dyshim që ajo na përshkruan një Hitler jo ashtu siç qe në të vërtetë, por ashtu siç ai dëshironte që ta shihte populli gjerman. Sa mirë që është llogaritur ajo për të bërë që njerëzit të besojnë tek nacional-socializmi dhe për të shkundur

të tjerët, ata që kanë në zemër dashurinë për atdheun e mundur, të gjymtuar e të poshtëruar! Ja si një gjerman i mirë, me mirëbesim, me gjykim të shëndoshë, që dinte të shihte të vërtetën në sy, arriti tek një formulë e mirëfilltë gjermane, formulë që bashkon në mënyrë të pazgjydhshme nacionalizmin dhe socializmin e vërtetë. Këtë e arriti në sajë të një prirje të natyrshme, madje fatale. Ja se si, i ndriçuar nga vitet që kaloi në Vjenë dhe pastaj nga tradhtia e 1918-ës ("nga thika pas shpine që i dhanë Gjermanisë të kuqtë), ai mëson për vete dhe i mëson partisë së tij, partisë që e rinoi, vetë nevojën dhe mënyrën sesi t'i kundërvihet marksizmit – kësaj maske të çifutit të pabesë - sesi t'i kundërvihet dhunës me dhunë, propagandës me propagandë, ideologjisë me ideologji.

Doktrina: një konceptim i botës

Pas autobiografisë, vjen doktrina që është gjysma tjetër e *Mein Kampf-it*.

Më 25 shkurt 1920, në Hofbrauhaus të Mynihut, gjatë mbledhjes së madhe popullore të Partisë Nacional-Socialiste "ende të panjohur", Hitleri i paraqet turmës programin e lëvizjes së tij, në njëzet e pesë pika. Ky program është manifesti i parë i racizmit që, ashtu si *Manifesti komunist* një herë e një kohë, përmban plot "fara" që do të mbinë më vonë.

Në planin kombëtar, në fushën e zhvillimeve të brendshme, programi parashikon: rimëkëmbjen e racës (dallimin midis njerëzve me gjak gjerman, si të vetmit qytetarë të Rajhut, si të vetmit që pranohen në funksionet publike dhe jo gjermanëve, në mes të të cilëve veçohen çifutët, që nuk shihen si qytetarë dhe që mund të dëbohen; mbrojtjen e nënës dhe të fëmijës; edukimin e detyruar fizik dhe sportiv);- reformën e thellë të gjithë sistemit arsimor për ta bërë atë më praktik dhe për të ngulitur në mendjet e njerëzve idenë e Shtetit; - denoncimin e korrupsionit parlamentar, të frymës judeo-materialiste, të gënjeshtërsë politike të vullnetshme në shtyp (i cili do të zëvendësohet me një shtyp të mirëfilltë gjerman);- zëvendësimin e së drejtës romake universale dhe materialiste me të drejtën e përbashkët gjermane; - domosdoshmërinë e centralizimit të Rajhut – dhe më në fund programi pohon nevojën e një "krishtërimi pozitiv" të pavarur

nga çdo fe e veçantë: çdo fe mund të ushtrohet lirisht "për sa kohë nuk vë në rrezik apo nuk i kundërvihet ndjenjës së mirësjelljes dhe të moralit të racës gjermane".

Në të njëjtin plan kombëtar, në fushën e marrëdhënieve me jashtë programi parashikon tre objektiva kryesorë: bashkimin e të gjithë gjermanëve (të Austrisë, etj.) në një Gjermani të Madhe, mbi bazën e së drejtës së popujve për vetvendosje; barazinë e të drejtave për kombin gjerman pra këputjen e zinxhirëve të Versajës (Hitleri e quan gjithmonë Republikën e Vajmarit si "qeveria e Versajës"); rikthimin e kolonive gjermane, ku ish kolonia gjermane përkufizohet si "territor i nevojshëm për ushqimin e popullit tonë dhe për sistemimin e tepricës së popullsisë nëpërmjet kolonizmit".

Në planin social (apo socialist apo kundërkapitalist) programi shprehet për krijimin dhe mbrojtjen e një klase të mesme të shëndoshë, në kundërshtim me marksizmin që e shihte zhdukjen e kësaj klase si një fatalitet historik; për pasojë programi i kundërvihet magazinave të mëdha dhe favorizon artizanët e vegjël. Për reformën agrare ai parashikon shpronësimin falas të tokës në interesin e përgjithshëm dhe ndalimin e çdo spekulimi me pasuritë e paluajtshme; programi sugjeron eliminimin e të gjitha të ardhurave të fituara pa punë, heqjen e skllavërisë së përqindjeve e të interesave si dhe shtetëzimin e trusteve. Në këto sugjerime të fundit dallojmë idetë e Feder-it, ekonomistit të partisë, armikut zyrtar të financave të mëdha. Ai bënte një klasifikim të kapitalit në tri kategori: kapital financiar "huadhënës", kapital "akaparues" (çifut natyrisht) dhe kapital industrial "krijues" e mirëbërës. Ky i fundit ishte një kapital i mirëfilltë gjerman apo *arian*, ishte pikërisht kapitali që duhej.

Ky është një program absurd, një çorbë demagogjike, një grumbull pa vlerë idesh të kundërta. Sa mirë do t'u venë punët kundërshtarëve me këtë farë programi! Por logjika e veprimit, sidomos e veprimit politik, nuk është e njëjtë me logjikën e mendimit:

"Sa e gabuar është të thuash se ky program nuk vlen asgjë", shkruan E.Vermeil. Si do të mund të pajtoheshin më me shkathtësi aspiratat e kundërta të klasave të mesme? Si do të mund të rrezohej ndryshe prestigji i Qendrës katolike e i Social-Demokracisë, koalicioni i çuditshëm i të cilave i lejonte Republikës së Vajmarit që të mbijetonte pa pasur një taban të sajin? Në të vërtetë, këto njëzet

e pesë pika të vitit 1920, "ky katekizëm i parë nazist", do t'i ofrojnë qëndrime ideologjike të mëvonshme një "kanavacë" të shkëlqyer. Duke filluar nga ato qëndrime të shumta e me ngjyra të ndezura që paraqet Hitleri në *Mein Kampf*.

Në pikëpamje doktrinale dhe ideologjike *Mein Kampf* është shumë më ambicioz se programi i vitit 1920 i cili synon një publicitet të çastit. Në dallim nga krerët e partive të Vajmarit, kreu nacional-socialist nuk synon të sjellë ndonjë parrullë të re të fushatës zgjedhore, por një "konceptim të ri filozofik të një rëndësie themelore", një konceptim të ri të botës ose një *Weltanschauung* të ri. Një *Weltanschauung* të formuluar si një fe e vërtetë, me dogma të përpikta, me dogma partie të paracaktuara për t'u bërë "ligjet bazë të bashkësisë", të popullit (s'mund të ketë gjë më të padobishme, madje të rrezikshme sesa "një fe me forma të papërcaktuara"). Një *Weltanschauung* i ri që do t'i shërbejë Shtetit të ri gjerman si brenda ashtu edhe jashtë vendit.

Ku konsiston ky konceptim i ri i botës? Hitleri e paraqet atë në mënyrë sistematike në kapitullin XI të vëllimit të parë, në kapitullin e famshëm me titull "Populli dhe raca" (Volk und Rasse), kapitull që përbën një nga parantezat e shumta doktrinale me të cilat ndërpritet paraqitja e autobiografisë. Por duhet shënuar se ky konceptim haset kudo në vepër, ai zë pusi pas çdo rreshti, ai fryn si një erë e qelbur edhe mbi gjykimet që në dukje janë krejt të shëndosha.

Nuk ka asgjë më të thjeshtë se kjo – pohon autori në rreshtat e parë të kapitullit XI – mjafton të mendosh për të sepse ajo është si veza e Kolombit, "por janë pikërisht njerëzit gjenialë si Kolombi, ata që hasen më rrallë". Ja cila është "veza" e Adolf Hitlerit:

Edhe një vëzhgim i përciptë mjafton për të treguar sesi format e panumërta që merr vullneti natyror për të jetuar i nënshtrohen një ligji themelor dhe thujse të padhunueshëm, ligj që ua imponon procesi ngushtësisht i kufizuar i riprodhimit dhe i shumëzimit. *Çdo kafshë çiftëzohet vetëm brenda llojit të vet: trishtili me trishtilin, zboraku me zborakun, lejleku me lejlekun, miu i arave me miun e arave, miu me miun, ujku me ulkonjën, etj. Vetëm rrethana të jashtëzakonshme mund të shpien në shmangie nga ky*

parim dhe në radhë të parë vetëm detyrimi i imponuar prej robërisë, apo ekzistenca e ndonjë pengese për çiftëzimin e individëve të të njëjtit lloj. *Por në këto raste natyra vë në lëvizje të gjitha mjetet e saj për t'i luftuar këto shmangie dhe protesta e saj shprehet në mënyrën më të qartë ose nga fakti se ajo ua refuzon llojeve bastarde vetinë për t'u riprodhuar, ose nga fakti se ua kufizon pjellorinë pasardhësve të tyre; në shumicën e rasteve ajo ua heq këtyre vetinë për t'i rezistuar sëmundjeve dhe sulmeve të armiqve. – Kjo është mëse e natyrshme. – Çdo kryqëzim i dy qenieve me vlera të pabarabarta jep si produkt një vlerë të mesme midis vlerave të dy prindërve... Një çiftëzim i tillë bie në kundërshtim me vullnetin e natyrës, e cila synon të rrisë nivelin e qenieve të gjalla. Ky qëllim nuk mund të arrihet nëpërmjet bashkimit të individëve me vlera të ndryshme, por vetëm nëpërmjet fitores së plotë dhe përfundimtare të atyre që paraqesin vlerën më të lartë. Roli i më të fortit është të sundojë dhe aspak të shkrihet me më të dobët, duke sakrifikuar kështu madhësinë e vet. Vetëm ai që lind i dobët mund të mendojë se ky ligj është mizor, por ç'ti bësh, ai është një njeri i dobët dhe i kufizuar...*

Ndërkaq njerëzimi ka një racë supreme, racën *ariane*. Hitleri nuk e përkufizon këtë racë, nuk llogarit diskutimet mbi ekzistencën e saj. Ajo është, ekziston. Ekzistenca e saj është një aksiomë, është një postulat pa vërtetim, mbi të cilin mbështetet gjithë ndërtesa naziste. Epërsia e kësaj race përmbahet në vetë qenien e saj. Ajo është "gardiania e zhvillimit të shoqërisë njerëzore" që mban pishtarin e këtij qytetërimi. Le të dëgjojmë lavdet për arianin, këto litani të mirëfillta: Ariani, "Prometeu i njerëzimit", balli i ndritshëm i të cilit lëshon shkëndija gjeniu; zjarri i diturisë që ndriçon natën dhe që i tregon njeriut rrugën ku duhet të ngjitet për t'u bërë zot i qenieve të tjera. Arianët, popull zotërinjsh që nëpërmjet sundimit të njerëzve të racës më të ulët i shndërruan ata në "instrumentin e parë teknik" në shërbim të njerëzimit. Ariani, që dha "gurët e themelit dhe planin

e të gjitha ngrehinave të përparimit njerëzor". Ariani, madhështia e të cilit nuk qëndron aq në pasurinë e dhuntive intelektuale, sesa në idealizmin e tij, d.m.th. në aftësinë e tij shumë të zhvilluar "për t'u flijuar për bashkësinë, për të ngjashmit e vet". Ndërsa çifuti, krahasuar me arianin, paraqet kontrastin më tronditës. Çifuti "nuk ka idealizëm"; mirëpo asnjë qytetërim nuk mund të krijohet pa idealizëm. Zgjuarsia e çifutit "nuk do t'i shërbejë këtij asnjëherë për të ndërtuar, por për të shkatërruar". Për të shkatërruar, në mënyrë që të sundojë; lexoni *Protokollet e të Urtëve të Sionit*¹, këto zbulime të pashpresa që tregojnë qëllimet e tyre të errëta, zbulime të bëra nga vetë çifutët.

Le të zbatojmë tani për arianët, këtë racë supreme, rregullat themelore të natyrës që përkufizuan më lart! Do të shihet "me një qartësi tronditëse, se kur arianët kanë përzier gjakun e tyre me atë të popujve të tjerë inferiorë, ky kryqëzim racash ka shkatërruar popullin qytetëruar".

Fatkeqësisht në Evropë kjo molepsje po kërcënon arianin nga fakti se çifuti – të cilit i duket fare e afërt dita e fitores – po silltet "si cipëplasar" ndaj shtetasve të popujve të tjerë. Në dëshironi, shihni më mirë

çifutin e ri me flokë të zes, me fytyrën e ndriçuar nga një gëzim djallëzor, duke përgjuar me orë të tëra një vajzë të re, e cila nuk është e ndërgjegjshme për rrezikun që e pret dhe të cilën ai do ta fëlliqë me gjakun e tij, duke ia rrëmbyer nga duart popullit të saj... Ashtu siç korrupton sistematikisht gratë dhe vajzat e reja, po ashtu ai nuk frikësohet që të rrëzojë... barrierat që gjaku ngre midis popujve të tjerë: Ishin çifutët dhe janë përsëri çifutët ata që i sollën zezakët mbi Rin (trupat franceze të pushtimit), duke pasur gjithmonë në mend po atë mendim të fshehtë dhe po atë qëllim të qartë: nëpërmjet bastardimit që rrjedh prej fëlligështisë në gjak, ta shkatërrojnë këtë racë të bardhë që e urrejnë, ta rrëzojnë atë nga niveli i lartë i qytetërimit dhe i organizimit politik ku ndodhet dhe të bëhen sundimtarët e saj.

1) Këto Protokolle kanë rezultuar të rreme (shih më poshtë).

Kryqëzimi i racave, ja mëkati më i lartë kundër vullnetit të Krijuesit, të cilin Hitleri e identifikon me natyrën. Natyra e fyer hakmerret. Të harrosh dhe të përbuzësh ligjet e gjakut dhe të racës, do të thotë t'i vësh pengesa marshimit fitimtar të racës supreme dhe të pengosh kështu përparimin e njerëzimit, do të thotë të biesh në nivelin e kafshës, e cila është e paaftë të ngrihet më lart në shkallën e klasifikimit të qenieve të gjalla. Çdo gjëje në këtë botë i gjendet zgjidhja, por kësaj jo.

Gjithçka në këtë botë mund të bëhet më e mirë. Çdo disfatë mund të jetë nëna e një fitoreje të ardhshme. Çdo luftë e humbur mund të jetë shkak i një mëkëmbje të mëpastajshme. *Përderisa gjaku të jetë ruajtur i pastër*, çdo fatkeqësi mund t'ia shtojë epërsinë njeriut dhe çdo shtypje mund të nxisë forcat që shpien në rilindje morale. *Por fëlligështia në gjak shkatërron njëherë e mirë lumturinë e brendshme, e zhvlerëson njeriun përgjithmonë dhe pasojat e saj trupore dhe morale janë të pashlyeshme...* Vetëm tek gjaku qëndron forca ose dobësia e njeriut. Popujt që nuk i njohin e nuk i çmojnë rëndësinë e themeleve të racës së tyre u ngjajnë njerëzve që do të donin t'u jepnin qenve qimedredhur cilësitë e langojve, pa e kuptuar se shpejtësia e langoit dhe bindja e qenit qimedredhur nuk janë cilësira të fituara nëpërmjet stërvitjes, por janë *veti të lindura, veti të brendshme të racës*. Popujt që heqin dorë nga ruajtja e pastërtisë së racës, heqin dorë po ashtu edhe nga uniteti i shpirtit të tyre... Shpartallimi i qenies së tyre është pasojë e natyrshme dhe e pashmangshme e fëlligështisë në gjak.

Kështu çështja e gjakut dhe e racës është "çelsi i historisë botërore" dhe i qytetërimit njerëzor. Interpretimit materialist të historisë nëpërmjet antagonizmit të klasave, kësaj shpikje "çifute", Hitleri i kundërvë të vërtetën idealiste "ariane", vizionin e tij racist. Ai shpall këtë ligj të natyrës, ligj që është më i vjetër se çdo lloj interpretimi i historisë, ligj që njeh pabarazinë e racave, që kërkon që speciet supreme t'i

zënë vendin specieve më të ulta, ligj që i ka rezervuar racës ariane rolin për të qytetëruar botën dhe për ta sunduar atë. Pikërisht dhunimi i këtij ligji të parë dhe të shenjtë të natyrës dhe jo ndarja e shoqërisë në klasa, është mëkati i vërtetë origjinal i njerëzimit.

Nga kjo pikëpamje, Kishat e krishtera e kanë dëmtuar shumë veprën e Zotit. Jo vetëm shohim që besimet fetare po aneksohen prej partive të cilat i shndërrojnë ato në instrumente të interesave të tyre vetjake, siç është rasti i Qendrës katolike, por edhe vetë Kishat protestante dhe katolike kanë shpërfillur detyrën e tyre themelore që është përkujdesja për shpëtimin e njeriut arian. Ato flasin për vullnetin e Zotit, në vend që ta zbatojnë atë me të vërtetë e të pengojnë përdhosjen e veprës hyjnore. ("Ato flasin gjithmonë për shpirtin dhe lënë që strëha e shpirtit të bjerë në nivelin e proletarit të degjeneruar"). Për më tepër, duke toleruar martesat e përziera, duke parë tek judaizmi vetëm një fe që mund të braktiset, por jo një racë të pashkatërrueshme, ato kanë ndihmuar në këtë përdhosje. Më në fund, ato kanë humbur kohë dhe përpjekje të çmuara duke u marrë me zezakët "të cilët nuk i duan dhe as që i kuptojnë mësimet e këtyre kishave"... Ndërkaq popujt e Evropës "... brehen prej një lebre morale dhe fizike".

Misioni i Shtetit

Në këtë perspektivë raciste, në këtë *Weltanschauung* të ri e të domosdoshëm, cili do të jetë misioni i Shtetit – i Shtetit të së nesërme, të farkëtuar prej Partisë Nacional-Socialiste?

Sipas *Mein Kampf-it* Shteti i vërtetë nuk është Shteti liberal, pa ndonjë moral ose motiv, i zhveshur prej çdo vlere absolute dhe i lënë në mëshirën e partive të shumta që punojnë veç për interesat e tyre. Shteti duhet të ketë një mision, duhet të jetë një Shtet "etik", që të varet prej diçkaje absolute. Ai duhet të jetë një Shtet kundërliberal, kundërparlamentar, që të mos lejojë shumë parti; një Shtet i bazuar mbi parimin dhe mistikën e Kreut, të Udhëheqësit (Führer-it); një Shtet, forca lëvizëse e të cilit duhet të jetë një *Parti e vetme*, e vendosur ndërmjet masave të popullit dhe Kreut të Shtetit. Ky duhet të jetë një Shtet mirëfilli kundërmarksist (si dhe kundërborgjez), kundërbarzitar, hierarkik dhe korporativ. Ai duhet të jetë i përбетuar që të mos i lejojë

masat e popullit të vëgjetojnë si masa të qeta "nacionale" që më pas marksizmi çifut t'i shkombëtarizojë e t'i ndërkombehtarizojë, por t'i shndërrojë ato në masa agresive "nacionaliste".

Nuk ngjajnë këto me karakteristikat e Shtetit fashist të Musolinit? Sikur të mos mjaftonte kjo, a nuk ngjan nazizmi si një *ersatz* i fashizmit të ri italian, me këmishat e tij ngjyrë kafe, me përshëndetjen standarde me krahun e shtrirë dhe me parakalimet e tij? Vetë Führer-i Adolf Hitler, a nuk është në fund të fundit, një nxënës i mirë gjerman i Duçes? Një nxënës që i mëshon fort, madje me tërbim, mësimëve të mësuesit të tij latin (i cili, nga ana e vet, duke qenë ish socialist, ka marrë disa armë nga leninizmi, si p.sh. armën e partisë së vetme)? Në librin e tij, Hitleri nuk e fsheh adhurimin e thellë "për njeriun e madh i cili, nga Jugu i Alpeve, i mbushur me një dashuri të zjarrtë për popullin e vet, jo vetëm që nuk ra në ujdi me armiqtë e brendshëm të Italisë, por përpiqet t'i shtypë ata me të gjitha mjetet". Ai shpall se "ajo që do ta vendosë Musolinin në radhën e njerëzve të mëdhenj të kësaj bote është vendosmëria e tij për të mos e lënë marksizmin të depërtojë në Itali, vendosmëria e tij për të mbrojtur atdheun e vet nga internacionalizmi".

Megjithatë do të ishte gabim të njëssohej nazizmi me fashizmin. Në të vërtetë ata dallohen shumë nga njëri-tjetri. Shteti fashist, në thelb, është Shteti-komb klasik i tkurrur në formën e Shtetit autoritar, ku cezarizmi ka kaluar çdo cak: *gjithçka* brenda Shtetit, asgjë jashtë Shtetit (prej këtej rrjedh edhe epiteti i ri: *totalitar*). Shteti fashist – që e shpreh haptazi simpatinë e tij për Makiavelin – është një qëllim në vetvete; ai mban aureolën e një prestigji mitik; ai është një idhull, është vetë Zoti për ata që nuk kanë Zot. Fashizmi është një adhurim i Shtetit, një "statolatri". Tek fashizmi dallojmë forma të mendimit romak dhe perëndimor, të manipuluar me një vrazhdësi prej kondotieri dhe të zbukuruara mjaft artificialisht me motive hegeliane dhe sorelliane. Fashizmi nuk përmban asnjë *Weltanschauung* të ri, me të gjitha zhvillimet metafizike që përfshin ky term.

Kurse sipas Hitlerit, Shteti nuk është një qëllim në vetvete, por është një instrument i thjeshtë, një "enë e thjeshtë"; ajo që ka rëndësi është se "ç'përmban" kjo enë. Shteti në vetvete nuk është i pajisur me ndonjë prestigj të posaçëm. Asnjë magji nuk mund t'ia ndërrojë pamjen. Magjia, prestigji, idhujtaria janë të rezervuara për

*Volk-un, për Volkstum-in: fjala popull, nuk është përkthimi i saktë i këtyre fjalëve, sepse në një mënyrë të posaçme gjermane ato duan të thonë: Uniteti racial që mbështetet tek bashkësia e gjakut. Ky është realiteti themelor, kjo është "përmbajtja" e enës Shtet, e cila mund të ekzistojë vetëm derisa të jetë në gjendje të ruajë e të mbrojë atë çka përmban. Për Hitlerin dhe Leninin (madje edhe për Marks-in e Engels-in) Shteti nuk është gjë tjetër veçse një aparat, - shprehje e dashur kjo për juristët gjermanë -, një aparat administrativ me qeveritarë, zyra e me mjete detyrimi. Ai është aparat, mekanizëm apo organizim ngushtësisht teknik, në shërbim të një qëllimi, që është ruajtja dhe zhvillimi i një bashkësie qeniesh njerëzore, të cilat në pikëpamje fizike e morale janë të të njëjtit lloj. Sipas Hitlerit, mendimet e paraqitura në kapitullin themelor mbi popullin dhe racën, *Volk und Rasse*, janë "baza e granitit, mbi të cilën një ditë mund të ngrihet një Shtet, një Shtet që të mos jetë një mekanizëm i huaj për popullin tonë, thjesht në shërbim të nevojave e interesave ekonomike, por një organizëm i dalë nga populli (völkisch), një Shtet gjermanik i kombit gjerman".*

Kështu, nëpërmjet *Mein Kampf*-it, *Shteti dhe Raca* e Hitlerit, i përgjigjet veprës *Shteti dhe Revolucioni* të Leninit.

Misioni i Shtetit si instrument racial paraqitet i dyfishtë: brenda vendit ai duhet të ruajë dhe të përmirësojë racën, në mos ta ribëjë atë nga e para, kurse jashtë vendit ai duhet të pushtojë hapësirën e nevojshme për jetesën dhe sundimin e natyrshëm të kësaj race.

Misioni i Shtetit brenda vendit

"Fatkeqësisht", rrëfëhet Hitleri, populli gjerman nuk është më një racë homogjene. Molepsje të herëpashershme, veçanërisht qysh prej luftës së tridhjetë viteve, e kanë shpërbërë gjakun dhe shpirtin e tij. Këto luftëra e kanë lënë pa atë instinkt të fuqishëm të grupit, atë fryt të identitetit të gjakut, i cili i lejon një populli që në orët e vështira t'i kundërvërë armikut të përbashkët "frontin e bashkuar të një kopeje homogjene". Kjo mangësi nuk e lejoi popullin gjerman që "të sundojë botën".

Nëse do ta kishte pasur unitetin e grupit, atëherë sot globi do të ishte i tij. Në sajë të këtij uniteti

të grupit mund të ishte arritur ai qëllim, që nëpërmjet belbëzimeve e qarjeve shpresojnë ta arrijnë gjithë këta pacifistë të verbuar: një paqe, e siguruar jo prej degëve të ullirit që i tundin pacifistët qaramanë e të përbotur, por prej shpatës fitimtare të një kryepopulli, i cili e vë gjithë botën në shërbim të një qytetërimi suprem.

Por fatmirësisht, të paktën një pjesë e asaj çfarë ka më të mirë gjaku gjerman, ka mbetur e paprekur. Qëllimi i madh i Shtetit është që këto "rezerva të mëdha" njerëzish prej race të pastër ariano-veriore apo *nordike*, këto elemente të pandryshuara që janë elementet më fisnike, jo vetëm të popullit gjerman, por edhe të mbarë njerëzimit, t'i mbledhë, t'i ruajë, t'i mbrojë dhe të bëjë që më në fund këto të arrijnë të sundojnë. Pra Shteti duhet të vigjëlojë në mënyrë që të marrë fund njëherë e mirë çdo fëlligështi në gjak. Askush nuk ka të drejtë të protestojë kundër kësaj ideje. "Njeriu ka vetëm një të drejtë të shenjtë dhe kjo është njëkohësisht edhe detyra më e shenjtë, ai duhet të vigjëlojë që gjaku i tij të mbetet i pastër, në mënyrë që ruajtja e asaj që njerëzimi ka më të mirë, të bëjë të mundur një zhvillim më të përkryer të këtyre qenieve të privileguara". Në sajë të Shtetit racist, martesat, që tani përdhosen prej një shtrembërimi të vazhdueshëm të racës, do të rigjejë "shenjtërinë e një institucioni të paracaktuar për të krijuar qenie sipas shëmbëlltyrës së Zotit, jo përbindësia që ndodhen diku midis majmunit dhe njeriut".

Shteti *racist* do të bëjë që vetëm individët e shëndoshë të mund të riprodhohen. Të tjerëve, nëpërmjet sterilizimit, ai do t'ua heqë materialisht mundësinë për t'u riprodhuar. "Në qoftë se për gjashtëqind vjet, individëve të degjeneruar fizikisht apo atyre që vuanin nga sëmundje mendore do t'u ishte hequr mundësia për të riprodhuar, atëherë sot njerëzimi... do të gëzonte një shëndet të cilin nuk do mund ta përfytyronim". Nga ana tjetër Shteti racist do të qortojë si një akt të dënueshëm, mungesën e fëmijëve të shëndetshëm në interes të kombit. Kështu do të fitohet një pasuri e paçmuar: një racë e dalë sipas të gjitha rregullave të eugjenizmit dhe të pjellorisë, e favorizuar në mënyrë të ndërgjegjshme dhe sistematike, që përmban elementet më të forta të popullit. Kështu më

në fund edhe raca njerëzore do të mund të përmirësohet nëpërmjet rritjes dhe shumëzimit, që tani rezervohen vetëm për "qentë, kuajt dhe macet" e racës. Në këtë mënyrë do t'i jepet fund një herë e mirë mëkatit të vërtetë origjinal. Një epokë më e mirë do të vijë.

Sigurisht, kopeja e vajtueshme e mikroborgjezëve të sotëm, nuk do të mund ta kuptojë kurrë këtë. Ata do të qeshin ose do të ngrenë supet e tyre të shtrembra dhe do të përsërisin duke psherëtirë: na ndjeni, në parim do të ishte diçka shumë e bukur, por është e pamundur. Në të vërtetë kjo është e pamundur me ta, sepse bota e tyre nuk është bërë për këto gjëra. Ata kanë veç një shqetësim: - jetën e tyre dhe një Zot – paranë! Por ne nuk u drejtohem këtyre njerëzve. Ne u drejtohem atyre që janë shumë të varfër, të cilëve nuk u duket jeta e tyre si lumturia më e madhe që ekziston në botë, atyre që nuk e shohin paranë si zotin që rregullon jetën e tyre, por që besojnë në zotër të tjerë. *Para së gjithash ne i drejtohem ushtrisë së fuqishme të rinisë sonë gjermane.* Ajo po rritet në epokën e një kthese të madhe të historisë, ku përtacia dhe indiferenca e baballarëve të saj e detyrojnë të luftojë: *Gjermanët e rinj do të jenë një ditë arkitektët e një Shteti të ri racist ose do të jenë dëshmitarët e fundit të një shkatërrimi të plotë, të vdekjes së botës borgjeze.*

Për të përmbushur misionin e vet racist brenda vendit, Shteti ka dy mjete: propagandën, që i drejtohet masave dhe edukimin, që i drejtohet individëve.

Propaganda. – Çështja e propagandës e kishte tërhequr gjithmonë Hitlerin. Atij i kishte bërë shumë përshtypje shkathtësia e marksistëve të Vjenës. Madje edhe Lenini, në shkrimet e fjalimet e tij të shumta, a nuk kishte përpunuar një propagandë të destinuar për masat? Por për Hitlerin ishte një zbulim propaganda angleze e luftës së parë botërore, një propagandë shumë metodike dhe e sigurtë psikologjikisht, në krahasim me atë gjermane që ishte feminare dhe e ngathët. Sigurisht, propaganda politike e stilit fashist i shtiu në

mendje ide të reja. Sidoqoftë faqet e vëllimit të parë të *Mein Kampf*-it që i kushtohen propagandës në përgjithësi, janë nga faqet më të njohura të librit; ato u shkruan me rastin e luftës së 1914 dhe synonin tërheqjen e masave dhe, sipas pohimeve të kundërshtarëve të tij më të egër, këto ishin me të vërtetë ide të tij. Le t'i shohim më poshtë në mënyrë të përmbledhur:

Pikësëpari, propaganda e një populli që lufton për ekzistencën e vet nuk duhet ngatërruar me asnjë konsideratë, me asnjë dhembshuri dhe me asnjë mirëbesim intelektual. Nëse çështja e parë që ka të bëjë me propagandën është që të dihet nëse ajo është "një mjet apo një qëllim", përgjigja është e prerë: kemi të bëjmë me një mjet që duhet të gjykohet në funksion të qëllimit. Në qoftë se ky qëllim është lufta për ekzistencë, atëherë edhe "armët më mizore" bëhen "armët më njerëzore", sepse ato janë kusht i një fitoreje më të shpejtë dhe ndihmojnë për t'i siguruar kombit "dinjitetin e lirisë". Respekti për të vërtetën? "Gjatë të gjitha kohërave, leva më e fuqishme e revolucioneve nuk ka qenë njohja objektive e të vërtetave shkencore, por fanatizmi që kamxhikon shpirtin e turmës dhe e shpie atë përpara".

Çështja e dytë është se kujt duhet t'i drejtohet propaganda? Masave, natyrisht. Ajo nuk duhet t'i drejtohet "njeriut-individ", por "njeriut-masë", "njeriut-turmë", për të farkëtuar në ndërgjegjen e tij të errët, bindje të patundura. Pra çdo propagandë duhet të jetë popullore dhe argumentet e saj duhet të kuptohen edhe nga njerëzit më të thjeshtë të popullit. Sa më shumë individë që të prekë ajo, aq më i ulët duhet të jetë niveli i saj intelektual. Ajo kërkon të jetë e efektshme dhe jo të kënaqë vetëm një grusht estetësh apo eruditësh. Prandaj ajo nuk i drejtohet aq shumë trurit sesa ndjenjave të turmës. Këto ndjenja janë të thjeshta: turma është ose *pro*, ose *kundër*; zgjidhje të mesme nuk ka; në sytë e saj objektiviteti dhe paanshmëria janë dobësi. Çelsat që hapin dyert e zemrës së saj janë "vullneti dhe forca". Masa e madhe, ashtu si edhe natyra, një "copëz" e së cilës ajo është, dëshiron fitoren e më të fortit dhe humbjen e më të dobëtit, apo të paktën "nënshtrimin e tij të plotë".

Çështja e fundit është se ç'duhet të përmbajë propaganda. Ajo duhet të jetë e njëanshme dhe pa asnjë lloj larmie. Është i kotë qëllimi që të prekësh mjedise të ndryshme; kështu rrezikon që

mos të të kuptojë njeri; është e efektshme vetëm ajo propagandë që ushtrohet “në një drejtim të vetëm”. Marksizmi arriti të përhapej sidomos sepse u mbështet mbi “unitetin dhe, për rrjedhojë, edhe mbi uniformitetin e turmës, së cilës i drejtohej”. Propaganda naziste ka pasur sukses pikërisht sepse është përqendruar tek klientela e marksizmit, tek “kundërkombëtarët”. Nëse ajo e zgjodhi ngjyrën e kuqe për afishet, për sfondin e flamurit ose për pankartat, këtë e bëri qëllimisht: sepse e kuqja është ngjyra e armikut dhe ka efekte më të mëdha mbi shqisat e turmës dhe të grave. Ngjyra e kuqe u kall datën borgjezëve. Këta “borgjezë trutharë e zemërlepuj” i zë paniku kur shohin këta “nacionalë” të vetëquajtur “socialistë”, të adoptojnë ngjyrën e kuqe të bolshevikëve! Ja, kjo është propaganda e duhur!

Nuk mjafton që masat e bombarduara e të përpunuara prej një propagande të tillë të nacionalizohen, në kuptimin që të shndërrohen në *Volk*, në popull racial! Shteti racist synon të veprojë më në thellësi mbi individët, që prej këtyre individëve të farkëtojnë e të krijojë “personalitete”.

Këtu ndërhyt *arsimi*.

Shteti racist nuk shqetësohet për të ngulitur sa më shumë shkencë në trutë e njerëzve. Pikësëpari, nëpërmjet një rritje të përshtatshme, duhen siguruar trupa plotësisht të shëndetshëm. Më pas vjen formimi i karakterit: zhvillimi i forcës së vullnetit dhe i aftësisë për të marrë vendime, i shijes për të marrë përsipër përgjegjësi dhe për të rrezikuar. Vetëm në fund vjen mësimi i mirëfilltë, d.m.th. kultura e aftësive intelektuale. Rajhu i ri do të ketë nevojë për “luftëtarë” dhe jo për intelektualë. Vetëm një ide – por një ide e shkëlqyer, mëma e të gjitha ideve, bërthama e “idealizmit nazist – duhet të mbillet pa u lodhur në mendjet e njoma: ideja e racës. “Me mbarimin e shkollës nuk duhet të na shpëtojë qoftë edhe një vajzë apo djalë i vetëm, pa kuptuar në mënyrë të përkryer se ç’janë pastërtia e gjakut dhe domosdoshmëria e saj”. Tek shpirti i secilit duhet të regëtojë vetë shpirti i racës.

Ky arsim duhet organizuar sistematikisht, në mënyrë që me mbarimin e shkollës i riu të jetë “një gjerman i kompletuar”, i bindur në epërsinë absolute të gjermanëve mbi popujt e tjerë dhe në domosdoshmërinë e “drejtësisë sociale” në gjirin e bashkësisë kombëtare. Atëherë, përtej dallimeve klasore,

do të lindë një ditë një popull qytetarësh i bashkuar dhe i shkrirë nëpërmjet një dashurie dhe një krenarie të përbashkët, që nuk do të mund të lëkunden e të mposhten kurrë. Frika që shovinizmi i frymëzon epokës sonë është shenja e pafuqisë së kësaj epoke. Asaj i mungon një energji vërsuese, madje një energji e tillë do të ishte bezdisëse për të. Fati nuk do ta thërrasë më për të kryer gjëra të mëdha, sepse përmbysjet më të mëdha që kanë ndodhur mbi këtë tokë, nuk do të mund të përfytyroheshin nëse nuk do të nxiteshin nga pasione fanatike e madje hysterike, por nga virtyte borgjeze që respektojnë qetësinë dhe rendin. *Është e sigurtë se bota po shkon drejt një revolucionit radikal. Gjithë çështja është që të dihet nëse ky revolucion do të bëhet për shpëtimin e njerëzimit arian apo në dobi të çifutërisë*. Nëpërmjet një edukimi të përshtatshëm të rinisë, Shteti racist duhet të vigjëlojë për ruajtjen e racës, që ajo të jetë e pjekur për të duruar këtë provë supreme dhe vendimtare. *Por fitorja do t’i përkasë popullit që do t’i hyjë i pari kësaj rruge*.

Pas mbarimit të shërbimit ushtarak, si konfirmim i këtij edukimi, të riut gjerman të shëndetshëm dhe të edukuar do t’i jepet diploma e qytetarit të Rajhut. Kur lindesh nuk je një qytetar i Rajhut, por një *shtetas* i thjeshtë. Qytetar bëhesh nëse e meriton. Kjo diplomë do të jetë dokumenti më i rëndësishëm i jetës; ajo do të shërbejë si një lidhje që i bashkon të gjithë anëtarët e bashkësisë dhe që e mbush hendekun midis klasave. “*Një pastrues rrugësh duhet të ndiehet më i nderuar që është qytetar i Rajhut sesa po të ishte mbret i një vendi të huaj*”.

Por pranimi i rëndësisë së racës dhe i pabarazisë së racave shpie logjikisht edhe në pranimin e vlerës së personalitetit, të individit dhe të pabarazisë së individëve. Edhe brenda një bashkësie race, një njeri nuk është i njëjtë me një njeri tjetër: “Elementët përbërës i përkasin të njëjtit gjak, por në imtësi ato ofrojnë mijëra dallime të stërholluara”. Të thuash se *një njeri vlen sa një tjetër* është një

pikëpamje marksiste, çifute. "Nuk është masa ajo që krijon dhe as shumica ajo që organizon apo mendon, por gjithmonë dhe kudo është individi i veçuar", individi i lartë. Pra është e nevojshme që në një bashkësi të favorizohen elementet më të larta dhe me ndikim më të madh duke synuar në rritjen e numrit të tyre. Nuk bëhet fjalë që të mbështetesh mbi idenë e *shumicës*, por mbi atë të *personalitetit*.

Misioni i jashtëm i Shtetit

Misioni i jashtëm i Shtetit racist, pra qëllimet e politikës së tij të jashtme, nuk janë veçse një projektim i *Weltanschauung*-ut të cilit i shërben ky Shtet, ashtu si edhe në rastin e politikës së brendshme.

Shpata shpirtërore dhe materiale, e aftë që të japë goditje fitimtare për pushtimin e hapësirës së nevojshme, farkëtohet prej politikës së brendshme. Paralelisht me të, politika e jashtme ka për detyrë që "t'i lejojë farkëtarit të punojë në siguri dhe të rekrutojë shokë armësh".

Cilët janë këta shokë armësh? Ku do të godasë kjo shpatë, kur të vijë çasti i duhur?

Një analizë e ftohtë alla Makiavel pranon mundësinë e pasjes së dy shokëve të ngushtë të armëve, Anglisë dhe Italisë. Anglia dhe Italia janë shokë armësh edhe për arsyen se këto dy vende i shqetëson hegjemonia politike dhe ushtarake e Francës në Evropë. Ndërkaq, Franca është dhe do të mbetet armiku të cilit Gjermania duhet t'ia ketë frikën më shumë. Madje Hitleri nuk skandalizohet nga ajo urrejtje e tërbuar që sipas tij ushqen Franca kundër Gjermanisë: nuk ka gjë më të natyrshme se kjo urrejtje, ajo shpreh instinktin e ruajtjes që ka kombi francez. Ky komb që pak nga pak po vdes, jo aq nga fakti i shpopullimit, sesa "nga zhdukja e vazhdueshme e elementëve më të mirë të racës së vet", nuk mund të vazhdojë të llogaritet në këtë botë, veçse duke mundur Gjermaninë. "*Po të isha francez, shkruan Hitleri dhe nëse, për pasojë, do të doja aq shumë madhështinë e Francës sa ç'më është e shtrenjtë tani madhështia e Gjermanisë, nuk do të mundja dhe nuk do të doja të veprojë ndryshe, veçse ashtu siç vepron Klemanso*". Pra është e padobishme të ushqesh iluzione për ndryshimin e projekteve shkatërruese që Franca

ka ndaj Gjermanisë. Për më tepër që urrejtja e tërbuar e këtij "armiku për vdekje" të Gjermanisë udhëhiqet sistematikisht prej çifutëve. Në Francë dhe vetëm në Francë ka një marrëveshje të fshehtë, një marrëveshje kundër natyrës, midis qarqeve financiare çifute nga e gjithë bota (që synojnë të shkatërrojnë Gjermaninë) dhe shovinizmit francez. Pikërisht ky identitet i pazakontë pikëpamjesh përbën një rrezik shumë të madh për Gjermaninë. O Francë e prishur, o popull tradhtar i racës së bardhë "që po bie gjithnjë e më tepër në nivelin e zezakëve"; o komb bashkëfajtor me çifutët, o kukull në duart e tyre!

Prandaj Franca, ky armik për vdekje, duhet veçuar dhe i duhet hequr mundësia e nismës politike; prandaj duhet të lidhemi me të gjitha ato vende të cilat i shqetëson politika e Francës. Ndërkaq duhen lënë në plan të dytë të gjitha arsyet e tjera që i kundërvihen kësaj domosdoshmërie (siç është p.sh. aneksimi i Tirolit të Jugut nga Italia).

Sot, çdo fuqi që ashtu si edhe ne nuk e duron pasionin hegjemonist të Francës në kontinent, është aleati ynë i natyrshëm. Asnjë përçapje ndaj këtyre fuqive nuk duhet të na duket shumë e vështirë, asnjë dorëheqje nuk duhet të na duket e pamundur nëse, tekefundit, këto na krijojnë mundësinë që të mundim armikun që na urren me aq tërbim. Ndërkaq, pasi të kemi mbyllur plagët e mëdha, ne mund të fitojmë kohë për të shëruar me qetësi plagët tona të lehta.

Anglia, "fuqia më e madhe botërore" dhe Italia, "një shtet i ri kombëtar në lulëzim", do të na ofrojnë burime të tjera për një luftë evropiane, ndryshe nga Austro-Hungaria e Turqia, këto "kufoma shtetesh të kalbura" me të cilat u lidh Gjermania në luftën e 1914-1918. Kështu, "nuk do të jetë më Franca, por aleanca e re anglo-gjermano-italiane ajo që do të ketë në duart e saj nismën politike". Gjermania do të shpëtojë menjëherë nga gjendja e saj strategjike e pafavorshme: "nga njëra anë ajo do të gëzojë mbrojtjen më të fuqishme dhe nga ana tjetër do të ketë sigurinë e plotë të furnizimit me ushqime dhe lëndë të para". Kështu do të krijohet edhe mundësia që "në kuadrin e një koalicioni të tillë të merren qetësisht të gjitha masat e duhura përgatitore për t'i qeruar hesapet një herë e mirë

me Francën”.

Këta pra, janë shokët e armëve që *Mein Kampf* i cakton Gjermanisë së etur për shpagim. Ja pra se ku dhe mbi kë duhet të bjerë shpata gjermane, të *paktën sa për të filluar*: mbi Francën e mbushur me zezakë dhe çifutë.

(Kur Hitleri shkruante këta rreshta, francezët, në shenjë sanksionesh, kishin pushtuar Ruhrin, megjithë kritikën e rrepta të Anglisë: a nuk e shpjegonte ky fakt gjithë këtë pasion frankofob? Por më vonë, pasi u bë kancelar i Rajhut, Hitleri do t'i shmangte gjithmonë sugjerimeve që i kishte bërë “shumë herë” ambasadori francez A.François-Poncet. (Ai i kishte sugjeruar Fyhrerit që, nëpërmjet një shënimi që duhej t'i referohej Ruhrit, të lehtësoheshin këto pasazhe të librit).

Mbi Francën, të *paktën sa për të filluar*, thamë ne. Duhet të jemi të qartë. Këtu, nuk është fjala thjesht për një shpagim për humbjen e vitit 1914, ku Franca nga ana e saj ishte shpërguar për humbjen e vitit 1870. Le të dërdëllisin ata që pretendojnë të rivendosin kufijtë politikë gjermanë që ekzistonin para vitit 1918! Gjepura! Këta kufij jo vetëm që ishin të dëmshëm në pikëpamje ushtarake; por nuk i përfshinin në Shtetin gjerman të gjithë njerëzit e Volk-ut (austriakët, etj). Por a nuk shkroi Hitleri qysh në rreshtat e parë të librit se “të gjithë njerëzit e një gjaku duhet t'i përkasin të njëjtit Rajh”? Këta kufij nuk do të shërbenin as për mbrojtjen e së shkuarës dhe as si një forcë e së ardhmes dhe, me rivendosjen e tyre, largësia që e ndante Gjermaninë nga fuqitë e vërteta botërore nuk do të mund të zvogëlohej shumë. Po ashtu, nuk duhet predikuar as rifillimi i politikës koloniale dhe tregtare të para vitit 1914, politikë që shërbeu vetëm për të shqetësuar e acaruar Anglinë. Fjala është për diçka krejt tjetër. Tema që Hitleri, me vrazhdësinë dhe pasionin e tij të zakonshëm do të zhvillojë për masën e mekur të popullit, do të jetë një temë e dashur për pangjermanët, tema e *popullit pa hapësirë*. Le ta ndjekim:

Nëse lëvizja nacional-socialiste me të vërtetë dëshiron të ndërmarrë përpara historisë misionin e madh në dobi të popullit tonë..., ajo duhet, që pa përfillur “traditat” dhe “paragjykimet”, të ketë guximin të grumbullojë popullin dhe fuqinë e tij për ta lëshuar në rrugën që do ta nxjerrë nga vendi i ngushtë ku

banon tani, drejt territoreve të reja... Lëvizja nacional-socialiste duhet të përpiqet të zhdukë mospërputhjen midis shifrës së popullsisë sonë dhe sipërfaqes së territorit tonë – territor i vështuar edhe si burim, apo mjet jetese edhe si pikë mbështetje e fuqisë politike. Ajo duhet të zhdukë gjithashtu mospërputhjen që ekziston midis së shkuarës sonë historike dhe pafuqisë sonë të tanishme që nuk po gjen rrugëdalje. Ajo duhet të jetë e ndërgjegjshme se duke qenë gardianë të racës më të lartë mbi tokë, ne kemi gjithashtu edhe detyrimet më të mëdha. Sa më shumë të preokupohet ajo për të ndërgjegjësuar popullin gjerman për racën e vet, aq më mirë i përmbush detyrimet e saj.

Që këtej del një përfundim praktik: të hedhim sytë drejt Lindjes, të ndalojmë “marshimin e përhershëm të gjermanëve drejt Jugut (Itali, Ballkan) dhe drejt Perëndimit të Evropës. Por Perëndimi është Franca, është armiku për vdekje. Eh! Po siç e pamë, qërimi i hesapeve me Francën është i nevojshëm e duhet t'i jepet fund një herë e mirë kësaj lufte “pa mbarim” e “të shterpët”. Por shkatërrimi i Francës është vetëm parathënia, është vetëm fillimi, ai shërben vetëm si mbulim i prapavijave për shtrirjen tonë në Evropë”, ai është vetëm një mjet “për t'i dhënë më në fund popullit tonë, në një teatër tjetër, gjithë shtrirjen për të cilën ai është i aftë”. Ky teatër tjetër është Lindja, është Rusia me fushat e saj të paana.

Duket se vetë fati ia ka caktuar gjermanit këtë hapësirë. Në të vërtetë, ngadhnjimi i bolshevizmit në Rusi synonte shkatërrimin e “bërthamës gjermane” të klasave të larta udhëheqëse në kurriz të të cilave jetonte Rusia, ajo Rusi e paaftë për të bërë Shtet. Po ashtu ajo synonte zëvendësimin e kësaj bërthame “të racës krijuese të Shtetit” me çifutë. Por çifutët janë një farë shpërbërëse, jo një element organizues. Kështu, “Shteti gjigand i Lindjes është i destinuar për shkatërrim. Fundi i sundimit çifut në Rusi do të jetë edhe fundi i Shtetit rus. Ne jemi të zgjedhur nga fati për të qenë të pranishëm në një katastrofë që do të jetë prova më e qëndrueshme e drejtësisë së teorive raciste”.

Testamenti politik - (testament që e kanë Anglia dhe Franca,

por që Gjermania nuk ka e pasur kurrë)¹ – testament për politikën e jashtme të kombit gjerman.

Mos lejoni asnjëherë që të krijohen në Evropë dy fuqi kontinentale. Në çdo orvatje për të organizuar në kufijtë e Gjermanisë një fuqi të dytë ushtarake, shihni një sulm kundër Gjermanisë... Vigjëloni që burimi i fuqisë së vendit tonë të mos jetë tek kolonitë, por në Evropë, tek toka e atdheut. Mos e konsideroni Rajhun si garanci, përderisa ai të mos i ketë dhënë çdo fillizi të popullit tonë ngastrën e vet, për ta pasur në shekuj...

Me një qartësi që nuk lë për të dëshiruar, Hitleri, ky Mesi i shëlbimit gjerman, ky ndërmjetës midis Zotit arian dhe popullit të tij të zgjedhur, i caktoi Shtetit gjerman një objektiv të dyfishtë: "territorin, qëllimin e politikës së jashtme dhe një doktrinë të re filozofike, qëllimin e politikës së brendshme". Përsërisim se në të vërtetë, doktrina e re filozofike, apo *Weltanschauung*-u i racës, komandon edhe politikën e jashtme. Fjala është për të pushtuar, për t'i siguruar Racës së Zotave vendin e vet nën këtë diell, hapësirën e vet "jetësore" – hapësirë vdekjeprurëse për racat më të ulta që janë të dënuara me skllavëri. Siç e shpall në rreshtat e fundit të *Konkluzioneve*, të shkruara në nëntor 1926, atëherë kur pas daljes nga burgu Hitleri ka riorganizuar e rimëkëmbur partinë naziste dhe e ka përshtatur taktikën e saj për veprim parlamentar:

Një Shtet i cili në një epokë të molepsjes së racave vigjëlon me xhelozë për ruajtjen e elementeve të racës së vet, duhet të bëhet një ditë zot i tokës. Anëtarët e lëvizjes sonë, le të mos e harrojnë kurrë këtë...

1) Hitleri, si shumë gjermanë, mendonte pa të drejtë se Testamenti i kardinalit të madh Richelieu trajtonte probleme të politikës së jashtme. Shih për këtë temë Testamenti politik i kardinalit Risheljé, vepër e cituar, f.2, Paris, 1947 dhe parathënien e Léon Noël, f.14.

Fati i veprës

Po t'i besohet Otto Strasser-it tek libri *Hitleri dhe unë*, në gjendjen fillestare, "në gjendjen bruto", *Mein Kampf*-i ishte një kaos i vërtetë banalitetesh, reminishencash të periudhës shkollore, leximesh politike të përvetësuar keq dhe mërish vetjake. Kishte edhe copëza bisedash me një farë Julius Streicher, një njeri anormal dhe maniak seksual që e kishte mendjen vetëm tek kundërsemitizmi, si dhe me një farë Rosenberg, një baltikas racist, i cili më 1930 do të botonte *Miti i shekullit XX*. Të gjitha këto "ishin hartuar në stilin e një nxënësi të klasës së gjashtë". Vepra do të bëhej e botueshme vetëm në sajë të një kleriku shumë të ditur, Atë Staempfle, i cili punoi shumë muaj mbi të, ia rregulloi e ia bashkërendoi mendimet, duke hequr "gabimet që dukeshin sheshit dhe banalitetet shumë feminare".

Mund të mos i zihet besë Otto Strasser-it, të cilit Hitleri i vrau të vëllanë, Gregorin, gjatë kasaphanës së 30 qershorit 1934, një kasaphanë e llogaritur në mënyrë makiavelike. Ajo që është e sigurtë është se *Mein Kampf*, në gjendjen e vet përfundimtare, i korrigjuar ose jo nga Atë Staempfle (i cili u likuidua më 30 qershor 1934) nuk paraqet ndonjë zotërim intelektual të lëndës. Këtu kemi të bëjmë me një rast të skajshëm ku një fat historik i çuditshëm i dha një forcë depërtuese dhe një famë të jashtëzakonshme një veprë që në vetvete nuk ka asnjë vlerë - po të mos përfillim faktin që në shumë pikëpamje kjo vepër e revoltonte shpirtin njerëzor.

"Sipas mendësisë sonë prej francezi, vepra është e hartuar keq, është konvencionale dhe e pavlerë". (A.Rivaud). Ky gjykim përgjithësisht na duket shumë i saktë. Por megjithatë nganjëherë qëllon që shtjellimet e ngathëta e të rënduara, plot përsëritje të pafundme, përshkohen papritmas nga një pasion i zjarrtë e gllabërues. (Kjo duket edhe tek pasazhet që paraqitëm). Atëherë me të vërtetë "ndizet një zjarr", në flakën përcëlluese të të cilit do të farkëtohej "shpata që do t'i jepte lirinë Siegfried-it gjermanik dhe jetën kombit gjerman", por që më në fund do ta fundoste këtë komb nën hirin e katastrofës më të rëndë të historisë së tij. Përshtypja e zjarrit, e djegies, që të krijohet kur lexon pasazhe të tilla, është fizike më tepër se intelektuale. Kështu A.François Poncet, duke dëgjuar Hitlerin të fliste para popullit ditën e 1 majit, ishte habitur sidomos

“nga pasioni që e përfshinte të tërin, nga një frymëzim që e gjallëronte e ia zmadhonte edhe vrimat e hundës”. Para tij ndodhej luftëtari politik, kasapi i xhunglës politike, ai që tek *Mein Kampf* predikonte se lufta nuk zhvillohet siç duhet e deri në fund, veçse me pasion dhe nëpërmjet pasionit.

Për sfondin e veprës dhe për burimet e saj veçojmë përsëri gjykimin e ambasadorit të Francës: “Ca rroba palaçosh dhe një çorbë derrash”. Krahas elementeve të huazuara nga leninizmi rus dhe fashizmi Italian, aty gjen të gjitha temat thellësisht kundërrevolucionare dhe nacionaliste që gjermanistët kanë parë të qarkullojnë në mendimin gjerman qysh prej Fihthes e këtej. Tema që arritën kulmin si rrjedhojë e luftës, disfatës dhe revolucionit.

Nga këto tema, ato më kumbueset janë pangjermanizmi, racizmi e kundërsemitizmi. Ato shprehin një konceptim aristokratik, hierarkik, kundërbarazitar e kundërdemokratik të botës dhe në rrënjët e tyre i kundërvihen edhe krishtërimin. Ka pasur tentativa pak të nxituara që evokojnë edhe mendimin e Niçes. Mirëpo, përroi i turbullt racist që në fund të shekullit të XIX u zmadhua në lumin e gjerë të pangjermanizmit, çuditërisht ka lindur jashtë Gjermanisë dhe para Niçes; ai ka lindur në Francë. Libri themelor i racizmit ishte libri i kontit De Gobineau, *Ese për pabarazinë e racave njerëzore* (1853-1855), libër i frymëzuar nga “arianizmi” që asokohe ishte në modë, për shkak të indologjisë.

Sipas Gobinosë, çështja etnike ishte kyçi i gjithë historisë njerëzore. Pabarazia etnike ishte origjinale dhe e përhershme. Epërsia i takonte racës së bardhë dhe brenda saj i takonte arianëve këtyre bijve të Japhet-së dhe midis tyre, i takonte gjermanëve, të cilët kishin mbetur të pastër, ndërsa degët e tjera kelte dhe sllave ishin kryqëzuar me racën e verdhë. Gjermanët, kjo racë e bardhë *par excellence*, këta gardianë të mirëfilltë të epërsisë së racës së bardhë, kishin pushtuar Perandorinë Romake. Gjermanët e sotëm ishin “shumë pak gjermanikë”. Kështu, thjesht prej faktit se gjaku arian po shterrej paprerë, njerëzimi kishte marrë në mënyrë të pakthyeshme të tatëpjetën e vet.

Megjithatë, pas disa vitesh, Vacher de Lapouge, një tjetër francez, themelues i antroposociologjisë dhe autor i librit *Ariani dhe roli i tij shoqëror* (1899), e korrigojonte pesimizmin e Gobinosë.

Ai mësonte se proceset sistematike të përzgjedhjes, të tilla siç përdorehin për bimët dhe kafshët, mund të ripërtërinin gjininë njerëzore, duke përdorur për këtë qëllim arianët e mirëfilltë të mbetur dhe duke vonuar kështu të tatëpjetën e njerëzimit, të shpallur prej Gobinosë. “Çelësi ishte gjetur. Çështja ishte se kush do të dinte ta përdorte.”

Më në fund, anglezi Houston Stewart Chamberlain, dhëndërr i Riçard Vagnerit dhe autor i librit *Bazat e shekullit XIX* (1899), ishte edhe më ngushëllues. Sipas tij karakteristikat fizike (flokët e verdhë, sytë e kaltër, forma e zgjatur e kafkës apo dolikocoefalia që Lapouge e kishte aq për zemër) nuk ishin gjithçka. Thelbësorja ishte që ta “zotëroje racën tënde në vetë ndërgjegjen tënde”. Për më tepër edhe kombi, si ngrehinë politike, duhej të luante një rol vendimtar, duke krijuar “kushtet e nevojshme për jetën e racave”. Kështu Chamberlain ndahej prej Gobinosë, i cili ia kishte refuzuar gjermanëve modernë titullin e trashëgimtarëve të arianëve.

Pak rëndësi ka si i ka njohur Hitleri veprat e këtyre tre të huajve që përulëshin para racës ariane dhe që prandaj ishin shumë më të shquar në Gjermani sesa në vendet e tyre. Me lëndën e tyre ai përgatiti vlerën e tij racist. Kur lexon veprën e Hitlerit, vende-vende gjen fjalë për fjalë pohimet e Gobinosë. Ai e mori “çelsin” që kishte gjetur Lapouge. Më në fund Hitleri bëri të tijin optimizmin e Chamberlain-it, besimin e tij në ndërgjegjen e racës dhe në përpjekjen raciale të ndërgjegjësuar për nevojën e organizimit politik. Doktrina nacional-socialiste e racës që paraqet *Mein Kampf* (të cilën do ta saktësojë Rosenberg-u, kurse Günther-i, teoricieni i “nordizmit”, do ta përsosë) rezulton prej një përzierje thjesht empirike dhe utilitare idesh; ajo është një kuzhinë propagande jo fort e arrirë.

Përsa i takon kundërsemitizmit gjerman, ai paraqitet si njëra anë e luftës së mendimit gjermanik – një mendim kryekëput nationalist qysh prej Fihthes – kundër të gjitha Internacionaleve: Internacionales katolike, Internacionales borgjeze kapitaliste e liberale dhe Internacionales socialiste, ose marksiste. “Meqënëse çifutët ishin të pranishëm dhe aktivë në gjirin e të gjitha këtyre Internacionaleve, kundërsemitizmi merr pamjen e një doktrine themelore, ndonëse negative”. (Vermeil). Kundërsemitizmi gjerman ekzistonte shumë kohë para Hitlerit, por racizmi i tij arian do ta thellonte deri në një

histeri vdekjeprurëse.

Qysh prej 1917-ës, në kulmin e luftës, përpara disfatës dhe poshtërimëve, përpara Revolucionit dhe Republikës, shpërthen një sulm kundërsemit në formën e një mashtrimi letrar. Fjala është për botimin e *Protokolleve të të Urtëve të Sionit*, të sajura nga një baron gjerman, botim të cilit Hitleri i referohet në librin e tij. Në këto *Protokolle*, çifutët vetëakuzoheshin se synonin të vendosnin hegjemoninë botërore duke shkatërruar Shtetet e krishtera ose nëpërmjet demokracisë, që do të ndiqej më pas nga socializmi, komunizmi dhe anarkia, ose nëpërmjet luftës. Kështu, për të rraskapitur popujt dhe për të siguruar sundimin e parave të tyre, çifutët paskeshin shkaktuar luftën e 1914! Qysh para predikimit nacional-socialist, këto *Protokolle* kishin shërbyer si "llagëme" (sipas shprehjes së E.Vermeil), ku grumbulloheshin lloj-lloj akuzash që lehtëbesimi i gjermanëve i merrte për të vërteta. Hitleri tek *Mein Kampf* si dhe tek fjalimet e tij nuk bën gjë tjetër veçse e vulgarizon me një "dhunë hysterike" (për të përdorur gjuhën e tij) tezën kryesore të këtij dokumenti mashtrues.

Pikërisht tek vulgarizimi qëndron gjenia demagogjike e autorit. Ai e përdori atë qoftë për kundërsemitizmin, qoftë për arianizmin, qoftë edhe për "kallëpe" të tjera të dashura për masën e popullit gjerman. Pas disfatës së Luftës së Parë Botërore intelektuale të shquar gjermanë të racës së Niçes, aristokratë të mendimit, në shkrimet e tyre krenare dhe të ashpra kishin shprehur tendosjen e tyre të brendshme, dëshpërimin, pasionin kombëtar dhe ëndrrat e tyre mitike. Të tillë ishin Oswald Spengler me librin *E tatëpjeta e Perëndimit* dhe Moeller van der Bruck me *Rajhu i Tretë*. Pra kishte pasur të tjerë *Doktrinarë të revolucionit gjerman* (ky është dhe titulli i librit të E.Vermeil), të një klase tjetër intelektuale, ndryshe nga ajo e kreut të nacional-socializmit dhe e lejtnantëve të tij. Por autori i *Mein Kampf*-it diti për mrekulli që nga mendimet e ndërlikuara e të tendosura, të pakuptueshme për njerëzit e thjeshtë, të nxjerrë një gjellë intelektuale të asimilueshme edhe nga mendjet "elementare".

Nga mendje elementare ose të errësuar, të verbuara prej krenarisë së lënduar, prej tërbimit atdhetar, urrejtjes qytetare, etjes për hakmarrje apo për ndryshim, dëshpërimin dhe boshllëkut moral, apo nevojës urgjente për një mirazh. Ndjenja të tilla që lindin

ekstremizmin -- veprimin thjesht për të vepruar -, ikjen e verbër përpara dhe "revolucionin e nihilizmit", janë të zakonshme pas lëkundjeve të mëdha shoqërore, pas luftimeve të mëdha. Ato zhduken kur shoqëria shërohet dhe kur Shteti bëhet i qëndrueshëm dhe i fortë (por jo i dhunshëm).

Fati i *Mein Kampf*-it do të varej nga drejtimi që do të merrte historia e Gjermanisë në vitet 1925-1927. Nëse historia "do ta mbante" Partinë Nacional-Socialiste dhe kreun e saj fanatik, ashtu siç mban deti një anije, ajo do të mbante në të njëjtën kohë edhe Biblën e tij që dridhej prej urrejtjes edhe Kuranin e tij të tërbuar, me emrin *Mein Kampf*. Nëse, përkundrazi, historia do ta hidhte jashtë partinë dhe kreun e saj, askush në të ardhmen nuk kishte për ta lexuar këtë libër të një agjitorit maniak, me përjashtim mbase të disa historianëve që do ta vlerësonin si një libër të palexueshëm.

Tek *Shpjegime për Mein Kampf*... "librin që i ndryshoi faqen botës", Benoist – Méchin skicon kurbën e suksesit të veprës.

Në fillim vepra kalon pa u vënë re. Ajo përshëndetet vetëm prej një grupi njohësish të kësaj fushe që shohin në të "ungjillin e ri" politik. Anglezi i gjermanizuar Houston Stewart Chamberlain, ky mësues i madh i racizmit, i shkruan kështu autorit të librit (të cilin e kishte takuar në Bayreuth, në shtëpinë e Siegfried Wagner-it, djalit të muzikantit):

Ka një dhunë që fillon dhe mbaron në kaos, por ka edhe një dhunë që krijon botë të reja. Besoj se historia një ditë do t'ju fusë në radhën e ndërtesave të mëdhenj, jo të shkatërruesve të mëdhenj. Gjermania ju nxori pikërisht në çastin e mynxyrës së saj më të madhe. A mund të ketë provë tjetër që të tregojë vitalitetin e saj, më mirë se kjo? Do të thoja se sytë tuaj kanë duar: ata i mbërthejnë fort njerëzit e nuk i lënë të ikin...

Më vonë vepra fillon të përhapet. Në shtypin borgjez dhe socialist zënë të indinjohen e të kukurisen: trillime të një megalomani hysterik të dalë nga çmendina. Të qeveriset një ditë Gjermania prej këtij njeriu? E pamundur! "ndrra me sy hapur. Janë vitet 1925-1929, kur Republika e Vajmarit duket e fortë: atëherë ishte diçka e zakonshme

që një borgjez gjerman t'i thoshte me të qeshur një francezi: "Sot në mbrëmje, unë dhe gruaja do të dëgjojmë të çmendurin".

Por, prej vitit 1929 deri në 1933, duke përfituar nga një krizë e tmerrshme e shoqëruar me "papunësi, varfëri dhe proletarizim të theksuar", Partia Nacional-Socialiste përparon me hapa vigane dhe po kështu përparon edhe përhapja e Biblës së saj. Përhapjen e librit e organizon në mënyrë metodike *Eher-Verlag* e Munihut, që ka mjete tregtare të fuqishme dhe gëzon monopolin në këtë fushë. Më 1933, kur Hitleri bëhet kancelar i Rajhut, shiten tetëqind mijë kopje. Hitleri, që beson pak tek vetitë e shkrimeve, por beson shumë tek aftësitë e fjalës së zjarrtë, e mbështet pa u lodhur librin e tij, "duke i rimarrë e duke i shtjelluar më tej temat e librit, në mijëra fjalime", ashtu siç bënin marksistët me tekstet e Marksit, Engelsit dhe Leninit. Ai vë gjithë aparatit e madh të partisë në shërbim të përhapjes së doktrinës së kësaj veprë.

Pasiguritë gjermane që, në fund të vitit 1930 Pierre Viénot i shqyrton plot zgjuarsi në pikëpamje psikoanalitike, i lënë vendin, të paktën në radhët e rinisë së fanatizuar, një ndjenje të egër sigurie kolektive, ndjenjë që u kristalizua me leximin e këtij libri mediokër, por përvëlues. Mbërritja e autorit në pushtet do të mund ta thyente këtë vrull të zjarrtë, nëse Hitleri do të vepronte si krerët politikë të vendeve liberale të cilët, kur vijnë në pushtet, fatmirësisht i harrojnë teprimet që bëjnë kur janë në opozitë. Kështu shpresojnë me mendjelehtësi disa mjedise politike franceze dhe anglo-saksone. Por për Hitlerin, kancelaria e Rajhut është vetëm mjeti për të kaluar metodikisht nga teoria në praktikë dhe për të realizuar doktrinën, programin e brendshëm e të jashtëm të paraqitur në *Mein Kampf*, nëpërmjet etapash të njëpasnjëshme e të sigurta. Kështu, dashur pa dashur, *Mein Kampf* bëhet detyrimisht libri më i pëlqyer për çdo gjerman. Edhe ata që nuk janë nazistë apo e kundërshtojnë nazizmin, gjykojnë se libri duhet pasur në shtëpi. Çdo bibliotekë publike ose gjysmë publike është e detyruar të mbajë shumë kopje të veprës. Çdo çift i ri ditën e martesës, merr "zyrtarisht dhe solemnisht" një kopje të librit, për pasojë, bashkitë duhen furnizuar rregullisht, qysh më parë. Në çdo celulë nacional-socialiste (Zelle), pasazhe të tëra të librit "shpjegohen dhe komentohen". Misionarë të panumërt të partisë, të armatosur me broshura të panumërta, përhapin ngado lëndën e këtij ungjilli "të parë",

së bashku edhe me lëndën e ungjillit "të dytë" (*Miti i shekullit XX*, të Rozenbergut). Duhet, që me këtë lëndë të dyfishtë të depërtohet në "gjithë jetën gjermane, duhet që në shpirtin e çdo gjermani e të çdo gjermaneje të krijohet një psikozë, një përhitje që ta rrudhë zgjuarsinë gjermane e ta shndërronjë atë në një bindje pasive e të verbër, në një bindje mekanike ndaj ligjeve, ndaj diktatit të Fyhrerit".

Për pasojë shitjet e veprës kapin shifra marramendëse. Një milion e pesëqind mijë kopje në vitin 1934; dy milion e pesëqind mijë në vitin 1936; tre milion e dyqind mijë në vitin 1937; më tepër se katër milion në vigjilje të luftës, më tepër se gjashtë milion në prill 1940. "Suksesi më i madh që ka njohur ndonjëherë ndonjë libër". Më 1938-ën të drejtat e autorit kapin shifrën e tridhjetë milion frangave. Hitleri - shkruan në 1939 Benoist-Méchin – "nuk i prek as edhe një markë Shtetit gjerman, ai jeton vetëm me të ardhurat nga shitja e librit "...

Lexuam më sipër gjykimin e gjermanistit të kualifikuar A.François-Poncet për veprën *Mein Kampf*. Përpara se të lëmë Biblën nacional-socialiste, le të lexojmë edhe disa rreshta nga libri *Kujtime të një ambasade në Berlin*, që na japin një portret të paharrueshëm të Hitlerit:

Ai ishte i lidhur me popullin e tij si me disa antena që e informonin se çfarë pëlqente turma apo nga se trembej ajo, çfarë miratonte dhe çfarë qortonte, çfarë besonte dhe çfarë nuk besonte. Në këtë mënyrë ai mund ta drejtonte propagandën e vet me po aq siguri sa edhe cinizëm, me një përbuzje të pafshehur për masat. Ai i shtonte dhunës dhe vrazhdësisë që e karakterizonin, një prirje për dinakëri, hipokrizi dhe gënjeshtëri, prirje që i mprehej prej rivaliteteve dhe mosmarrëveshjeve, pre e të cilave ishte vazhdimisht partia e tij. Ai dinte ta vinte në gjumë kundërshtarit deri në çastin kur do të mund ta asgjësonte dhe, duke nënshkruar traktate me të, mendonte për mënyrën se si t'i fshihte gjurmët.

A nuk shohim në këtë portret të gjitha tiparet e "princit të ri", sipas Makiavelit? Një *Princ i ri* që i është përshtatur shekullit XX; shekullit

të masave dhe të miteve të shfrenuara sociale apo kombëtare dhe në të njëjtën kohë, shekullit të barbarisë së ftohtë shkencore.

PËRFUNDIM

SHPIRTI KUNDËR LEVIATANIT

“Krahasuar me shekullin XIX, shekulli ynë duket si një rilindje e fatalitetit”.

André Mairaux

Determinizmi i egër i racës, kjo lule shumë e bukur por helmuese e nacionalizmit; determinizmi jo aq njerëzor i klasës, kjo kuintesencë e socializmit, i cili megjithatë kishte dalë nga protesta më njerëzore që mund të ekzistonte. A nuk janë këta determinizma, shkallë që rimëkëmbin fatalitetin e vjetër sa bota? Atje ku siguria pseudoshkencore ndërthuret me sigurinë pseudofetare, gjoja të mbështetur mbi ca zbulime apo ndriçime hyjnore, atje mitet bëjnë kërdrinë. Njeriu modern mundohet t'u shpëtojë këtyre mitologjive të reja, kur mundet dhe sa mundet, sepse ato shtypin individualitetin dhe personalitetin e tij. Por kur topitet nga opiumi i propagandës, ai nuk përpiqet më. Këtë lloj vdekje të flashkët, përpara baticës gjithnjë në ngritje të centralizimit, e kishte pikasur i tmerruar Tokëvili. Dhe para një alternative të tillë, shpirti i tij i kthjellët dhe i lartë revoltonte, por edhe donte të shpresonte.

Në periudhën njëzetvjeçare midis dy luftërave të mëdha botërore, e njëjta revoltë e shpirtit u shpreh në një numër veprash

cilësore që kandidonin për të marrë notën më të lartë prej historisë, kësaj mësueseje plot trille. Por notën që mori Tokëvili, ky Monteskjë i shekullit XIX, ende nuk e ka marrë askush në shekullin XX, në këtë shekull të hekurt jo dhe aq shpresëdhënës.

* * *

Së pari kjo ishte një revoltë e shpirtit kundër materializmit historik të Marksit dhe gjithë filozofisë që ai përfshin.

Përtej marksizmit, është titulli i kumbueshëm, i zgjedhur prej belgut Henri de Man për përkthimin në frëngjisht (1927) të librit që ai shkroi në gjermanisht për "psikologjinë e socializmit". Kjo vepër pati një jehonë të fuqishme. Autori e quan veprën e tij si "fragment të një autobiografie shpirtërore". Ai na thotë se duke qenë prej kohësh një marksist i flaktë, pas një debati të ashpër, u detyrua të shkëputej prej Marksit për t'u pajtuar me vetveten.

Për Henri de Man-in, të shkëputesh prej Marksit nuk do të thotë që ta mohosh atë. Kjo do të thotë që "të kapërcesh" një doktrinë e cila në kohën e saj nuk ishte "e gabuar", por që më vonë u bë e tillë. Autori hedh poshtë si të vjetëruar racionalizmin e determinizmin e Marksit; ai e hedh poshtë atë si mendësi sientiste të shekullit XIX, mendësi së cilës në shekullin XX, në "shekullin e psikologjisë", i ka kaluar koha. Si dhe Bergsoni, ai thotë se nuk mund të besohet më, që njohja njerëzore të mund të përmblihet në mendimin logjik. Ato që kanë rëndësi janë shkaqet, shtysat. Ndërkaq shumë nga këto shtysa, për klasën punëtore janë të rendit etik, moral, intelektual dhe jo ekonomik. Madje disa syresh arrijnë edhe të orientojnë evolucionin ekonomik dhe të mos jenë thjesht një pasqyrim i tij. Marksizmi jep vetëm një "karikaturë" të mendësisë së vërtetë të punëtorëve. Duke qenë në kontakt të përditshëm me realitetin e jetës punëtore, Henri de Man, thajse kundër dëshirës së tij, arrin të kuptojë se në këtë mjedis përparësinë e kanë ndjenjat, emocionet. Të vësh njohjen, dijen përpara ndjenjës, është një supersticion i mirëfilltë racionalist. Sipas Marksit, vullneti i klasës buron nga ndërgjegjja e klasës. Kurse në të vërtetë është ndjenja e klasës, është gjendja emocionale ajo që i paraprin ndërgjegjes së klasës, gjendjes së njohjes, së dijes. Çelsi i mendësisë së klasës punëtore gjendet në kompleksin e inferioritetit

shoqëror që ajo ka, kompleks i krijuar prej një sërë shkaqesh. Pra kjo është një çështje dinjiteti dhe në këtë pikëpamje janë të kota edhe spekulimet marksiste më të mprehta për vlerën dhe mbivlerën. Tek punëtorët, tek këto qenie të gjalla, nuk duhen parë heronjtë abstraktë të një drame historike, të një misioni historik revolucionar. Ata duhen vështruar ashtu siç janë në të vërtetë, në mjedisin e jetës së tyre reale, e cila ndryshon historikisht.

Determinizmit të Marksit, "domosdoshmërisë së tij historike", Henri de Man i kundërvë Shilerin:

"Njeriu dëshiron... Gjërat duhet..." Marksi pranon që njeriu "të dëshirojë", "të dojë" dhe që vullneti i tij të ndikojë mbi ritmin e zhvillimit historik; por ai këmbëngul që ky vullnet është i paracaktuar prej evolucionit ekonomik. Në formimin e këtij vullneti, ai sistematikisht i jep më tepër rëndësi shkaqeve të interesit, "instinktut të fitimit", sesa shkaqeve etike. Kjo është një tezë e pabazuar. Shkurt, është një ngatërrësë e ngjashme me atë që kreu Darvini në biologji kur, duke studiuar ndikimin e mjedisit mbi shndërrimin e racave të kafshëve, ngatërroi *shkaqet* me *kushtet* e jetesës.

Njeriu ka një dëshirë - korrigjon Henri de Man - dhe është pikërisht kjo *dëshirë e tij, ajo që e transformon shoqërinë*; nga ato ndryshime që njeriu i dëshiron, të vetmet ndryshime të afta për t'u realizuar e për t'i bërë ballë kohës, janë ato që u përshtaten kushteve materiale të mjedisit. Këto kushte, nga njëra anë rrjedhin nga natyra njerëzore dhe nga ana tjetër, nga gjendja sociale e një çasti të dhënë.

Sipas autorit tonë, marksizmi në thelb ia ndryshoi përmbajtjen idesë së Zotit, në përputhje me nevojat e një epoke ateiste dhe sientiste. Breza të tërë besimtarësh quanin "Zot" ligjin misterioz që sundonte fatet njerëzore. Tani janë të ashtuquajturat "ligje të natyrshme" të evolucionit shoqëror, ligje të nxjerra shkencërisht, ato që luajnë rolin e rezervuar për Zotin. Ky Zot i ri është veçanërisht i ashpër, i dhunshëm e mizor: ky është më tepër "Jehovai i Dhjatës së Vjetër dhe Zoti i kalvinistëve" sesa "Zoti i Shën Fransua d'Asizit"! Këtu kemi të bëjmë me krijimin artificial të një "iluzioni magjik", këtu thirret në ndihmë një forcë e mbinatyrshme" – *domosdoshmëria*

historike. Pa dyshim, nuk ka gjë më të përshtatshme se kjo për t'i trembur kundërshtarët dhe për t'i inkurajuar dhe nxitur ithtarët e tu. Por këta të fundit e paguajnë këtë me çmimin e deformimit të shpirtit dhe të kuptimit të moralit. Me një frazë të mprehtë, Henri de Man, thërret në ndihmë idetë e Marksit, për të shpjeguar motivet prej nga nisej Marks, i cili "e paraqiti socializmin si të domosdoshëm, vetëm sepse e konsideronte atë të tillë si rezultat i një gjykimi moral, gjykim që në mënyrë të heshtur e paramendonte socializmin si të dëshirueshëm".

Një përfundim i ashpër: socializmi shkencor, në kuptimin marksist, d.m.th. i mbështetur mbi njohjen e së shkuarës dhe mbi njohjen e së ardhmes së domosdoshme, është i pamundur, është një absurditet. Përsa i takon "dashurisë për shkencën", autori denoncon në shprehje të tilla, një aspekt të asaj "idhujtarie" aspak shkencore ndaj shkencës, idhujtari e cila, prej njeriut, krijoi barbarin që zbuloi lufta e 1914-ës, të cilin do ta zbulonte më mirë lufta tjetër që do të vinte pas saj. Duhet hedhur poshtë këto gabime vdekjeprurëse, thotë autori, duhet bartur socializmi nga rrafshi i shkencës, në rrafshin e ndërgjegjes.

Ka vetëm një shkencë që mund të pretendojë të udhëheqë detyrën tonë: kjo është shkenca e së mirës dhe e së keqes, pra është ndërgjegjja. Qëllimi më i lartë që socializmi mund të shpresojë të arrijë, është që të jetë një shkencë shoqërore në shërbim të ndërgjegjes shoqërore... *Unë nuk jam më marksist, jo sepse ky apo ai parim i marksizmit më duket i gënjeshtërt, por sepse, qëkur jam emancipuar me mënyrën marksiste të të menduarit, unë ndiehem më pranë kuptimit të socializmit si një manifestim, i ndryshëm sipas epokave, i një aspirate të përhershme drejt një rendi shoqëror që të jetë në përputhje me moralin tonë.*

* * *

Së dyti, kjo ishte një revoltë e shpirtit kundër makiavelizmit të ri, që i referohej klasës, racës apo Shtetit-komb.

Në librin *Parime të një politike humaniste* (1944), filozofi J.Maritain i bën çuditërisht jehonë – një jehonë katolike – një fraze sugjestionuese të veprës *Përtej marksizmit*, frazë, e cila ka të bëjë me unitetin themelor që lidhka krishtërimin, demokracinë dhe socializmin, si "tri forma të një ideje të vetme". Maritain pohon se një ideal drejtësie dhe lirie, një ideal demokratik dhe socialist më tepër se çdo ideal tjetër ka nevojë që të mbështetet mbi themele të fuqishme metafizike dhe fetare. Nëse demokracia është një humanizëm, ajo nuk mund të vetëshpallej ateiste, nuk mund të hidhte poshtë çdo tanshendencë, pa i dhënë fund më parë vetes. Duke kërkuar me ngulm prej qytetarit që ai të tendoset, të përmirësojë vetveten, në thelb, demokracia varet prej një frymëzimi "heroik", krejt të kundërt me frymëzimin epikurian. Pra ajo ka nevojë për energjitë e tharmit të saj të krishterë. Vetëm forca hyjnore mund të kryejë atë që Joseph de Maistre (tek libri *Papa*) e quan një lloj "shartimi shpirtëror" të nevojshëm për të shkatërruar "ashpërsinë natyrore" të vullneteve individuale, që veprojnë në shtet dhe për të bërë që ato të bashkëveprojnë pa dëmtuar njëri-tjetrin.

Kur Maritain shkruan veprën e mësipërme, hitlerizmi i shfrenuar, në mes të tërbimit të luftës, është duke realizuar një variant të vetë Makiavelit. Është shumë e qartë se makiavelizmi flak tutje çdo përpjekje për të përmirësuar vetveten, çdo tharim të krishterë, çdo shartim shpirtëror e çdo frymëzim "heroik" të demokracisë, apo çdo "thelb ungjillor" siç thotë Bergsoni. Për Makiavelin dhe dishepujt e tij, njeriu është vetëm lënda e parë e pushtetit. Princi e manipulon këtë lëndë njerëzore, ashtu "si skulptori punon argjilën ose mermerin". Etika e shtetit fshin atë që i krishteri e quan etika e "personit". Politika nuk ka aspak për qëllim që të sigurojë "mirëqenien e një populli të bashkuar", ajo synon vetëm fitimin e pushtetit me çdo mjet dhe ruajtjen e pushtetit me çdo mjet. Të gjithë ata që i hyjnë udhës së politikës, qoftë edhe të politikës demokratike, tundohen prej makiavelizmit. A është e mundur që t'i shmangesh këtij tundimi kur nuk beson "në ekzistencën e një qeverisje të epërme dhe hyjnore të universit dhe të historisë"? Maritain beson se kjo nuk është e mundur.

Sepse një moral politik thjesht natyror është i pamjaftueshëm për të na dhënë mjetet që duhen për të vënë në praktikë rregullat e tij. Ndërgjegjja

morale është e pamjaftueshme nëse ajo nuk është njëkohësisht edhe ndërgjegje fetare. Makiaveli nuk mund të përballohet nëpërmjet një politike thjesht natyrore, qoftë kjo edhe e drejtë; ai mund të përballohet vetëm nëpërmjet një politike të krishterë.

Kjo është një politikë që e di mirë se drejtësia pa dashuri është e pamjaftueshme. Kjo është një politikë që vë në qendër të saj "personin" dhe jo Shtetin, sepse vetëm qëllimi i parë është i përhershëm¹. "As Shteti dhe as kombi nuk kanë shpirt të pavdekshëm" (po të mos marrim parasysh mbijetesën e tyre shpirtërore "nëpërmjet trashëgimisë morale që transmetohet përmes kujtesës së njerëzve"); as klasa, as raca, as ndonjë formë tjetër kolektiviteti nuk kanë ndonjë shpirt të pavdekshëm – do të shtonim ne pa e tradhtuar mendimin e filozofit katolik, por përkundrazi duke e pohuar atë nëpërmjet citimit të fjalëve të një pape: "Vetëm njeriu dhe jo kolektiviteti në vetvete, është i pajisur me arsye dhe me një vullnet moralisht të lirë." (Papa Piu XI.)

* * *

Së treti, për ta përmbledhur me një fjalë, kjo është revoltë e shpirtit kundër Pushtetit pushtues.

Klasa, raca, Shteti-komb, të gjitha këto mite gllabëruese nuk bëjnë gjë tjetër veçse sjellin përsëri ujë në mullirin e Pushtetit, për t'i lejuar atij që të bluajë më mirë njeriun. *Pushteti, Leviatani, Minotauri* modern, ky është në analizë të fundit objekti i vërtetë i revoltës së re të shpirtit.

Në disa nga Bisedat e tij të famshme (*Elemente të një doktrine radikale*, 1925; *Qytetari kundër pushteteve*, 1926; *Biseda për politikën*, 1934) filozofi Alain përdor mendimin e tij të shkathët për të ngritur barriera kundër "pushteteve". Këto janë barriera të efektshme që megjithatë nuk bien ndesh me bindjen që duhet të tregojë njeriu ndaj pushteteve: ky kusht i dyfishtë e kontradiktor përbën gjithë bukurinë dhe gjithë vështirësinë e lojës intelektuale të Alain-it.

1) Shih nga i njëjti autor *Njeriu dhe Shteti*, Paris, 1951

Madhështia e Alain-it – shkruan R.Capitant - është individualizmi. Alain është thellësisht, tërësisht, ekskluzivisht individualist". Duhet të saktësojmë, se këtu kemi të bëjmë me individualizmin e francezit, i cili është individualizmi i individit që *mendon* dhe jo me individualizmin e anglo-saksonit, që është individualizmi i individit që *vepron*. Për Alain mendimi është ngushtësisht individual dhe përparimi realizohet pikërisht prej tij dhe jo prej shoqërisë ku var shpresën "qytetari i budallepsur". Kjo shoqëri, së cilës disa i kundërvënë individin, nuk përbën ndonjë realitet. Nuk ka gjë më të prapambetur dhe më të rrezikshme sesa ta hyjnizosh shoqërinë. "Veç një njeri i egër mund të dëshirojë që shoqëria të jetë Perëndia. Shoqëria nuk është gjë tjetër veçse një mjet. Është e vërtetë gjithashtu se, sapo e lejojnë, ajo synon të shndërrohet në Perëndi. Atëherë në të vërtetë ajo shndërrohet në tirani".

Mos vallë individualizmi shpie në anarki? Kurrsesi. Alain predikon se duhet t'i bindesh pushteteve pa asnjë kufizim e sa më mirë, "së pari duhet t'u bindesh ligjeve, por edhe të ekzekutosh shpejt urdhrat e marra". Rendi dhe liria nuk janë aspak të ndarë nga njëri-tjetri, sepse "loja e forcave" të pakontrolluara "nuk e përmban në vetvete lirinë". Alain pranon pa ngurrim që Shteti të ndërhyjë me teknika "sociale, madje edhe socialiste", por me kusht që këto të jenë vetëm mjete për të arritur qëllimin individualist. Shkurt, ky është një individualizëm më tepër "jakobin" sesa "liberal".

Por, nëse për të pasur rend, prej qytetarit kërkohet që ai të bindet, kjo bindje në të vërtetë ka të bëjë vetëm me trupin e tij, sepse shpirti i qytetarit rezervon gjithmonë të drejtën që të *rezistojë*. Të bindesh "pa e dashur këtë gjë", të bindesh "pa e besuar këtë gjë". T'i bindesh shefit "si ushtar i mirë", por pa e pranuar këtë gjë në shpirtin tënd dhe sidomos pa brohoritur. Alain këmbëngul tek të qenit i rezervuar, tek kjo rezistencë intelektuale që s'ka të bëjë fare me anarkinë. Ai shkruan: "Nuk duhet synuar aq në reformimin e pushteteve sesa në rezistencën ndaj tyre". Monarkia, ky simbol i pushtetit të pakontrolluar, mund të rilindë gjithmonë prandaj qytetari duhet të vigjëlojë e të kontrollojë gjithmonë. "Asgjë s'duhet pranuar, pa e kontrolluar më parë". "Drejtuesit nuk duhen lavdëruar apo nderuar; atyre duhet t'u bindemi kur u duhet bindur dhe *duhet t'i kontrollojmë kur duhen kontrolluar*." Për Alain demokracia është

"një përpjekje e vazhdueshme e njerëzve që qeverisen, kundër abuzimeve të pushtetit", ajo është kontrolli dhe aftësia për të rrëzuar menjëherë kreun dhe specialistët "nëse ata nuk i drejojnë punët e Shtetit në interes të shumicës". Kjo aftësi që më parë ushtrohej nëpërmjet revolucioneve dhe barrikadave tani ushtrohet nëpërmjet interpelancave.

Këtu dallojmë një hije dyshimi kundër qeveritarëve që e ka zanafillën tek shkrimet e Rusoit. Alain shkruan se Rusoi "ishte i pari dhe mbase i fundit që e gërreu pushtetin deri në kockë" aq sa asnjë "qeveritar ambicioz nuk mund të mos e mallkojë atë tri herë në ditë". Dihet se dinakëria e qeveritarëve është "e vjetër sa bota", kurse dinakëria e të qeverisurve është fare e re.

Për t'iu kundërvënë qeverisë, e cila në thelb është e dyshimtë dhe reaksionare, Alain beson në forcën e deputetit të lagjes, të njësisë më të vogël zgjedhore, i cili është pozicionuar në zonën e tij, ashtu si feudali në çifligun e tij, dhe sheh çdo gjë si në pëllëmbë të dorës. Ja, ky është i deleguari i rezistencës individualiste, i kontrollit të rreptë, i interpelancës kundër ministrave që u janë dorëzuar sirenave të pushtetit.

Votimi në lagje sipas metodës mazhoritare është i vetmi votim individualist, demokratik e republikan. Vetëm ky votim e afron aq shumë të zgjedhurin me zgjedhësit sa që i lejon atij që ta kryejë siç duhet detyrën e tij për mbrojtjen e individëve, të të vegjëlve, kundër pushtetit, kundër të gjithë "peshkaqenëve të mëdhenj". Një nga peshkaqenët më të rrezikshëm është *partia* e disiplinuar, e organizuar sipas modelit anglo-sakson apo gjerman e cila inkuadron brenda organizimit të saj masat e individëve. "Partia është një makinë për të menduar në bashkësi, në grup, me rregull, ashtu siç i jemi betuar kreut të partisë, pra shkurt, partia është vdekja e mendimit. Individit mund të mendojë vetëm duke qenë i lirë dhe i vetëm." (R.Capitant).

Ka shumë ngjashmëri midis lojës së madhe intelektuale të Alain-it dhe lojës politike, shpesh meskine, por shumë të sigurtë, të Partisë Radikale të Republikës III franceze. Në të vërtetë Alain është filozofi i Partisë radikale.

Unë votoj për partinë radikale... Radikali është shumë i përbuzur, por në të vërtetë ai balancon politikën. Ç'është një radikal? Pikësëpari është

një njeri që nuk beson lehtë... Të gjitha pushtetet, qoftë atë qendror apo vendor, radikali i sheh si pushtete të mirëfillta... Duhet ndjekur vetëm një politikë e përditshme e mosbesimit, rezistencës dhe e mbikqyrjes, sepse kundërshtari nuk lodhet asnjëherë..., ai na e ka vënë thikën në fytyrë... - Radikali fsheh thellë brenda vetes, armikun e tij: qytetarin që bindet. Radikali e di mirë se duhet t'i bindet ligjit... Prandaj, nuk do që të bjerë në sy në masën e njerëzve fatkeqë që vetëm zbatojnë urdhërat... Kjo inerci i xhindos trimoshët e dy kampeve ekstreme: t'i shërbesh atdheut kaq ftohtë! - çirret koloneli. Kurse nga pala tjetër ankohen: të tradhtosh kaq poshtërsisht vëllezërit e tu!

Pozicioni i radikalit qenka me të vërtetë i vështirë për t'u mbajtur! Nga të katër anët pasionet demokratike, nacionale e sociale komplotojnë së bashku për ta nxjerrë radikalën nga pusia që ka zënë. Si një stuhi e vërtetë ato fshijnë të gjitha përkujdesjet radikale, që kërkojnë "të heqësh dorë" nga heroizmi, nga brohoritjet e besnikëria, "që në vetvete janë gjëra të këndshme". Prandaj Leviatani vazhdon të buzëqeshë. Leviatani i stërmadh me kokën "shumë të vogël", por "të frikshme", së cilës njerëzit duhet të arrijnë që të mos i besojnë; Leviatani, "kjo kafshë e madhe që nuk mund të mos lëvizë pa shtypur diçka; Leviatani, trupi i stërmadh i të cilit medoemos "duhet frenuar, duhet ndarë".

* * *

Në dukje, asnjë revoltë e shpirtit nuk e frymëzon veprën e fuqishme të B. de Jouvenel, të botuar më 1945 dhe që i kushtohet pushtetit. Vepra titullohet: *Mbi pushtetin, Historia e natyrshme e rritjes së tij*. Që nga titulli kuptohet se autori kërkon të bëjë një analizë të ftohtë shkencore të pushtetit.

Ashtu si dikur Tokëvili magjepsej prej zhvillimit të barazisë në demokraci, ashtu edhe B. de Jouvenel magjepset prej rritjes së pandërprerë të pushtetit, prej kësaj "fryrje të Shtetit" që bëri të mundur luftën totale të Hitlerit, luftë që më në fund u kthye kundër vetë atij.

Autori i përvishet punës që ta studiojë këtë rritje, këtë fryrje. Ai tregon "metafizikat e pushtetit" si p.sh. teoritë e sovranitetit që e përligjin pushtetin nëpërmjet zanafillës së tij dhe teoritë organike që e përligjin atë nëpërmjet qëllimit social që pushteti synon të arrijë. Të gjitha këto metafizika në fund të fundit shpjen ujë në mullirin e pushtetit, madje edhe atëherë kur janë krijuar për të ngritur pengesa ndaj tij. Ai na tregon "karakterin ekspansionist" të pushtetit dhe arsyeën se përse ai zë një vend gjithnjë e më të madh në shoqëri. Kjo ndodh për shkak të egoizmit të pushtetit që e shtyn atë të lulëzojë gjithnjë e më shumë, si dhe të maskës idealiste që ai mban. Virtyti pushtues është i lidhur me pushtetin ashtu si virulenca është e lidhur me bacilin; ...herë-herë ky virtyt topitet, por më pas shfaqet më i fortë se më parë".

Pushteti, në kundërshtim me idetë e pranuar përgjithësisht, jo vetëm që nuk është mbrojtës i rendit shoqëror, por është edhe "agresori" i tij. Autori tregon se pushteti "ka një prirje për të përmbysur e për të flakur tutje autoritetet shoqërore", ato autoritete apo aristokraci të natyrshme që megjithatë janë ndihmësit e tij. Arsyeja është se ai nuk mund të zmadhohet, nuk mund të shtojë mjetet e veta, veçse në kurriz të tyre, duke i zëvendësuar ato me "aristokracinë e vet". Por kjo i siguron njëherazi aleancën e plebës barazitare. "Pasioni i absolutizmit domosdoshmërisht do të komplotojë së bashku me pasionin e barazisë" (ja ku erdhëm tek gjykimet e Tokëvilit). Për shkak të së njëjtës dialektikë të brendshme, pushteti është i prirur që të shkatërrojë zakonet dhe besimet që e mbështesin, - ndonëse zakonet dhe besimet janë një mbështetje e çmuar për të – për të zëvendësuar ndikimin e tyre me autoritetin e vet "dhe për t'u ngritur si teokraci mbi gjermadhat e tyre".

Ja se si edhe vetë e Drejta e humbi karakterin e saj transhendent, të domosdoshëm, të palëvizshëm dhe njëherazi pushoi së qeni një fortesë thujse e pakapërcyeshme prej pushtetit, për t'u ulur në nivelin e një produkti rastësor e gjithmonë të zëvendësueshëm të shoqërisë, produkt i përpunuar nga vetë pushteti. "Një e Drejtë e lëvizshme, një lodër fëmijësh e vegël pasionesh." Kështu pushteti, i cili tashmë ka hequr qafe fuqitë konkrete shoqërore që e pengonin, çlirohet tani edhe nga fuqia abstrakte e së Drejtës. Kështu e Drejta zhvishet nga autonomia e saj nën ndikimin e po atyre pasioneve dhe nën maskën e po atyre ideve që kishin mposhtur fuqitë

shoqërore.

Mos vallë Revolucionet dinë ta hedhin poshtë këtë pushtet kaq të frikshëm? E vërteta është se revolucionet e fillojnë me "shkundjen e një pushteti të pamjaftueshëm, për të përfunduar me forcimin e një pushteti më absolut". Shikoni Revolucionin e parë të Anglisë, Revolucionin francez apo Revolucionin rus, duke i ballafaquar rezultatet e këtij të fundit me mësimet e Marksit, Engelsit dhe Leninit mbi shtetin. Mos vallë Kromuellët, Bonapartët, Stalinët ishin rrjedhoja krejt rastësore, ishin aksidente të thjeshta të furtunës shoqërore? Jo. "Ata ishin përfundimi fatal ku domosdoshmërisht të shpie çdo tronditje". *Revolucionet zhdukin dobësinë dhe pjellin forcën*. Pak rëndësi ka gjuha prej çlirimtari që ato përdorin: në të vërtetë ato nuk punojnë për lirinë, për njeriun, por për pushtetin.

A nuk u projektua demokracia si një fortesë e sigurtë kundër pushtetit, kundër arbitraritetit të tij, kundër abuzimeve të tij? Sigurisht që po! Por "era sociale" e ktheu përmbys sistemin. "U pa edhe një herë tjetër që pushteti ndryshoi pamje pa ndryshuar natyrë. Trashëgimia e mbretit sovran kaloi në duart e përfaqësuesve të popullit, kjo është e gjitha. *Sovraniteti i ligjit*, kjo ëndërr demokratike, u kthye fatalisht në *sovranitet parlamentar*, dhe ai nga ana e tij u kthye në *sovranitet popullor*. Në gjithë këtë histori ka fituar vetëm pushteti: ai është quajtur popull, por, në fakt, duke mbetur "gjithmonë pushtet"; Kush do të mund të guxonte që t'i vinte frena popullit, pushtetit të tij?

Nëpërmjet lojës së partive të organizuara që bëhen gjithnjë e më monolitike (o Alain, ku je?), të cilat venë dorë edhe mbi zgjedhësit edhe mbi të zgjedhurit, zgjedhjet shndërrohen në "një plebshit përmes të cilit gjithë populli bie në dorë të një ekipi". Më pas, nëpërmjet organizimit, propagandës, dredhive dhe brutalitetit, një nga këto ekipe të quajtura "parti" kap fort frenat e pushtetit, kësaj "preje të lakmuar" e më vonë nuk pranon që t'i lëshojë. Kështu vendoset demokracia totalitare me një parti të vetme.

Kështu edhe në ditët tona, në të gjitha kthesat e rrugës politike, pushteti zë pusi. Qoftë i fshehur nën anonimatit e demokracisë zgjedhore, apo i vetëshpallur haptazi diktator, "Minotauri" – *Leviatan*, siç thoshte Hobsi dhe e përsërit Alain-i, gjendet ngado, një "mbrojtës i fuqishëm", por për rrjedhojë edhe një "autoritar i fuqishëm". Në përfundim të veprës, rëndësinë, pasurinë dhe forcën depërtuese të

së cilës, kjo analizë e shkurtër nuk mund ta shprehë dot plotësisht autori shkruan:

Sot, e njëjta rrymë, ndonëse me shpejtësi të pabarabarta, i merr me vete të gjithë popujt drejt protektoratit social. Interesat e trembura nga pasiguria, arsyeja e lënduar nga rrëmuja, ndjenja e revoltuar nga varfëria, imagjinata e përflakur nga vizioni i gjërave të mundshme, të gjitha së bashku kërkojnë një rregullator dhe një protektor. Trysnia e nevojshme e dëshirave, pasioneve dhe e ëndrrave e ndihmojnë këtë protektor që të përmbysë të gjitha pengesat kushtetuese, juridike ose morale, të minuara tashmë nga shpirti luftarak dhe barbar i partive... Për të bërë gjithçka, pushteti duhet të ketë hapësirë të lirë për gjithçka. Popujt llogarisin se ai do t'i bindet impulseve të tyre, gjithmonë duke pasur efekte të prekshme, që mund të arrihen vetëm nëpërmjet ndjekjes së vazhdueshme të planeve sistematike. Ekspertët presin që ai të rregullojë të gjithë mekanizmat socialë, duke u mbështetur në arsyen objektive, në një kohë kur ai s'është gjë tjetër veçse qendra e një vorbule ose vatra e vullneteve subjektive. Gjithçka i fton pushtetarët drejt ambicieve më të mëdha. Më fisnikët prej tyre nuk janë më pak të rrezikshmit; ata duan të jenë artizanët e lumturisë publike dhe të përparimit historik.

Si të mos dallosh në këto rreshta të dendura një drithërimë të shurdhër, e cila në të vërtetë e përshkon gjithë veprën? Si të mos dallosh, përtej vullnetit të natyralistit të ftohtë (disa thonë të "patologut") prej të cilit frymëzohet autori, vetë drithërimën e revoltës së shpirtit? Është e vërtetë se kjo nuk ngjan aq si revolta e Rusoit ose e Alain-it sesa si revolta e Monteskjësë, e Benjamin Constant-it, e Tokëvililit dhe e Taine-it, kundër të gjitha formave të hapura apo të fshehta të despotizmit centralizues. Këtë revoltë që autori e shpërndan në mënyrë të përmbajtur tek vepra *Mbi pushtetin* e lë më në fund që të shpërthejë vullshëm në rreshtat e fundit të librit *Çfarë*

Evrope, që e boton më 1947. Aty ai denoncon "Minotaurin e kohëve moderne" – i cili pret akoma "Tezeun e kohëve të reja", - me fjalë të tjera denoncon

shtetin nacional – unitar, këtë përqendrim të përbindshëm të pushteteve, i cili lidh pas qerres së vet dhe i bën të shtrijnë hapin pas të njëjtit ritëm, të gjitha forcat dhe gjithë jetën e shoqërisë... , këtë përbindësh të projektuar prej Rilindjes, të krijuar prej Frederikut dhe Robespierit, që lulëzon më pas në periudhën napoleoniane për të vërshuar si i hazdisur në kohën e Hitlerit'...

Kot e kanë njerëzit që hidhen papritur përpjetë, do të mendojë dikush, kot e kanë që hidhen përpjetë përballë trysnisë ekonomike e teknologjike që i kundërvihet atyre², përballë vërshimit barazitar që i fshin të gjithë njerëzit e shquar dhe që i përmbys të gjitha format e aristokracisë shoqërore! Hovzime të kota të njeriut individual, të zënë përfundimisht në grackë. Përbindëshi Leviatan mund ta bëjë edhe më sarkastike buzëqeshjen e tij. Nuk do të mund të dalë dot asnjë Teze i ri që të shfarosë Minotaurin e ri.

Kush e di? Ne këtu nuk pretendojmë të zbulojmë ndonjë sekret të historisë, madje nuk jemi të sigurtë nëse ekziston ndonjë sekret i tillë. Jemi mjaftuar me evidentimin e luftës së shpirtit kundër Leviatanit, luftë që, ashtu si dallgët e detit, nis gjithmonë nga e para. Ne vetëm mund të themi: nëse një ditë, nën peshën e propagandave trulllosëse dhe nën kamxhikun e terroreve të maskuara, apo të përgjakura, do të duhej që kjo luftë të mos rifillonte, nëse ky vrull shpirtëror i përçarur brez pas brezi do të duhej që një ditë të shterej, atëherë dhe vetëm atëherë do të lejohej të mos shpresoje. Kështu të pranoje dënimin e hidhur të Taine-it, të cilit i përmbahet Barrès tek *Vdekja e Venecias*: "Asnjë njeri i mençur nuk mund të shpresojë".

1)- Qysh atëherë ky autor ka botuar edhe veprën *De la Souveraineté: à la recherche du bien politique*, Paris, 1955, një zhbirim i të njëjtave probleme dhe ku shprehet i njëjti shqetësim.

2)- J.Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Teknika apo fati i shekullit, Paris, 1954.

P J E S A E P E S T Ë

LIRIA, DREJTËSIA DHE DEMOKRACIA NË MENDIMIN BASHKËKOHOR

Të marrësh përsipër që brenda një vëllimi të kufizuar prej tridhjetë faqesh, të analizosh disa vepra të mendimit politik bashkëkohor, nuk është e thjeshtë. Zgjedhja mund të jetë arbitrare, pra e vështirë për t'u përligjur. Por gjithsesi, mund të orvatesh të shpjegosh zgjedhjen tënde. Ne parapëlqyem tre mendimtarë: Friedrich Hayek, John Rawls dhe Jürgen Habermas.

Hayek duhej të hynte në këtë zgjedhje për shkak të gjerësisë së veprës së tij, prej ku nxorëm dy vepra kryesore. Shtrirja e madhe e punës së tij kërkimore e çoi në një reflektim të thellë për çështjet politike dhe politikat publike dhe bëri që ai të quhet si një nga teoricienët më të shquar të ekonomisë moderne të tregut.

Rawls-in e zgjodhëm sepse vepra e tij *A Theory of Justice*, e pranuar si një teori moderne me karakter kontraktor, ka qenë objekt i shumë komenteve dhe kritikave që e detyruan autorin t'i bënte ndreqje të rëndësishme argumenteve të veta. Vepra prek një çështje themelore: cilat janë kushtet që mund të lejojnë një bashkëpunim të mirë midis anëtarëve të një shoqërie të caktuar?

Në fund preferuam Jürgen Habermas-in, sepse ky autor u mor me probleme teorike madhore që lidhen me evolucionet politike bashkëkohore. Habermasi vërejti se koncepti i legjitimitimit politik që qysh prej shekullit XVIII shërbeu si bazë e teorisë politike demokratike, nuk i përshtatej funksionimit real të demokracisë. Ç'kuptim mund të ketë ky koncept kur gjysma e qytetarëve (e nganjëherë edhe më tepër) i shmanget votimit, ndërsa gjysma tjetër dyshon në kuptimin dhe rëndësinë e votës së saj, votë që duhet të caktojë ligjvënësit? Prandaj ai iu përkushtua punës për të kërkuar mënyra reja të legjitimitimit të një pushteti për popullin por edhe nga populli, nëpërmjet asaj që ai e quan "etika e diskutimit". Veç kësaj, Habermas trajtoi *teorikisht* disa probleme kryesore të fundit të shekullit XX si imigracioni dhe e ardhmja e Shtetit.

Një kundërshtim na vjen menjëherë në mendje. Përse të shmangim Hannah Arendt për shembull, në një kohë kur vepra e saj mbi totalitarizmin përbën një kontribut madhor në mendimin politik të shekullit XX? Duke mos llogaritur argumentin e mungesës së vendit, arsyeja që në një farë mënyre mund të përligjete mungesën e kësaj autoreje ka të bëjë me faktin se vepra e saj, për motive historike rastësore dhe në dallim nga vepra e tre autorëve të parë, sheh më tepër nga e shkuara se nga e tashmja.

KAPITULLI I PARË

“RRUGA E ROBËRISË”

1943

“E DREJTA, LEGJISLACIONI, LIRIA”

1973

FRIEDRICH HAYEK

Friedrich August von Hayek u lind në Vjenë më 1899 ku kreu studimet e larta duke përfunduar dy doktorata, një të drejtësi (1921) dhe tjetrën për shkencë politike (1923). Më 1931, pasi merr shtetësinë britanike, bëhet profesor në *London School of Economics*, ku jep leksione deri më 1950. Në prill 1947 krijon “*Société du Mont Pèlerin*”, një shoqëri që merr përsipër të studiojë liberalizmin. Më vonë jep leksione në Çikago e më pas në Fribourg, Gjermani, ku edhe vdes më 1992. Hayek mori çmimin Nobël për shkencë ekonomike në 1974.

* * *

Fama e Hayek nis me botimin e veprës *The Road to Serfdom*,

më 1943, vepër e cila më 1946 përkthehet në frëngjisht me titullin *Rruga e robërisë*. Vepra që pritej të kishte sukses për shkak të temës që trajtonte, orvatet të tregojë papajtueshmërinë midis planifikimit të ekonomisë – qoftë ky edhe vetëm i një sektori – dhe konceptit perëndimor të lirisë. Sipas Hayek, planifikimi kërkon njohjen e një pafundësie informacionesh të cilat është e pamundur t'i zotërosh të tëra, prandaj, për të plotësuar këtë boshllëk, ai duhet shoqëruar me një regjim politik autoritar, madje totalitar, nëse do të shtrihet në gjithë ekonominë. Dikush mund të kundërshtonte se planifikimi mund të kufizohet duke iu besuar ekspertëve të cilët do të bashkërendonin përpjekjet e tyre individuale në sektorë të kufizuar të ekonomisë, nën kontrollin e asambleve demokratike. Por për Hayek kjo ide është shumë naive. Sipas tij, planifikimi mbështetet mbi bindjen se ai duhet të sigurojë arritjen e një qëllimi mjaft të vaguillt – mirëqenies së përgjithshme – duke u nisur nga një konsensus për metodat që duhen ndjekur, por pa kërkuar megjithatë miratimin paraprak të qëllimit, miratim që duhej të ishte i domosdoshëm. Pikërisht këtu qëndron iluzioni i planifikimit:

Duke u marrë vesh me njëri-tjetrin, njerëzit kanë vendosur se një planifikim i centralizuar është i nevojshëm, por ata nuk kanë rënë dakord se ç'qëllim do të ndjekë ky planifikim. Është njësoj sikur të kishin vendosur të udhëtonin, por pa rënë dakord me njëri-tjetrin për vendin ku do të shkonin. Planifikimi krijon një gjendje që na detyron të bashkëpunojmë mbi një numër shumë më të madh çështjesh nga ç'e kemi zakon. Në një sistem ne nuk mund t'ua rezervojmë veprimin kolektiv ndërmarrjeve mbi të cilat na është krijuar mundësia të biem dakord për gjithçka e për të bërë ç'të duam. (Hayek, 1985, 51).

Nëse asambletë e zgjedhura demokratikisht e quajnë veten të afta për të hartuar një plan koherent, kjo s'do të thotë aspak se ato janë vërtet të tilla, gjë që rrezikon t'i diskreditojë para popullit, i cili kështu do të prirej të kthehej drejt një “ekspertokracie” jo demokratike. Hayek e pranon mundësinë e krijimit të një shumice në rastin e një numri të kufizuar alternativash planifikimi. Por nëse e lëmë mënjanë

këtë hipotezë, atëherë një mundësi e tillë nuk ekziston më. Mbase kjo vështirësi mund të shmangej, nëse ndiqej rruga e një kompromisi të arritur demokratikisht. Mirëpo sipas Hayek, kjo rrugë nuk mund të ndiqet. Një tërësi komplekse dhe koherente zgjidhjesh ekonomike nuk mund të realizohet "nëpërmjet një kompromisi midis opinioneve divergjente". "Vullneti i të gjithëve", po të përdornim fjalorin e Rusoit, nuk mund të arrijë një nivel të kënaqshëm koherence. Vetëm ekspertët janë të aftë ta arrijnë këtë, duke i imponuar arbitrarisht kolektivit preferencat e tyre. Por, duke vepruar kështu, pak nga pak "demokracia i braktis pushtetet e saj".

Hayek është përpjekur të tregojë gjithashtu se vendosja e rregullave në lëmë të ekonomisë sjell me vete rregulla të tjera të një lloji tjetër. Ai i kundërshton ata që mendojnë se planifikimi është një mjet që na çliron nga kokëçarjet e vogla, duke favorizuar lulëzimin e plotë të personalitetit tonë:

Fatkeqësisht, njerëzit gënjehen kur besojnë se pushteti që kontrollon jetën ekonomike prek vetëm ngjarje të një rëndësie të dorës së dytë. Ata e marrin shumë lehtë kërcënimin që ekziston kundër veprimtarive tona ekonomike sepse besojnë se ekzistojnë qëllime ekonomike të pavarura nga qëllimet e tjera të jetës. (Hayek, 1985, 69)

Nëse mund të pranohet se njerëzit nuk i vënë vetes si qëllim kryesor objektiva të natyrës ekonomike, nuk është më pak e vërtetë se veprimtaria ekonomike duhet vështruar si *mjeti* i arritjes së objektivave të tyre dhe se paraja i ofron sot një të varfëri shumë më tepër mundësi sesa i ofronte një të pasuri të "disa brezave më parë". Atëherë, të përcaktosh në mënyrë autoritare nivelin e pagesës së aktorëve ekonomikë do të thotë që t'ua kufizosh atyre zgjedhjet që ua lejon paraja. S'ka dyshim se një numër elementesh të jetës sonë nuk preken nga fakti nëse ne fitojmë apo humbasim ekonomikisht, por planifikimi mund të "cënojë seriozisht vlerat thelbësore të jetës sonë", sepse ai nuk i përket vetëm një sektori të veçuar të jetës njerëzore, por ka të bëjë me "mjetet që janë të afta t'u shërbejnë të gjitha qëllimeve të mundshme". Si përfundim Hayek e sheh të pamundur *kufizimin* e fushës së planifikimit, por mendon gjithashtu se pas ndërmarrjes së rrugës së planifikimit,

Shteti ndodhet përballë çështjesh të pazgjidhshme për të vënë në jetë një ideal drejtësie distributive.

A ekziston një përgjigje përfundimtare për pyetjet e panumërta që kanë të bëjnë me meritat e secilit? A mund të zgjidhen ato në mënyrë absolute? A ekziston një shkallë vlerash e pranueshme, shkallë që të jetë e aftë të përligjë një rend të ri hierarkik të shoqërisë dhe për më tepër të kënaqë aspiratën e natyrshme të njerëzve për drejtësi? (Hayek, 1985,82)

Vetëm një përgjigje mund t'i kënaqte këto pyetje: barazia. Por njerëzit duan vetëm paanshmërinë, të cilën e kërkojnë sepse janë të pakënaqur nga gjendja e tanishme. Mirëpo, sipas Hayek, përcaktimi racional i paanshmërisë është i pamundur sepse vetëm përvoja e konkurrencës lejon të vendosen standarde të drejta rrogash e çmimesh që mund t'i korrespondojnë kësaj paanshmërie. Por pranimi i konkurrencës do të thotë të heqësh dorë nga planifikimi. Ndërsa duke mos iu referuar më konkurrencës, pra duke qëndruar në fushë të planifikimit, do të humbasësh busullën dhe do t'i nënshtrohesh një arbitrariteti total. Planifikimi nuk mund t'ia dalë mbanë "veçse duke u bazuar mbi parime të përbashkëta që bartin vlera thelbësore", të cilat imponohen nga Shteti, gjë që çon në mohimin e lirisë individuale. Këtë rrugë e huazuan plot energji fashistët dhe nazistët, duke imituar socialistët të cilët qenë të parët që u orientuan drejt versionit të një partie politike të vetme "që do të drejtonte të gjitha veprimtaritë e individit, që nga djepi e deri në varr".

Nuk ishin fashistët por socialistët, ata që nisën të inkuadrojnë fëmijët, qysh në moshën më të njomë, nëpër organizata politike, për t'i edukuar si proletarë të mirë. Nuk ishin fashistët por socialistët, ata që ideuan të parët organizimin e klubeve sportive të partisë, anëtarët e të cilëve nuk duhej të infektoheshin nga kontakti me njerëz që mendonin ndryshe. Ishin të parët socialistët ata që i detyruan anëtarët e këtyre klubeve që të dalloheshin nga njerëzit e tjerë nga mënyra se si përshëndesnin e pyesnin njëri-tjetrin.

Ishin ata që nëpërmjet organizimit të veçantë të "celulave" dhe të mbikqyrjes së vazhdueshme të jetës private krijuan prototipin e partisë totalitare. *Balila dhe Hitlerjugend, Dopolavoro dhe Kraft durch Freude*, uniformat politike dhe formacionet ushtarake të partisë nuk janë gjë tjetër veçse imitime pak a shumë besnike të institucioneve të vjetra socialiste. (Hayek, 1985, 85.)

Mbi këtë temë, libri *Rruga e robërisë* përmban një kapitull të shkurtër të cilit autori i ka vënë titullin e guximshëm "Rrënjet socialiste të nazizmit". Duke sjellë ndërmend Fihten, Rodbertus dhe Lassalle, Hayek mbështet tezën se shpesh në Gjermani nacionalizmi dhe socializmi kanë ecur krah për krah me njëri-tjetrin. Nëse para vitit 1914 nuk mund të dyshohej se marksizmi teorik ishte dashamirës ndaj tundimeve nacionaliste dhe autoritare në lëvizjen punëtore gjermane, pas këtij viti, "nga radhët e socialistëve marksistë" dalin një sërë mësuesish, përmendim veçanërisht W. Sombart me *Haendler und Helden*, botuar më 1915, ku kultura *heroike* e Gjermanisë i kundërvihet qytetërimit *tregtar* të Anglisë, por edhe Plenge dhe Lentsch të cilët i orientojnë "punëtorët drejt nacional-socializmit". Këtë ata e bëjnë edhe më lirshëm më vonë, atëherë kur historia e luftës, e ngacmuar nga disfata e Gjermanisë, e favorizon këtë lëvizje e cila, po t'i besohet Hayek, u mbështet gjerësisht nga socialistët e vjetër.

Dënimi i planifikimit, i këtij shkatërruesi të sistemit ekonomik liberal dhe lirisë, nuk e detyron Hayek-un që të mos pranojë çdo formë ndërhyrjeje të Shtetit. Përkundrazi, ai kërkon ndërhyrjen e Shtetit, për t'i garantuar secilit "shkallën e parë të sigurisë". Ndonëse fiksimi i standardeve *minimale* nuk mund të bëhet vetiu dhe kërkon vendime të pashmangshme arbitrare nga ana e Shtetit, "për t'i siguruar secilit një minimum ushqimi, veshmbathje dhe një strehë për të ruajtur shëndetin dhe aftësinë e tij për punë", kjo nuk e vë kurrsesi në rrezik lirinë. Të njëjtën gjë mund të themi edhe për angazhimin e Shtetit në pakësimin e luhatjeve të dëmshme ekonomike. Përkundrazi, dëshira për t'i garantuar individët ose grupet e ndryshme kundër pakësimit të burimeve të tyre, pakësim që mund të shkaktohet nga loja e konkurrencës, është e papajtueshme me zgjedhjen e lirë të një pune

dhe në një mënyrë më të përgjithshme, është e papajtueshme me lirinë. Pagesa përbën atë sinjal që e informon individin për dobinë shoqërore të veprimtarisë që kryen dhe që e udhëzon atë kur zgjedh punën që do të bëjë. Në rast se pagesa ulet, ose në rast se i duken më të leverdishme veprimtari të tjera, ai do të kërkojë të gjejë punë tjetër, për të fituar më tepër. Hierarkia e pagesave, të paktën pjesërisht, nuk ka të bëjë me diferencimin e meritave të individëve. Ajo ka të bëjë vetëm me efikasitetin social të pranuar të veprimtarive përkatëse dhe përbën një lloj shkalle matëse praktike të rëndësisë sociale të punës, e cila do të ishte tërësisht e gënjeshtërt nëse do të mbështetej nga ndonjë sistem garancie.

Askush, shkruan Hayek, nuk do të dinte të zgjidhte midis alternativave të ndryshme për t'u punësuar, nëse nuk do të kuptonte marrëdhënien që ekziston midis përparësive të propozuara dhe përdorimit të tyre në shoqëri. Si ta kuptosh se ç'të pret kur lë një vend pune dhe zgjedh një vend pune tjetër? Vlera relative e këtyre dy lloje punësh për shoqërinë duhet të tregohet nga diferenca e pagave që ju ofrojnë. (Hayek, 1985, 93.)

Mësimi që jep *Rruga e robërisë* është i qartë: të angazhohesh në rrugën e planifikimit do të thotë të ndjekësh të tatëpjetën që shpie në totalitarizëm. Ndërkohë, të përpiqesh të respektosh rregullat e konkurrencës ekonomike do të thotë njëherazi që të mbrosh lirinë dhe të lejosh funksionimin e një ekonomie, rregullimi i vetvetishëm i së cilës nëpërmjet ligjit të kërkesës dhe ofertës do të lejojë të arrihet efikasiteti dhe përparimi.

* * *

Deri dy dekada pas luftës botërore, shtetet perëndimore nuk u treguan aspak të ndjeshme ndaj paralajmërimeve të Hayek-ut, veçanërisht Franca e cila u angazhua në rrugën e planifikimit ekonomik. Megjithatë, ky planifikim sektorial dhe i kufizuar nuk vuri shumë në pikëpyetje liritë individuale të qytetarëve. Dolën shumë vepra dhe artikuj që synonin të vërtetonin pajtueshmërinë midis planifikimit,

të quajtur të zhdërvjellët dhe demokracisë. Paralajmërimet e Hayek-ut, e humbën rëndësinë e tyre. Në vitet tetëdhjetë Hayek do t'i japë një drejtim të ri mendimeve të veta me veprën *Kushtetuta e lirisë* dhe sidomos me veprën *E drejta, legjislacioni dhe liria*. Në mënyrë më të përgjithshme, ai do të kritikojë "konstruktivizmin intelektual" dhe politik – më konkretisht shoqërinë e administruar – të vështruar si një faktor inefikasiteti politik e social, që i kundërvihet shoqërisë së karakterizuar nga ekzistenca e shumë aktorëve të lirë, zgjedhjet e të cilëve rregullohen nga tregu dhe nga respektimi i "normave të sjelljes së drejtë".

Vepra madhore e Hayek, *E drejta, legjislacioni dhe liria* synon të tregojë kundërshtitë midis dy tipeve të shoqërive të përmendura tek *Rruga e robërisë*: shoqërisë së lirë – të quajtur edhe *rend i pjekur* – ku aktorët shoqërorë të udhëhequr prej rregullash abstrakte ndjekin objektivat që i rregullon tregu dhe shoqërisë së organizuar – apo *rendit të fabrikuar* – i cili udhëhiqet prej rregullash që zgjidhen nga autoritetet mbi bazën e kriterëve arbitrare. Këto dy tipe shoqëri sh autori i emërton me fjalët greke: *Kosmos* dhe *Taxis*.

Sipas Hayek, ruajtja e një shoqërie njerëzish të lirë varet nga tri nocione themelore:

Sipas nocionit të parë duhet dalluar një rend që lind vetiu ose një rend i vetvetishëm nga një rend i organizuar; këto dy rende dallohen nga njëri-tjetri nga dy lloje të ndryshme rregullash ose ligjesh që vendosen në to. Sipas nocionit të dytë ajo që sot vështrohet si drejtësi "sociale" apo distributive ka kuptim vetëm brenda rendit të llojit të dytë, pra atij të organizuar (...). Sipas nocionit të tretë, tipi mbizotërues i institucioneve demokratike liberale, ku po ai organ përfaqësues që vendos rregullat e sjelljes së drejtë merret edhe me qeverisjen, shpie medoemos në transformimin progresiv të rendit të vetvetishëm në një sistem totalitar që vihet në shërbim të ndonjë koalicioni interesash të organizuara. (Hayek, 1995, I, 2-3.)

Njeriu më parë ka vepruar e pastaj ka menduar. Sipas Hayek,

të kuptosh do të thotë t'i përgjigjesh mjedisit me "një skemë veprimesh që të ndihmon të ekzistosh". Kështu njeriu nisi t'i bindet atyre rregullave nëpërmejt të cilave arrinte sukses, por pa i konceptuar paraprakisht ato, pa "i hedhur ato në letër". Veprimtarinë njerëzore mund ta kuptosh në dy mënyra të ndryshme: duke konsideruar se institucionet e ngritura prej njerëzve mund t'i shërbejnë qëllimeve të tyre vetëm "kur ato hartohen qëllimisht dhe vendosmërisht në funksion të këtyre qëllimeve", pra vetëm nëse janë të rregulluara në mënyrë racionale, duke vlerësuar se rregullsia e institucioneve të ngritura prej njerëzve vjen kryesisht nga praktika të ndryshme që nuk janë të kombinuara në mënyrë të vullnetshme, por që janë rezultat i një "maturimi", i një "evolucioni" të paqëllimshëm dhe që janë ruajtur ngaqë u sigurojnë grupeve të njerëzve ku janë shfaqur "një epërsi mbi grupet e tjera". Në historinë tonë perëndimore ka mbizotëruar pikëpamja e parë me konstruktivizimin filozofik të Dekartit, rëndësia politike e të cilit, sipas Hayek, u nxor nga Hobsi. Por kjo është një përçapje intelektuale krejtësisht e gabuar. Sjellja njerëzore nuk diktohet kurrësi nga arsyeja.

Kështu problemi i sjelljes efikase në një botë të cilën njeriu e njihte vetëm pjesërisht u zgjidh duke pranuar rregulla që kishin qenë të suksesshme, por që ai nuk i njihte dhe nuk mund t'i njihte në kuptimin karteziq të fjalës. (Hayek, 1995, I, 21.)

Në linjën e racionalizmit karteziq, mendimtarët e shekullit XVIII – veçanërisht Volteri dhe Rusoi – e vështronin si të papërligjur çdo sistem që nuk mbështetej mbi vullnetin e arsyetuar njerëzor dhe gjykonin se mundësitë e arsyes ishin të pakufishme. Ky ishte gabimi i tyre themelor. Arsyeja ka caqet e saj, gjë që u vu në dukje nga filozofë të tillë si Hume. Megjithatë kjo nuk e zhvlerëson arsyen. Përkundrazi, qytetërimi ka mundur të përparojë vetëm nëpërmjet "aftësisë gjithnjë e më të zhvilluar për të komunikuar mendimin abstrakt".

Me termin grek *Kosmos* Hayek emërton atë që ai e quan "rend i pjekur" rregullat e të cilit rrjedhin nga praktika empirike dhe janë në përshtatje të vazhdueshme. Në zanafillë ato nuk kanë qenë të shkruara, por janë vënë në jetë me sukses nga grupe njerëzish, të

cilët kësisoj kanë ngjallur tek të tjerët atë që është kryesore, imitimin. Rendi i *pjekur* i kundërvihet rendit të *fabrikuar* që emërtohet me termin Taxis – i cili rrjedh nga një vullnet i caktuar dhe vihet në shërbim të një qëllimi të caktuar. Këto dy rende duhen dalluar qartë.

Rendi i *pjekur* përmban rregulla që i ka nxjerrë vetë koha dhe që përdoren “për një numër të panjohur dhe të papërcaktuar personash dhe rastesh”.

Në të kundërtën, rendi i *fabrikuar* nënkupton se vendi i çdo individi përcaktohet me anë të urdhërit dhe rregullat të cilave ai duhet t’u bindet e objektivat që duhet të ndjekë caktohen prej autoriteteve. Është më se i qartë interesi i këtij dallimi që bën Hayek. Mund të pranosh një përçapje *konstruktivist* vetëm kur objektivi që ndiqet ruan një farë thjeshtësie. Nëse ky objektivi nuk është i tillë, atëherë në një shoqëri komplekse shfaqen hufime, paragjykime dhe ngatërresa, kurse kur pranohet paraprakisht se formimi i vetvetishëm i rregullave është diçka e vlefshme, atëherë kjo bën që edhe një nivel i lartë i kompleksitetit të shoqërisë mund të ruajë kohezionin e vet.

Të pohosh se ne duhet medoemos të hartojmë një plan për shoqërinë moderne ngaqë ajo është bërë shumë e komplikuar, do të thotë që si rrjedhojë e moskuptimit total të gjendjes të mbështetësh një paradoks,. (Hayek, 1995, I, 59.)

Veç kësaj duhet pasur parasysh se rekomandimi për të ndërmarrë veprime specifike të destinuara për përmirësimin e rendit të vetvetishëm është një rekomandim i paefektshëm, ngaqë autoriteti ndërhyrës nuk mund të njohë asnjëherë në tërësinë e tyre të gjitha informacionet mbi aktorët e shumtë që veprojnë dhe mbi objektivat e tyre. Individët duhet të udhëhiqen vetëm prej atyre rekomandimeve që Hayek i quan “parime të sjelljes së drejtë”. Mirëpo në këtë pikëpamje, konceptet juridike që sundojnë sot kanë hyrë në një rrugë pa krye. Sa më shumë që shoqëria të jetë rezultat i një evolucioni historik, aq më shumë e drejta nuk duhet ngatërruar me legjislacionin, d.m.th. me atë sjellje që shpall ligje duke u mbështetur në arsyen praktike të disa rregullave shtrënguese që janë shpikur relativisht vonë.

Duke iu referuar në mënyrë të përgjithshme historianëve të së drejtës, Hayek pohon se kodet më të vjetra (ai i Hamurabit

dhe Ligji i Dymbëdhjetë Tryezave, p.sh.) nuk synonin të krijonin një të drejtë të re, por vetëm të shprehnin një të drejtë që kishte ekzistuar më parë. Rregullat e përgjithshme modifikoheshin shumë ngadalë, në funksion të përdorimit të tyre nëpër limane dhe panairë. Ndonëse grekët nuk iu shmangën plotësisht kësaj tradite, siç e tregon ekzistenca e *nomothêtes* apo procedura e *graphe para nomon*, demokracia athinase zbuloi ekzistencën e konfliktit midis vullnetit popullor dhe supremacisë së të drejtës. Hayek pohon se duke filluar nga shekulli XIII, me shfaqjet e para të shteteve moderne në Evropë – me përjashtim të Anglisë ku u ruajt *Common Law* -, e drejta fillon të asimilohet me vullnetin e sovranit. Por Hayek e quan veten të paafhtë të thotë se në cilin çast të historisë, pushteti për të modifikuar vendosmërisht të drejtën nëpërmjet një akti vullneti iu dha haptazi një autoriteti të dhënë. Sidoqoftë, një shmangie e tillë atij i duket jashtëzakonisht e papëlqyer për ruajtjen e një rendi të *pjekur*. Ndërkaq dallimi midis *Nomos* (rregullave të përgjithshme të sjelljes së drejtë) dhe *Thesis* (rregullave të organizimit) duhet kuptuar mirë dhe duhet ruajtur.

Nomos ka të bëjë me të drejtën e lirisë. Këto rregulla, që kanë dalë vetvetiu nga praktika shoqërore dhe jo nga ndonjë autoritet i verifikueshëm, paraqesin një karakter të detyrueshëm që sanksionohet nga “gjykatës” të cilët ngarkohen me rregullimin e mosmarrëveshjeve, por edhe me përmirësimin e sistemit dhe krijimin e rregullave të reja në rast se shfaqen probleme të reja.

Çështjet për të cilat këta “gjykatës” duhet të vendosin nuk kanë të bëjnë me faktin nëse palët i janë bindur apo jo vullnetit të një autoriteti të çfarëdoshëm, por nëse veprimet e njërës palë kanë qenë në përputhje me sjelljen që pala tjetër mund ta pranonte si të arsyeshme ngaqë ishte në përputhje me praktikën mbi bazën e të cilave rregullohet sjellja e përditshme e anëtarëve të grupit. Rëndësia praktike e zakoneve në këtë fushë është se nxiten parashikime që i udhëzojnë njerëzit në veprimet e tyre dhe ajo që do të quhet e detyrueshme për t’u zbatuar do të konsistojë në praktika që të gjithë pranojnë t’i respektojnë duke kushtëzuar kështu përfundimin e mirë të shumicës

së aktiviteteve. (Hayek, 1995, I, 116.)

Kështu duket se *Nomos* nuk ka për qëllim të ndalojë të gjitha veprimet që mund të dëmtojnë dikë. Ndalimi ka të bëjë vetëm me përdorimin e mjeteve që nuk përputhen me përmbajtjen e normave të sjelljes së drejtë. Kështu p.sh. nuk do të ndalohet hapja e ndonjë veprimtarie tregtare që rrezikon të dëmtojë konkurrentin, por do të ndalohet vetëm përdorimi i disa mjeteve të pabesa që mund të shpien në dëmtimin e konkurrentit. Kështu duket qartë natyra e "rregullave të sjelljes së drejtë": ato janë të përgjithshme, abstrakte dhe përbëjnë për individët një tërësi kushtesh që lejojnë ndjekjen e objektivave të shumtë dhe të diferencuar.

Thesis apo ligji i *ligjvënësisë*, që përputhet me rregullat e organizimit, është krejt i ndryshëm nga normat e sjelljes së drejtë.

Ligji i organizimit të qeverisjes nuk është ligji në kuptimin e rregullave që saktësojnë se ç'lloj sjellje është korrekte në përgjithësi, por ai konsiston në dhënien e direktivave që kanë të bëjnë me atë se ç'kërkohet të bëjë një nëpunës apo një zyrë qeverie. (Hayek, 1995, I, 160.)

Kjo kategori rregullash përfshin të drejtën kushtetuese, të drejtën administrative dhe gjithçka që ka të bëjë me "bërjen publike" të së drejtës private nëpërmjet legjislacionit social. Me këtë rast Hayek denoncon atë prirje të përgjithshme që në sistemet politike bashkëkohore të quhet *Nomos* ajo që në fakt nuk është veçse *Thesis*. Nëse kryhet një gabim i tillë atëherë sjellja njerëzore nuk do të udhëzohet më nga norma të përgjithshme të dala prej praktikës empirike dhe evolutive, por nga rregulla të imponuara nën trysinë e grupeve mazhoritare apo të grupeve që kanë influencë, ajo do të rregullohet nga "ligjvënësi", i vështruar si i vetmi person i aftë për të rregulluar në mënyrë normative çdo lloj problemi. Kjo çon në mangësitë madhore të një ekonomie të drejtuar që evoluon domosdoshmërisht drejt totalitarizmit.

Ideja se detyra e qeveritarit konsiston në kënaqjen e të gjitha dëshirave të veçanta të shprehura nëpërmjet një numri mjaft të madh personash, por pa

vënë kufizime për mjetet me anë të të cilave organizmi përfaqësues ka të drejtë të vendosë për një qëllim të tillë, shpie medoemos në një gjendje të shoqërisë ku të gjitha veprimet do të komandohen sipas një plani të hollësishëm, të vendosur nëpërmjet pazarllëqeve në gjirin e shumicës, që më pas u imponohen të gjithëve si "objektiva të përbashkët për t'u realizuar". (Hayek, 1995, I, 173.)

Kur mbërrin në këtë pikë të analizës, Hayek përballet me një vështirësi madhore. Duke pranuar se është e preferueshme që shoqëria të drejtohet me anë të rregullave të përgjithshme "të sjelljes së drejtë", në kuadrin e të cilave secili sipas informacioneve që ka zhvillon strategjitë e veta dhe jo me anë të një "legjislacioni" të vendosur nga asamble me pushtet normativ të pakufizuar, shtrohet pyetja se ç'interes paraqesin sjelljet e qëllimshme të afta që të korrigjojnë pabarazitë ose shanset e këqija dhe që sigurojnë atë që mund të quhet "drejtësi sociale"? Por Hayek e gjykon të pamundur përcaktimin racional të një koncepti të tillë. Sipas tij shprehja "drejtësi sociale" nuk ka kuptim sepse është e pamundur që mbi këtë temë të merresh vesh mbi bazën e kritereve racionale. Ky nocion që është i lidhur me trajtimin e individit sipas meritave – ide, kjo e pranuar nga të gjithë -, është i zhveshur nga çdo kuptim në rastin e një rendi të pjekur, që gjykohet se është më i lartë se një rend i fabrikuar. Në mënyrë që shpërndarja e të mirave të tregut të ishte e padrejtë dhe të kërkonte një korrigjim, ajo do të duhej të rridhte "nga një vendim i qëllimshëm i këtij apo i atij personi". Mirëpo kjo është e pamundur në një proces të vetvetishëm. Po ashtu, vendosja e një modeli të qëllimshëm pagesash nuk përputhet me ruajtjen e rregullave të tregut. Karakteri jo operues i konceptit të drejtësisë distributive rezulton nga pamundësia e përcaktimit se kush ka qenë i padrejtë në një sistem ku "secili ka çdo mundësi që të përdorë dijen e tij për qëllimet e veta". Në një rend të pjekur normat e sjelljes së drejtë zbatohen normalisht sepse pranohet se ato i rrisin përgjithësisht barabar për këdo shanset për të kënaqur nevojat e veta.

Kjo është procedura e vetme e zbuluar deri më sot, me të cilën informacioni jashtëzakonisht i

shpërndarë midis miliona njerëzve mund të përdoret për të mirën e të gjithëve, madje të përdoret duke u siguruar të gjithëve një liri individuale që në vetvete është e dëshirueshme për motive etike. (Hayek, II, 85.)

Po ashtu, në mënyrë logjike duhet pranuar se dështimet që vijnë nga zbatimi i normave të sjelljes së drejtë (humbja e punës, falimentimi i ndërmarrjes), nuk kanë të bëjnë me drejtësinë. Më në fund çmimet dhe rrogat nuk shërbejnë aq për të shpërblyer individët apo grupet e njerëzve për punën e bërë, por u tregojnë atyre si do të duhej të orientonin strategjitë dhe të zhvillonin veprimtarinë për të shtuar interesin e tyre (pra të fitonin më tepër) dhe interesin e përgjithshëm (pra të shtonin veprimtarinë që i do grupi). Atëherë nuk ka kuptim që në emër të "drejtësisë sociale", të duash të kompensosh humbjet që shpjegohen vetëm me orientimet e reja që ndjek tregu, pra edhe vetë shoqëria. Pa dyshim, pagat do të ndryshojnë për shkak të evolucionit më pak apo më shumë të parashikueshëm të rezultateve që pret shoqëria dhe ky është mjeti më i përshtatshëm për të bërë që tregu të përputhet me këto modifikime. Të angazhohesh në rishpërndarjen e burimeve me anë të urdhërave, pak a shumë do të thotë që të kesh humbur busullën e rrogave dhe të çmimeve.

Atëherë, të ardhurat që individit ka të drejtë të presë nuk vlejnë më për të treguar drejtmin në të cilin përpjekjet e tij janë më të përshtatshme për shoqërinë, përderisa këto burime nuk i përkasin më vlerës që shërbimet e tij kanë për shoqërinë, por meritave morale apo të drejtave që ai vetë supozohet se ka - dhe kësaj të ardhurat individuale humbasin funksionin orientues që kishin në rregullimin e tregut... (Hayek, 1995, II, 99.)

Në mënyrë më të përgjithshme, një shoqëri e lirë dhe efiçente duhet të funksionojë sipas rregullave të asaj që Hayek e quan *catallaxie*, duke kombinuar tek sipërmarrësi shkathtësinë, forcën dhe fatin, për të arritur rezultatin më të lartë (menjëherë na shkon mendja tek loja politike që përshkruan Makiaveli kur kombinon *Virtù*

dhe *Fortuna*). Në këtë "lojë" individit disponon numrin më të madh të mundshëm të informacioneve dhe të "sinjaleve", për të përshtatur veprimtarinë e tij me nevojat e shoqërisë, të cilat ai natyrisht nuk i njeh drejtpërdrejt (shoqëria prodhuese X, nuk e di nëse individit Y do të blejë produktet e saj).

Sipas logjikës së tregut, shkruan Hayek, secili udhëhiqet nga fitimi, të cilin e sheh, për t'i shërbyer nevojave, që ai nuk i sheh.

Epërsia e tregut, që lejon të rritësh në maksimum produktin e përçarjeve të tua individuale duke u mbështetur mbi sinjalet që ofron, e çon Hayek-un që, në linjën e liberalizmit klasik, të denoncojë vullnetin normëbërës të "ligjvënësit". Demokracia liberale mban në vetvete farën e totalitarizmit, sepse ajo i beson "ligjvënësit", i cili konsiderohet si mbajtës i sovranitetit, kujdesin për të adoptuar norma pa asnjë kufizim. Kur një shumicë, pa asnjë kufizim dhe në funksion të kriterëve politike (pra arbitrare) mund të imponojë ligje që kanë të bëjnë me administrimin e burimeve kolektive dhe me rishpërndarjen e tyre të mundshme, atëherë tregu nuk mund të luajë më rolin e vet. Në fund asamblatë nuk i nënshtrohen më rregullave të sjelljes së drejtë, por janë ato që i vendosin këto rregulla. Kështu vepra *autentikisht* ligjvënëse (në kuptimin që i jep këtij termi Hayek) - që normalisht destinohet për të administruar një fushë të kufizuar burimesh të vëna në dispozicion të Shtetit për të bërë shërbime të cilat tregu nuk mund t'i marrë përsipër (mbrojtja kombëtare, rendi publik e në një rast të skajshëm edhe shëndeti publik) - ngatërrohet keqas me veprimtarinë e qeverisë. Dhe anasjelltas, një kuptim i saktë i kundërshtisë midis *Kosmos* dhe *Taxis*, nënkupton një dallim paralel edhe midis *Nomos* dhe *Thesis*. Prandaj në vëllimin e tretë të veprës *E drejta, legjisllacioni dhe liria*, Hayek, pasi bën një përshkrim të fuqishëm të sundimit të interesave të veçanta në asamblatë politike, kërkon ndarjen radikale të "ligjvënies" (në kuptimin që i jep këtij termi Hayek) nga veprimtaria e mirëfilltë qeverisëse. Ndërsa demokracinë përfaqësuese bashkëkohore asimulojnë legjisllacionin me qeverisjen, Hayek e quan të domosdoshme që të kufizojë fushën e ndërhyrjes së *Thesis*, për të ruajtur lojën e *catallaxie*-së, ekonominë e tregut dhe në fund të fundit, lirinë individuale.

Kritika që Hayek i bën demokracisë përfaqësuese shpesh është bindëse. Suksesi i rivendikimeve të grupeve, përveç se prej veprimtarisë së tregut varet edhe nga forca e tyre në fushën politike. Secili grup synon të ruajë pozitën e vet. Ai është më pak apo më shumë në gjendje ta bëjë këtë, në varësi të vendit që zë në skakierën politike. E gjitha kjo, në mënyrë të pashmangshme, i ngatërron logjikën e tregut. Le të pranojmë së bashku me Hayek se rregullat “e sjelljes së drejtë” janë të një natyre të ndryshme nga “ligjet” që rregullojnë rendin qeverisës dhe se ato nuk duhet të jenë objekt i ndryshimeve të parakohëshme. Por, ato nuk mund të jenë të palëvizshme. Atëherë do të ishte me rëndësi të dihej se cila instancë do të ngarkohej për të siguruar këtë evolucion të ngadalshëm, por të nevojshëm. Mos vallë gjykatësit? Hayek lë shteg të mendosh për ta, kur e shtron këtë çështje në veprën e vet *Common Law*. Por jo të gjitha shtetet drejtohen nga *Common Law*, gjë që e shpie në një orientim tjetër, i cili fatkeqësisht nuk të bind. Përderisa legjislativi që ka të bëjë me organizimin duhet të jetë i kufizuar, është e nevojshme të përcaktohet burimi i këtij kufizimi. Zgjidhja që sjell Hayek është jashtëzakonisht e paqartë. Ai evokon atë që mund ta quajmë gjendje mbizotëruese e opinionit. Me këtë s'bën gjë tjetër veçse e shtyn për më tutje vështirësinë e problemit. Me se mund të përputhet gjendja mbizotëruese e opinionit? A mund të përputhet ajo me një të drejtë natyrore të identifikueshme? Me idenë e asaj të drejte prej së cilës kishte dalë e drejta pozitive, që ishte aq e dashur për Georges Burdeau? Sidoqoftë Hayek është i shtrënguar të identifikojë një *medium* të destinuar për të formuluar *përmirësimin* e rregullave të përgjithshme të “sjelljes së drejtë”, gjë që lë të nënkuptosh se korpusi i tyre ekziston paraprakisht dhe se në pjesën më të madhe të tij është i kodifikuar. Për këtë qëllim duhen organizuar zgjedhje me anë të të cilave zgjedhësit duhet të caktojnë përfaqësues për të cilët të jenë të huaja interesat e veçanta dhe – siç thoshte Monteskië – gjykimit të të cilëve mund t'i zihet besë. Sigurisht në praktikë asamblatë përfaqësuese duhet të jenë të përbëra vetëm nga njerëz që shqetësohen për këto rregulla të “sjelljes së drejtë”.

Hayek shkruan se njerëzit do t'i përgjigjeshin kësaj kërkesë duke zgjedhur personat më të denjë

dhe më të respektuar për drejtësinë e gjykimit, ndonëse nuk do të mund të përfitonin ndonjë favor të veçantë prej tyre; kjo do të ishte veçanërisht e vërtetë nëse atyre do t'u propozohej që të zgjidhnin persona të njohur për sjelljet e tyre të ndershme në jetën e përditshme, (Hayek, 1995, III, 134.)

Përsa u takon procedurave zgjedhore të sugjeruara nga Hayek ato më tepër u ngjajnë sistemeve përfaqësuese të shekullit XIX, sesa sistemeve të sotme zgjedhore. Personat që kanë të drejtë të zgjidhen duhet të kenë moshë të pjekur (midis 45 dhe 60 vjet) “sepse do të ishte padysim e urtë të pranoje mendimin se bashkëkohësit e një individi janë gjykatësit e tij më të paanshëm”; kohëzgjatja e mandatit duhet të jetë pesëmbëdhjetë vjet në mënyrë që përfaqësuesit të mos preokupohen për rizgjedhjen e tyre; përtëritja e asamblesë duhet siguruar çdo vit me 1/15 e anëtarëve. Vetë zgjedhja duhet bërë sipas një mënyre jo të drejtpërdrejtë, “nga delegatët e qarqeve, të cilët pastaj do të zgjedhin këta përfaqësues nga gjiri i tyre”.

Kjo do të shërbente si një nxitje më tepër për çdo njësi zgjedhore në mënyrë që prej saj të zgjidheshin si delegatë personat më të mirë, të cilët do të kishin më tepër shanse për t'u zgjedhur në turin e dytë. (Hayek, 1995, III, 136.)

Veç kësaj kandidatët duhet të kenë dhënë prova “në veprimtarinë e tyre të përditshme”, gjë që lë shteg të mendosh se Hayek e miraton idenë e çuditshme të liberalizmit klasik sipas së cilës suksesi në punët private është parakusht për suksesin në punët publike. Megjithatë, një sukses i tillë nuk përbën ndonjë provë të qartë se për këta kandidatë janë të huaja interesat e veçanta, siç u tha pak më lart.

Përveç Asamblesë ligjvënëse të mirëfilltë do të ketë edhe një Asamble qeverisëse e cila do të sigurojë drejtimin e qeverisë dhe administrimin e burimeve të kufizuara që i besohen asaj.

Nuk kemi ndonjë kundërshtim që të gjithë anëtarët e kësaj Asambleje të dalin pas zgjedhjeve periodike, sipas orientimeve të partive; nuk kemi

ndonjë kundërshtim gjithashtu që veprimtaritë kryesore të Asamblesë të drejtohen nga një komitet ekzekutiv i shumicës. Kjo do të përbënte qeverinë e mirëfilltë e cila do të punonte nën mbikqyrjen dhe nën kritikën e një opozite të organizuar, të gatshme për të propozuar një qeveri të një orientimi tjetër. (Hayek, 1995, III, 141.)

Në fund, meqënëse Hayek gjykon se një rregullim i tillë mund të sjellë konflikte kompetencash, është e nevojshme të ketë një gjykatë kushtetuese të përbërë nga gjykatës profesionistë dhe anëtarë të vjetër të Asamblesë ligjvënëse, e cila do të vendosë për këto konflikte kompetencash dhe pra do të pengojë zbatimin e masave shtrënguese kur ato nuk rrjedhin nga rregullat e përgjithshme të "sjelljes së drejtë". E gjitha kjo tregon se Hayek nuk ka shpikur ndonjë gjë të re në fushën e kushtetueshmërisë.

Por ai tregon një kthjelltësi të madhe kur kritikon funksionimin e regjimit përfaqësues të tipit perëndimor, ku asamblatë nuk janë veçse fole interesash të veçanta të autolegjitimuar, interesa që i mbrojnë përdorues të shkëlqyer të resurseve të sistemit politik. Lexuesi i Hayek-ut, që shpesh joshet nga kritika e fortë që ai i bën demokracisë përfaqësuese - e parë kjo ashtu siç është, d.m.th. si një regjim oligarkik i moderuar nga konsultime elektorale me data fikse që lejojnë ndryshimin e ekipeve drejtuese, - rrallë bindet nga zgjidhjet institucionale që propozon Hayek, të cilat më tepër duket se janë të prirura ta rëndojnë sistemin sesa ta korrigjojnë atë.

Shtojmë se nëse Hayek mbron me shumë vendosmëri parimet e një sistemi liberal që ka si kërkesë kryesore respektimin e rregullave të "sjelljes së drejtë", ai nuk shfaqet gjëkund si mbrojtës i "Shtetit minimal" (sipas mënyrës së Nozick tek *Anarchy, State and Utopia*), përderisa konsideron se nevojat që nuk mund të kënaqen nëpërmjet tregut (siç mund të jetë rasti i shpenzimeve për shëndetin) duhet të merren përsipër nga Shteti ose të paktën, nga agjensi që shpërblehen me "bono", të cilat u shpërndahen personave të veçantë.

KAPITULLI I DYTË

"TEORIA E DREJTËSISË"

1971

"LIBERALIZMI POLITIK"

1993

JOHN RAWLS

John Rawls u lind më 1921. Duke qenë profesor i filozofisë politike në Harvard, ai boton më 1971 veprën *Teoria e drejtësisë*, e cila bëhet objekt i kritikave dhe komenteve të shumta që përforcojnë objektivin ambicioz të autorit për themelimin e një teorie të drejtësisë "si paanshmëri" (*fairness*), teori që kërkon të zëvendësojë "doktrinat që mbizotërojnë prej kohësh në traditën tonë filozofike".

Sipas Rawls, ashtu si e vërteta është virtyti i parë i sistemeve të mendimit, drejtësia, duhet të jetë në fushën e institucioneve sociale, një vlerë supreme, prej së cilës duhet të rrjedhin të gjitha vlerat e tjera.

Drejtësia është virtyti i parë i institucioneve sociale ashtu si e vërteta është virtyti i parë i sistemeve të mendimit. Sado elegante dhe e përkryer të jetë një teori, nëse nuk është e vërtetë ajo duhet rishikuar; po ashtu, sado të efektshme dhe të mirëorganizuar

të jenë institucionet dhe ligjet, nëse janë të padrejta ato duhet të reformohen ose të hiqen. (Rawls, 1987, 29.)

Mbizotërimi i drejtësisë bazohet tek padhunueshmëria e personit, i cili nuk mund të pranojë që t'i kufizohet (sadopak) liria e tij në emër të përmirësimit të mirëqenies së të tjerëve. Pra barazia e të drejtave dhe e lirive është një parim i paprekshëm mbi të cilin duhet të bazohet një shoqëri e drejtë. Duke qenë virtyti i parë i sjelljes njerëzore, drejtësia nuk mund të pranojë asnjë kompromis. Por sipas Rawls, në një kuptim tjetër drejtësia duhet kuptuar si një *a priori*. Drejtësia duhet përcaktuar në mënyrë të pavarur. Ajo nuk mund të nxirret nga konceptet e ndryshme të së mirës që ekzistojnë në shoqëri, sepse kësaj do të kishte të njëjtat shkallë pasigurie që kanë këto koncepte. Ta nxirrje drejtësinë nga koncepti i së mirës, do të thoshte që ta lije atë në dorë të premisave “që janë njëherazi të pasigurta dhe objekt diskutimesh”. Për këtë arsye Rawls do të shmangë format e ndryshme të utilitarizmit si dhe doktrinat e tjera *teleologjike*, të cilat bëjnë që mbi drejtësinë të mbizotërojë koncepti i së mirës. Atij i duket se aftësia që ka personi për të zgjedhur qëllimet e tij është shumë më e rëndësishme se vetë zgjedhja e këtyre qëllimeve.

Ato që shprehin më mirë natyrën tonë nuk janë qëllimet tona, por parimet që ne pranojmë se shërbejnë si bazë e tyre: janë këto parime që komandojnë kushtet në të cilat këto qëllime duhet të marrin formë dhe të ndiqen prej nesh. Sepse uni është primar në raport me qëllimet që ai mbron (...). Për pasojë ne do të duhej të përmbysnim marrëdhënien midis së drejtës dhe së mirës që propozohet nga doktrinat teleologjike dhe ta konsiderojmë të drejtën si primare (Rawls, 1987, 601.)

Unifikimi i qëllimeve të ndryshme që ndjekin individët mund të sigurohet vetëm nëpërmjet ekzistencës së *një uni* i cili nuk mund të kuptohet si një shtojcë e thjeshtë e këtyre qëllimeve. Ky *un* duhet që të mund të përcaktohet pavarësisht prej këtyre qëllimeve, përndryshe

qëllimet e ndjekura nga subjekti do të duhej të konsideroheshin sikur të ishin përbërëse të tij. Atëherë nuk do të ekzistonte asnjë distancë konceptuale midis subjektit dhe qëllimeve që ai ndjek. Mirëpo teoria e subjektit është e mundur vetëm nëse nuk ngatërrohet subjekti me atributet që ai ka. Pra, Rawls do të kërkojë të vendosë *unin*, subjektin moral dhe “teorinë e drejtësisë si paanshmëri” mbi disa parime drejtësie që të kenë prioritet absolut.

Objekti i drejtësisë është ajo që Rawls e quan “struktura bazë” e cila grumbullon institucionet sociale më të rëndësishme, Kushtetutën dhe strukturat ekonomike kryesore si dhe “mënyrën sipas së cilës ato i shpërndajnë të drejtat dhe detyrat themelore dhe përcaktojnë shpërndarjen e përfitimeve që nxirren nga kooperimi social” (Rawls, 1987,33). Në gjirin e kësaj strukture bazë njerëzit zënë pozicione shoqërore të ndryshme që u japin atyre perspektiva të ndryshme në jetë, duke i vendosur në pozicione pabarazie. Drejtësia duhet zbatuar pikërisht për të korigjuar këto pabarazi dhe për këtë ajo duhet të japë një kriter që të lejojë vlerësimin e mënyrës së shpërndarjes së pasurive në “strukturën bazë”. Kur arrin në këtë pikë Rawls ndjek një përçapje teorike prej kontraktualisti.

Qëllimi im është që të paraqes një konceptim të drejtësisë i cili duhet ta përgjithësojë dhe ta shpjerë në një nivel më të lartë abstragimi teorinë e mirënjohur të kontratës sociale që e gjejmë tek Loku, Rusoi dhe Kanti. (Rawls, 1987, 37.)

Por në këtë rast kontrata i përgjigjet një objektivit të ndryshëm nga ai që ndiqnin kontraktualistët e tjerë para Rawls-it. Përdorimi i saj nuk ka për qëllim që të nxjerrë në dritë një tip të ligjshëm organizimi politik, por që të përcaktojë parimet e drejtësisë, d.m.th. të identifikojë rregullat që persona të lirë dhe racionalë, “të vendosur në një pozicion fillestar barazie”, do të zgjidhnin për të formuar shoqatën e tyre. Në perspektivën Rawls-iane, mund të konsiderohet se “pozicioni fillestar”, i korrespondon gjendjes natyrore të teorisë klasike (veçanërisht të Lokut dhe Rusoit). Ashtu si kjo gjendje natyrore nuk ka të bëjë me situata të caktuara historike dhe në shtjellimet kontraktualiste ka një status ekskluzivisht *teorik*, ndonëse nganjëherë tregimet e udhëtarëve që kishin parë Amerikën pas zbulimit të Kolombit kanë frymëzuar

“përshkrimin” e kësaj gjendjeje. Po ashtu, “pozicioni fillestar” prej të cilit nisët Rawls për të organizuar shtjellimin e tij, “është një gjendje e kulluar hipotetike që përcaktohet për të çuar në një farë koncepti të drejtësisë”. Madje ky pozicion nënkupton që përcaktimi i parimeve të drejtësisë të bëhet prapa asaj që Rawls e quan “vello e mosdijes” për të shmangur kësaj “parazitimit” e zgjedhjeve të bëra nga disa njerëz, në varësi të situatave të tyre të pabarabarta.

Në një mënyrë ose në një tjetër ne duhet të zhvlerësojmë efektet rastësore që i kundërvënë njerëzit ndaj njëri-tjetrit, duke i shtyrë në ngasje për të përdorur rrethanat sociale dhe natyrore në të mirë të tyre. Prandaj unë vë si kusht që partnerët të ndodhen prapa një velloje mosdije. Ata nuk e dinë se si mundësitë e ndryshme do të prekin rastin e tyre të veçantë dhe janë të detyruar të gjykojnë për parimet vetëm mbi bazën e konsideratave të përgjithshme. (Rawls, 1987, 168.)

Pra secili injoron vendin e vet në shoqëri, injoron shpërndarjen e atuve të natyrshme që ai ka (veçanërisht të zgjuarsisë e të forcës), injoron konceptin e tij për të mirën e deri tek tiparet e veçanta të psikologjisë së tij: refuzimin e riskut, prirjen për pesimizëm ose optimizëm. Përkundrazi, konsiderohet si e mirëqenë se secili ka një njohje të përgjithshme të shoqërisë njerëzore, gjë që nënkupton se secili mund të kuptojë parimet e teorisë ekonomike dhe çështjet politike (ashtu si dhe tek Rusoi, qytetari duhet të kuptojë racionalisht fushën politike ku ndërhyjnë vullneti i përgjithshëm). Në një mënyrë më globale, “partnerët i njohin faktet e përgjithshme që kanë të bëjnë me zgjidhjen e parimeve të drejtësisë”. Pasi fiksohen paraprakisht këto premisa, Rawls pohon se “partnerët” që ngarkohen me vendosjen e parimeve të drejtësisë, që paramendohet se të gjithë janë racionalë dhe të vendosur në të njëjtën situatë, do të binden nga i njëjti argumentim dhe askush nuk do të tentojë të hartojë parime prej të cilave do të përfitonte vetë. Megjithatë duhet të saktësojmë diçka për racionalitetin e sjelljes së tyre: individët janë “të çinteresuara në mënyrë të ndërsjellë” (*mutually disinterested*), d.m.th. se janë indiferentë ndaj interesave të të tjerëve.

Ndonëse Rawls pohon se do të krijojë një teori të kontratës e cila siç shprehet ai, duhet të përmbajë “një zgjidhje në këmbim të mendimit utilitarist”, ai nuk mund t’i shpëtojë mospranimin të argumentuar të këtij të fundit. Në një pamje të parë utilitarizmi ofron një tip arsytimi komod që lejon të vlerësohen sjelljet e individëve në shoqëri. Për një njeri që dëshiron të arrijë objektivat e veta, është diçka racionale që të veprojë sipas një rregulli të thjeshtë i cili lejon të krahasohen kostot dhe avantazhet e veprimit të tij dhe *a priori* do të ishte e pakuptueshme se përse të mos bënte të njëjtën përçapje edhe shoqëria për problemet e saj.

Ashtu si mirëqenia e një personi nënkupton një sërë kënaqësish të provuara në çaste të ndryshme të jetës të cilat përbëjnë ekzistencën e tij individuale, ashtu edhe mirëqenia e shoqërisë nënkupton kënaqjen e sistemeve të dëshirave të individëve të shumtë që bëjnë pjesë në të. Përderisa në rastin e një individi qëndron parimi i rritjes së mirëqenies së tij (...), edhe në rastin e shoqërisë do të qëndrojë parimi i rritjes së mirëqenies së grupit. (Rawls, 1987, 49)

Kështu, e parë nga një pikëpamje utilitariste, një shoqëri është e organizuar në mënyrë korrekte kur funksionimi i saj rrit në maksimum “numrin global të kënaqësive”. Një konceptim i tillë duket të paraqesë aq më tepër interes sa më shumë ai lejon të mos përfillen problemet delikate, ngaqë nuk merr në konsideratë shpërndarjen e kënaqësive midis individëve, por vetëm rritjen globale të tyre. Në këtë rast janë të pranueshme në pikëpamje sociale fitimet e atyre që kompensojnë humbjet e të tjerëve. Pa dyshim që për një rritje maksimale identike, logjikisht utilitaristi do të parapëlqente shpërndarjen më të barabartë, por nëse kjo lloj shpërndarjeje do të çonte në një rritje më të dobët, atëherë do të kishim të bënim me një rast tjetër. Një konceptim i tillë përputhet me idenë e një administrimi të efektshëm kolektiv, por sipas Rawls, ky nuk do të kënaqte kërkesat e drejtësisë. Sigurisht Rawls e pranon se historikisht utilitaristët kanë qenë mbrojtësit e lirive individuale, por në atë masë që ata i trajtojnë “të gjitha sistemet e dëshirave si një sistem të vetëm”, është e mundshme që në rrafshin teorik

të jenë të shtrënguar të sakrifikojnë liritë individuale (të paktën pjesërisht) "për hir të interesave të shoqërisë". Mirëpo kjo është e papranueshme sepse çdo anëtar i shoqërisë zotëron "një padhunueshmëri të bazuar tek drejtësia", e cila ndalon që individit t'i cënohet sadopak liria për të rritur rendimentin social, siç ndalon gjithashtu që të cënohen kënaqësitë e individit për të rritur masën globale të kënaqësive të kolektivitetit. Utilitarizmi i paraqitur në këtë mënyrë duket se i kundërvihet me themel "teorisë së drejtësisë si paanshmëri", prandaj duke e lënë mënjanë utilitarizmin, Rawls mund të vendosë në një rend serial "parimin e lirisë së barabartë për të gjithë" përpara çdo rregulli tjetër.

Këto kundërvënie midis teorisë së drejtësisë si paanshmëri dhe utilitarizmit klasik nënkuptojnë se ka një dallim midis koncepteve të shoqërisë tek të cilat ato mbështeten. Në rastin e parë ne paraqesim një shoqëri të mirëorganizuar si një sistem kooperimi që synon përfitimin e ndërsjellë, një shoqëri të qeverisur nga ca parime që do të përcaktoheshin nga persona të vendosur në një situatë fillestare paanshmërie. Në rastin e dytë ne e paraqesim shoqërinë si një administrim të efektshëm të burimeve sociale, i cili synon të rrisë në maksimum plotësimin e sistemit të dëshirave, të ndërtuar nga spektatori i paanshëm mbi bazën e larmisë së sistemeve individuale që merren si bazë të dhënash. (Rawls, 1987, 59.)

Rawls i kundërvihet jo vetëm utilitarizmit, por edhe intuitizmit sipas të cilit drejtësia mbështetet mbi një shumicë parimesh, që duhen ekuilibruar mes tyre, por pa vendosur kritere të cilat të lejojnë që të bëhen zgjedhje duke u nisur nga një nivel abstraksioni. Sipas intuitizmit, asnjë rregull përparësie nuk mund të vendoset midis shumë parimeve konkurruese; vetëm intuita mund të vendosë një ekuilibër. Ndonëse konsideron se kjo teori në vetvete nuk ka asgjë iracionale, Rawls mendon se është e pamundur që gjykimet tona mbi drejtësinë sociale të rrjedhin tërësisht nga parime etike evidente dhe ndonëse e pranon se një konceptim i së drejtës, cilido qoftë ai, nuk mund të shmangë totalisht intuitën, Rawls e sheh si të pamundur që

të mbështetesh mbi intuitën për të vendosur racionalisht disa ekuilibre lidhur me kriteret etike konkurrense (Rawls, 1987, 65).

Atëherë duhen kërkuar "kritere konstruktive" që presupozojnë përçapje epistemologjike origjinale.

Për t'ia arritur kësaj, Rawls pikësisht kërkon mbështetje tek ato që ai i quan "gjykime të peshuara mirë", duke quajtur si të tilla ato gjykime "që ne formulojmë në rrethana të favorshme për ushtrimin e shqisës së drejtësisë". Kjo supozon që personi që i bën këto gjykime duhet të ketë aftësinë dhe vullnetin për të arritur në një vendim korrekt.

Së dyti Rawls kërkon mbështetje tek "nocioni i ekuilibrit të menduar mirë", i cili arrihet kur një person i aftë për "gjykime të peshuara mirë", e përcakton këtë ekuilibër duke u nisur nga "përshkrimet e mundshme" të cilave mund t'i referohet në mënyrë të arsyeshme gjykimi i tij.

Të vendosur tashmë në pozicionin fillestar dhe prapa "një perdeje mosdije", d.m.th. duke injoruar gjithçka nga pozita e tyre në shoqëri, njerëzit do të përkrahin këto dy parime:

Së pari: çdo person duhet të ketë të drejtë të barabartë me të tjerët në sistemin më të hapur të lirive bazë dhe ky sistem duhet të jetë kompatibël me sistemin e personave të tjerë.

Së dyti: pabarazitë sociale dhe ekonomike duhet të organizohen në mënyrë të tillë që, njëherazi, a) të mund të pritët që prej tyre të përfitojnë të gjithë në mënyrë të arsyeshme dhe b) ato të lidhen me pozita dhe me funksione të hapura për të gjithë. (Rawls, 1987, 91.)

Parimi i parë ka përparësi në raport me të dytin. Asnjëherë liria nuk mund të kufizohet për të kënaqur kërkesat e këtij parimi por vetëm "në emër të vetë lirisë". Megjithatë, kjo nuk është absolute. P.sh. "edhe në një shoqëri të mirëorganizuar dhe me një kontekst të favorshëm" liria e ndërgjegjes mund të jetë objekt rregullimesh të arsyeshme. Po ashtu, kufizimet që i bëhen lirisë së fëmijëve përligjen nga të dhëna natyrore. Më në fund – dhe në këtë pikë Rawls është në një mendje me Rusoin - këto kufizime duhet të jenë të pranueshme

nga ata që i pësojnë:

Parimet e drejtësisë duhet të klasifikohen sipas një rendi leksikor (të leksikut) dhe për rrjedhojë, liria nuk mund të kufizohet veçse në emër të vetë lirisë. Ka dy raste të mundshme: a) një pakësim i lirisë duhet të forcojë sistemin total të lirisë që ndajnë të gjithë; b) një pabarazi e lirive duhet të jetë e pranueshme nga qytetarët që kanë më pak liri. (Rawls, 1987, 287.)

Mbi këtë bazë futet në përdorim parimi i dytë i drejtësisë, parimi i ndryshimit, që ka të bëjë me organizimin e pabarazive të cilat mund të pranohen vetëm në atë masë kur prej tyre përfitojnë të gjithë dhe veçanërisht më të pafavorizuarit.

Për këtë objektiv Rawls i cakton Shtetit katër funksione, të cilat mund të përmbushen nga katër departamente:

- Departamenti "i alokacioneve" vigjëlton për ruajtjen e një sistemi çmimesh konkurruese dhe pengon formimin e pozitave mbizotëruese të *tepërta* në treg. Ky departament ndërhy vetëm kur efikasiteti, dallimet gjeografike dhe preferencat e popullsisë imponojnë rimëkëmbjen e një konkurrence që i përshtatet më mirë parimit të ndryshimit.

- Departamenti "i stabilizimit" synon të punësojë të gjithë njerëzit.

Këto dy departamente së bashku, shkruan Rawls, kanë për detyrë që, në mënyrë të përgjithshme, të ruajnë efikasitetin e ekonomisë së tregut.

- Departamenti i "transfertave sociale" merr parasysh nevojat e atyre që nuk mund të paguajnë dhe ndërhy për të "siguruar minimumin social". Rawls e sheh të domosdoshme një ndërhyrje të tillë sepse një sistem çmimesh i vendosur vetëm mbi bazën e konkurrencës nuk mund të përfaqësojë bazën e vetme të shpërndarjes, në atë masë që ai merr parasysh vetëm nevojat e atyre që paguajnë. Loja e tregut realizon orientimin e punësimit dhe shpërndarjen *efikase* të resurseve, kurse departamenti i "transfertave sociale" duhet të garantojë "një farë niveli të mirëqenies" dhe të kënaqë "rivendikimet e atyre që nuk kanë".

- Më në fund Rawls cakton një departament "të shpërndarjes", i cili duhet "të ruajë drejtësinë në këtë fushë nëpërmjet politikës fiskale dhe rregullimeve të domosdoshme të së drejtës së pronës". Ai nuk ka për mision që të korrigjojë shpërndarjen e kryer nga vetë tregu, por të korrigjojë shpërndarjen e pronës dhe të shmangë përqendrimet e pushtetit që e shtrembërojnë vlerën e vërtetë të lirisë politike dhe barazinë e vërtetë të shanseve. Megjithëse pa iu referuar Rusoit, i cili e gjykonte të domosdoshme që të mos kishte pabarazi shumë të mëdha në shpërndarjen e pronës, për t'i lejuar kësaj qytetarëve që të abstrahonin interesat e tyre të veçanta dhe të kërkonin bashkërisht të mirën e përbashkët, Rawls konsideron se një copëzim i konsiderueshëm i pronës (çka përputhet me dëshirën e Rusoit) është kusht i nevojshëm i lirisë së barabartë për të gjithë si dhe i respektimit të parimit të ndryshimit. Veçanërisht trashëgimia duhet të përputhet me një kuptim të mirë të këtyre parimeve. Ajo duhet "lejuar atëherë kur pabarazitë që rezultojnë prej saj të jenë në të mirë të më të pafavorizuarve dhe të përputhen me lirinë dhe me barazinë e drejtë të shanseve" (Rawls, 1987, 318.) Po ashtu duhet vendosur një sistem tatimesh për të pasur në dispozicion mjetet e nevojshme për zbatimin e parimit të ndryshimit. Megjithatë Rawls priret më tepër që të vendosë një tatim *në përpjestim të drejtë* me konsumin, sesa një tatim mbi të ardhurat "sepse ai imponon një detyrim në funksion të sasisë së pasurisë që një person tërheq nga stoku i përbashkët", ndonëse logjikisht një tatim *progresiv* mbi të ardhurat do të ishte një korrigjues më i qartë i pabarazive.

Nëse një shoqëri e mirëorganizuar duhet të respektojë parimet e drejtësisë "si paanshmëri" ajo gjithashtu duhet që të mos ndodhet nën kërcënimin e vënies në pikëpyetje të zbatimit të tyre. Stabiliteti i saj duhet provuar. Për të arritur këtë stabilitet është e nevojshme që sistemi ku zbatohen parimet e drejtësisë t'i nënshtrohet disa kufizimeve. Duke lënë mënjanë për një çast problemin e marrëdhënieve midis Shteteve dhe të drejtën ndërkombëtare publike, Rawls e kufizon sistemin brenda "bashkësisë kombëtare të pavarur", d.m.th. brenda Shtetit-komb dhe i vlerëson ndjenjat morale si elemente rregulluese thelbësore.

Në këtë kontekst, stabilitet do të thotë, se nëse institucionet ndryshojnë kur këtë e kërkojnë kushtet e

reja sociale, ato përsëri mbeten të drejta apo thuajse të drejta. Devijimet e pashmangshme nga drejtësia korigjohen në mënyrë të efektshme ose ruhen në limite të tolerueshme nga vetë forcat e brendshme të sistemit. Unë supozoj se ajo që luan rol themelor midis këtyre forcave është ndjesia e drejtësisë që kanë anëtarët e bashkësisë. Pra, ndjenjat morale janë të nevojshme për të garantuar qëndrueshmërinë e strukturës bazë përsa i takon drejtësisë. (Rawls, 1987, 499.)

Duke nënvizuar rëndësinë e mësimit moral, veçanërisht të moralit të grupit, Rawls e njëjtëson atë "me një njohje të kriterëve të drejtësisë". Në këtë mënyrë, qytetarët kërkojnë vetvetiu një ekuilibër të arsyeshëm në rast konfliktesh. Nëse e kuptojmë drejt Rawls-in, këtu vendoset një lloj dialektike midis kooperimit, lidhjes që i bashkon individët e ndërgjegjshëm të angazhuar në të dhe nevojës së brendshme që ata, gjithnjë e më tepër, ndiejnë për parimet e drejtësisë.

Ne provojmë një dëshirë për të zbatuar parimet e drejtësisë dhe për të vepruar sipas tyre sapa e kuptojmë sa shumë kanë ndikuar për të mirën tonë dhe të njerëzve me të cilët jemi lidhur, organizimet sociale që mbështeten në këto parime. Në fund të fundit ne arrijmë të vlerësojmë idealin e një kooperimi të drejtë midis njerëzve. (Rawls, 1987, 514.)

Forcimi i idealit të kooperimit në gjirin e Shtetit-komb e shtyn Rawls-in të mendojë se me kalimin e kohës do të rriten forcat që ndihmojnë stabilitetin e shoqërisë. Nëse lidhjet afektive bëhen më të ngushta (mbase e ka fjalën për ndjenjën kombëtare), atëherë ndjesia që kanë njerëzit për drejtësinë do të bëhet më e mprehtë "për shkak të preokupimit më të madh të atyre që përfitojnë nga institucionet e drejta". Anasjelltas, individët që do të kenë një ndjesi drejtësie më të mprehtë, do të përmbushin më mirë detyrimet e tyre "gjë që do të ngjallë tek ata ndjenja më të forta miqësie dhe besimi". Lexuesi mbetet i habitur para kësaj dialektike paksa naive. Madje ai

nuk është i sigurt nëse Rawls beson vetë në ato që thotë:

Unë nuk pretendoj që teoria e drejtësisë si paanshmëri të jetë koncepti më i qëndrueshëm i drejtësisë. Aftësia për të kuptuar që nevojitet për t'iu përgjigjur kësaj çështjeje, e tejkalon shumë teorinë fillestare që unë përvijova. Majfton që pikëpamja të jetë e qëndrueshme. (Rawls, 1987, 543.)

A është me të vërtetë e tillë ajo?

* * *

Kritikat që iu bënë *teorisë së drejtësisë* ishin të shumta. Ato erdhën nga horizonte të ndryshme: nga kampi i "ithtarëve të lirisë" dhe posaçërisht nga Robert Nozick, por edhe nga kampi i "ithtarëve të bashkësisë" veçanërisht nga Michaël Sandel, Charles Taylor dhe Michaël Walser. Këtu nuk do të merremi me të gjitha kritikët që këta autorë i bëjnë Rawls-it, por vetëm do të nënvizojmë mangësitë kryesore që ata besojnë se gjejnë në teorinë e tij.

Ashtu si dhe Rawls, Nozick ndjek një përqasje *deontologjike* dhe e quan të nevojshme që ta përcaktojë të drejtën përpara dhe pavarësisht së mirës. Por ai i quan kontradiktore të dyja parimet e drejtësisë që dalin nga kjo. Sipas Nozick çështja që të dish nëse shpërndarja është e drejtë apo jo "varet nga mënyra si ka lindur ajo" (Nozick, 1988, 192). Pra në këtë rrafsh, vlerësimi mund të bëhet vetëm në mënyrë *historike*. Për të folur më thjesht, kjo do të thotë se një shpërndarje që pranohet si e drejtë kur del nga një model fillestar (*pattern*), duhet ruajtur pa e prekur parimin e lirisë (nëse në një rend "leksikor" parimi i lirisë vendoset *përpara* parimit të ndryshimit). Mirëpo, pikërisht këtu qëndron kontradikta themelore e sistemit të Rawls-it.

Për ta ilustruar këtë kontradiktë Nozick përdor një shembull të thjeshtë (që komentuesit e quajnë efekti Wilt Chamberlain). Le të përfytyrojmë një shpërndarje D1 që përputhet me një model barazitar të drejtësisë dhe le të supozojmë se shumë njerëz që përfitojnë nga kjo mënyrë shpërndarje, në vend që t'i shpenzojnë paratë e tyre për të shkuar në kinema, në restorant apo për të blerë një libër, japin

çdo javë një shumë të caktuar për të parë lojën e një basketbollisti të jashtëzakonshëm (të quajtur Wilt Chamberlain). Nga kjo rezulton një shpërndarje D2 si rezultat i së cilës basketbollisti bëhet shumë i pasur. Nëse *me hipotezë* shpërndarja e parë ishte e drejtë, përse të mos jetë e tillë edhe kjo shpërndarje e dytë?

Palët e treta kanë përsëri pjesët e tyre të ligjshme dhe këto pjesë nuk ndryshuan edhe pasi dikush transferoi diçka tek Wilt Chamberlain. Nëpërmjet cilit proces një transfertë e tillë midis dy personave mund të bënte që mbi një porcion të asaj që u transferua të lindte një rivendikim i drejtësisë distributive nga një person i tretë i cili nuk kishte asnjë të drejtë mbi as më të voglën pjesë të asaj që të tjerët zotëronin para transfertës? (Nozick, 1988, 202).

Nozick konkludon se asnjë parim i drejtësisë *finale* (d.m.th. që i referohet një modeli) "nuk mund të realizohet në mënyrë të vazhdueshme pa ndërhyrë vazhdimisht tek jeta e personave". Me kalimin e kohës "çdo model shpërndarjeje që ka një përbërëse barazitare mund të tronditet nga veprimi vullnetar i disa individëve"; nëse pretendohet që të ruhen të dhënat e shpërndarjes fillestare, Shteti do të jetë i shtrënguar të ndërhyjë për të kufizuar lirinë në përdorimin e resurseve të caktuara. Në mënyrë që vetëm një "drejtësi procedurore e pastër" - të cilën Rawls nuk e shmang, por praninë e së cilës në sistemin e Rawls-it Nozick e kundërshton (dhe ne jemi të detyruar që në këtë pikë të pajtohemi me të) -, lejon që të sigurohet ekzistenca e një shpërndarje të drejtë. Kjo shpërndarje duhet të përmbushë tri kërkesa: kërkesa e parë ka të bëjë me marrjen fillestare të posedimit, e dyta me transferimin e tij eventual dhe e treta me zbatimin e dy të parave. Kështu një posedim mund të quhet *i drejtë* nëse është marrë mbi bazën e rregullave të drejta të vendosura paraprakisht dhe nëse transfertat e mëpastajshme të tij ndjekin të njëjtat parime. Nozick i shton kësaj edhe kriterin se "askush nuk është i autorizuar të posedojë diçka nëse nuk zbaton (në mënyrë të përsëritur) dy këshillat e mësipërme" (Nozick, 1988, 189). Në mënyrë më të përgjithshme, mund të thuhet se gjithçka që ka lindur nga një situatë e drejtë, d.m.th. nga një situatë që u arrit me anë përçapjesh të drejta, është edhe vetë e drejtë. Por

parimi i drejtësisë mund të respektohet vetëm në kurriz të parimit të ndryshimit. Sipas Nozick është e pamundur të pretendosh që t'i respektosh të dyja këto parime njëkohësisht.

Nozick bën edhe një kritikë të dytë themelore lidhur me vendin që Rawls u rezervon talenteve: këto talente u përkasin individëve, por megjithatë *shpërndarja* e tyre në shoqëri duhet vështruar si një dhuratë e përbashkët, si "një pasuri kolektive".

Ata që janë të favorizuar nga natyra, kushdo qofshin këta, mund të përfitojnë nga shansi i tyre vetëm me kusht që kjo të përmirësojë gjendjen e të tjerëve, të cilëve s'u ka ndihur fati. (Rawls, 1987, 132.)

Nozick e qorton Rawls-in se kështu ai lejon që individët të përdoren si mjete, njëlloj siç do të vepronte një utilitarist, duke rënë kështu në kundërshtim me vetë konceptimin e tij të parimit të lirisë. Pa dyshim, pohimi i karakterit "kantian", që adapton Rawls-i, parim që konsiston në dallimin që duhet bërë midis personit dhe predikateve të tij, e nxjerr Rawls-in nga ca vështirësi të natyrës filozofike, por Nozick e gjykon këtë pozicionim si të pamundur për t'u mbajtur, ngaqë ai e bën të pakuptimtë nocionin që çdo njeri është zot i vetvetes.

Nuk kuptohet mirë (...) se për ç'arsye ne, me tiparet tona të veçanta, duhet të kënaqemi që nuk konsiderohen si mjete (vetëm) njerëzit e purifikuar brenda nesh. (Nozick, 1988, 282.)

Mbi këtë pikë do të japë një gjykim të ngjashëm edhe ijtari i "bashkësisë" Sandel i cili do të konsiderojë, siç e përmbledh Van Parijs, "se pronësia e plotë e secilit mbi veten është e papajtueshme me pronësinë e përbashkët të talenteve të paramenduar nga parimi i dytë" (Van Parijs, 1991, 202).

Veç kësaj Michaël Sandel vlerëson se përdorimi prej Rawls-it i një subjekti "transcendental" në një optikë të afërt me kantizmin, por që dallon prej tij nga refuzimi për të kërkuar ndihmë prej metafizikës, e dobëson teorinë e Rawls-it. Me "pozicionin origjinal" Rawls-i, pretendon që të abstragojë ndikimet sociale e natyrore të rastit që mund të prekin individët dhe të ndërtojë kështu një "un të paangazhuar", por pa thirrur në ndihmë "ndonjë subjekt transcendent

të ndodhur përtej përvojës” (Sandel 1998, 72). Të zhveshura nga çdo veti, subjektet konsiderohen të lira dhe racionale. Megjithatë, Rawls, mendon se filozofia morale “duhet të jetë e lirë për t’i përdorur propozimet rastësore dhe faktet e përgjithshme”. Sipas komentit të Sandel, nënkuptohet që këto fakte garantojnë “se parimet e drejtësisë të dala prej teorisë zbatohen për qeniet njerëzore të botës reale dhe jo për qenie transhendente apo të çtrupëzuara, të cilat do të ishin përtej kësaj bote” (Sandel, 1998, 73). Por duke gjykuar kështu, Rawls angazhohet në një kontradiktë madhore përderisa, duke refuzuar konceptin kantian të sundimit të qëllimeve, koncept i cili në mënyrë metafizike e vendos drejtësinë përtej kontekstit njerëzor, ai afrohet rrezikshëm me analizën e Hjumit i cili kërkon që të merret parasysh ky kontekst, gjithë duke gjykuar – dhe këtu qëndron vështirësia – se ndërlikueshmëria e tij është e papajtueshme me pohimin e përparësisë së drejtësisë.

Për pasojë duket se të dyja aspiratat që janë të pranishme në teorinë e Rawls-it, d.m.th. vullneti për të shmangur edhe rastësinë e dëshirave ekzistuese edhe karakterin e supozuar si arbitrar dhe të errët të transhendantës, mbeten të papajtueshme në mes tyre; pra pika e Arkimedit humbet në një litani kontradiktash. (Sandel, 1998, 74.)

Në një mënyrë më të përgjithshme, “ithtarët e bashkësisë” vlerësojnë se paramendimi i mundësive të zgjedhjeve racionale të kryera në *mënyrë të paangazhuar*, duke u distancuar nga praktikat kolektive, është diçka e kontestueshme. Michaël Walser mohon mundësinë e hartimit të një teorie të drejtësisë duke abstraguat për rastësitë socio-historike dhe për “domethënien” simbolike të pasurive, shpërndarja e të cilave duhet t’i bindet parimeve të drejtësisë. Këto parime, jo vetëm që nuk janë universale por variojnë në mënyrë të pashmangshme në varësi të diversitetit të shoqërive. Sikur të mos mjaftonte kjo, të njëjtat parime nuk mund të zbatohen uniformisht për të gjitha pasuritë që i nënshtrohen një shpërndarje të drejtë. Pra, më në fund, nuk do të kishte “parime të përgjithshme të drejtësisë që zbatohen për gjithë shoqërinë në tërësi, por vetëm parime specifike që zbatohen në sfera heterogjene” (Walser, in Berten et alii, 1997, 38).

* * *

Rawls i pranoi disi kritikën që iu bënë, madje mbrojtësit e tij thonë se ai i pranoi shumë ato. Kështu, në një artikull të vitit 1988 me titull “Përparësia e së drejtës dhe konceptet e së mirës”, pa vënë në diskutim përparësinë e së drejtës mbi të mirën, d.m.th. përçapjen e tij *deontologjike*, ai toleron duke thënë se uniteti shoqëror në një bashkësi politike është i mundur vetëm në atë masë që anëtarët e saj ndajnë në mes tyre një farë koncepti të së mirës. Me botimin e veprës *Political Liberalism* që përmban tekste të rishikuara fjalimesh të mbajtura në konferenca të ndryshme qysh prej vitit 1980, Rawls e thekson më tepër këtë mënyrë të pari të gjërave. Në këtë vepër të re ai pohon haptazi se përballet me një vështirësi teorike (që nuk e kishte marrë sa duhej parasysh në çastin e redaktimit të *Teorisë së Drejtësisë*), vështirësi që lidhet me faktin se në një shoqëri demokratike ekzistojnë doktrina të shumta morale, filozofike, fetare (pra koncepte të së mirës) të cilat ndonëse nuk janë të paarsyeshme, janë të papajtueshme me njëra-tjetrën.

Një reflektim i përshtatshëm mbi liberalizmin politik, duhet të lejojë që, duke marrë parasysh ekzistencën e doktrinave tolerante e të arsyeshme, të zbulohen “kushtet e mundësisë së ekzistencës së një baze publike të arsyeshme që të lejojë përligjjen e çështjeve politike themelore”, ndërsa, nga ana e tyre, këto doktrina duhet të jenë në gjendje që nga vetë burimet e tyre, të bëjnë të mundur përligjjen e liberalizmit politik. Atëhere çështja shtrohet kështu:

Si është e mundur që të ekzistojë dhe të mbahet gjallë një shoqëri e drejtë dhe e qëndrueshme, e përbërë nga qytetarë të lirë dhe të barabartë, por shumë të ndarë nga njëri-tjetri për shkak të doktrinave të tyre tolerante, morale, filozofike dhe fetare që ndonëse janë të arsyeshme, nuk shkojnë me njëra-tjetrën? Me fjalë të tjera si është e mundur që të mund të bashkëjetojnë me njëra-tjetrën doktrina krejtësisht të kundërta (ndonëse të arsyeshme) dhe të gjitha ato të përligjin konceptin politik që formon bazën e një regjimi kushtetues? (Rawls, 1995, 6.)

Rawls pohon se historikisht, kooperimi midis qytetarëve të barabartë më shpesh ka qenë penguar prej doktrina fetare, filozofike, etj. Liberalizmi arriti që ta reduktojë këtë pengesë nëpërmjet krijimit të ideve të reja (si toleranca, dënimi i praktikave që i kundërvihen dinjitetit njerëzor si p.sh. praktikave të skllavërisë... etj.). Një teorizim i ri i liberalizmit politik duhet të konsistojë në vendosjen e një bazamenti mbi të cilin, në mënyrë të arsyeshme, të mund të ngriheshin institucione politike liberale. Për t'ia arritur kësaj së pari duhen identifikuar fondet e përbashkëta të ideve të pranueshme dhe të pranura nga "kultura publike" e më pas, të parashikohen termet e bashkëjetesës midis këtyre ideve dhe një konceptimi politik të drejtësisë i cili, që të jetë vetë i pranueshëm, duhet të përputhet me bindjet tona të peshuara mirë në të gjitha nivelet apo të paktën të jetë në ekuilibër me to (Rawls, 1995, 33). Nëse ky arsyetim përputhet mirë me mendimin e Rawls-it, një teori politike e drejtësisë nuk mund të themelohet mbi bazën e doktrina fetare apo filozofike, gjë që është mjaft e qartë. Këto të fundit, duke qenë të pranura vetëm nga një pjesë e qytetarëve, nuk mund "të shërbejnë si bazë zyrtare për gjithë shoqërinë". Por konceptimi politik i drejtësisë duhet të mbështetet nga doktrina tolerante e të arsyeshme, në formën e një marrëveshjeje që Rawls e quan konsensus "me ballafaqim".

Kështu, shkruan Rawls, liberalizmi politik synon të realizojë një konceptim politik të pavarur të drejtësisë. Ai nuk propozon asnjë doktrinë epistemologjike ose metafizike të veçantë përveç atyre që i nënkupton vetë konceptimi politik. Një konceptim politik i pavarur, si shprehje e vlerave politike, nuk e mohon se ekzistojnë edhe vlera të tjera që zbatohen p.sh. në rastin e personit, të familjes, të shoqatave, etj. Gjithashtu ai nuk pretendon se vlerat politike nuk kanë lidhje me vlera të tjera të shoqërisë. Qëllimi i këtij konceptimi politik të pavarur është që të përcaktojë (...) fushën politike dhe konceptimin e tij të drejtësisë në mënyrë të tillë që institucionet e tij të mund të mbështeten në një konsensus (me ballafaqim). (Rawls, 1995, 35.)

Ashtu si tek vepra *Teoria e drejtësisë* edhe tek vepra *Liberalizmi politik* koncepti politik zbatohet ndaj "strukturës bazë" të shoqërisë, d.m.th. ndaj institucioneve politike, ekonomike e sociale të saj. Kjo strukturë bazë konsiderohet si e mbyllur, gjë që përbën një abstraksion të ndjeshëm (këtë e pranon edhe vetë Rawls-i). Konceptimi politik paraqitet si një "pozicion i pavarur" që s'ka të bëjë me doktrinat tolerante, ndonëse, si pasojë e konsensusit me ballafaqim, ai mund të jetë rrjedhojë e tyre. Përmbajtja e këtij konceptimi politik lidhet me disa ide themelore të kulturës politike të një shoqërie demokratike, ide të cilat nënkuptohen. Midis këtyre ideve themelore, ajo që e konsideron shoqërinë si një sistem të paanshëm kooperimi, zhvillohet paralelisht me dy ide të tjera kryesore: idenë e pranimit të qytetarëve si persona të lirë e të barabartë dhe idenë e shoqërisë së mirëorganizuar, që identifikohet me një shoqëri të qeverisur nga "një konceptim politik i drejtësisë". Kështu kooperimi paraqet tri karakteristika: ai kuadrohet nga procedura publike të pranura prej atyre që kooperojnë; ai përfshin nocionin e paanshmërisë dhe pra pranohet nga secili; ai kërkon me ngulm idenë e "avantazhit ose të së mirës racionale të çdo pjesëmarrësi" dhe këtu rigjejmë idenë e shprehur tashmë nga Rawls në veprën *Teoria e drejtësisë* me formulimin e parimit të ndryshimit.

Në këtë vepër Rawls vërejtë me të drejtë se disa doktrina që janë të papajtueshme me njëra-tjetrën mund të bashkëveprojnë për të lejuar vendosjen e një organizimi politik liberal të lidhur ngushtë me të Drejtat e njeriut; por ai e ngriti vetëm përceptazi çështjen, se në këtë tip shoqërie ekzistojnë edhe doktrina të paarsyeshme gjithnjë e më armiqësore ndaj liberalizmit dhe këtë mbase e bëri për të shmangur përballjen me vështirësi të mëdha. Në të vërtetë Rawls pohon se shoqëria liberale e ka të nevojshme pranimin e këtyre doktrinave përderisa ato nuk e kërcënojnë atë. Por ai pranon gjithashtu se, duke nisur nga çasti kur ky kërcënim ekziston, shoqëria duhet të mbrohet dhe kjo mesa duket duhet bërë me mjete që janë të huaja për logjikën e saj, përderisa mjetet e tjera nuk kanë mjaftuar për t'i sprapsur këto doktrina të paarsyeshme. Kjo do të thotë të pranosh se, nëse si rregull i përgjithshëm shoqëria liberale është në gjendje të ruajë një ekuilibër pak a shumë të qëndrueshëm, përsëri ky ekuilibër paraqitet i thyeshëm. Në konflikt me fanatizmat – veçanërisht me

fanatizmat fetare -, kur ndodhet përballë një konfrontimi, shoqëria shkon drejt humbjes së shpirtit të saj. Kjo në thelb kuptohej edhe nga një vëzhgim i sipërfaqshëm, por në këtë rast nuk zgjidhej vështirësia që shfaqej prej pranisë së doktrinave të paarsyeshme.

KAPITULLI I TRETË

“E DREJTA DHE DEMOKRACIA”

1992

“INTEGRIMI REPUBLIKAN”

1996

“PAS SHTETIT-KOMB”

2000

JÜRGEN HABERMAS

Jurgen Habermas u lind më 1929. Ai është autor i një vepre filozofike të konsiderueshme me tematikë të gjerë. Pavarësisht nga vështirësitë që mund të paraqesë leximi i saj, kjo vepër është e arritshme për publikun francez përderisa një duzinë veprash të Habermas-it janë përkthyer në frëngjisht.

Vepra e tij është një refleksion kritik që nganjëherë e afrojnë me shkollën e Frankfurtit (Horkheimer, Adorno). Disa mendojnë se kjo bëhet në mënyrë abuzive. Në këto faqe ne nuk do të trajtojmë të gjitha temat me të cilat është marrë Habermasi. Do të kufizohemi vetëm

me tri vepra të tij: *E drejta dhe demokracia, Integrimi republikan dhe Pas Shtetit – komb*.

Për këto vepra: 1- do të tregojmë në vija të përgjithshme metodën e Habermasit duke u nisur nga një pyetësor mbi *legjitimitimin* e normave morale dhe juridike në një perspektivë pasmetafizike dhe 2- do të paraqesim konceptimin e tij lidhur me dy probleme madhore të fundit të shekullit XX:

a) racionaliteti i vënies në jetë të të drejtave të njeriut në gjirin e Shtetit–komb për të përfituar jo vetëm “vendasi” por edhe “rezidentët” (dhe në rastin më të shkajshëm limitet e këtij racionaliteti):

b) fati i vetë Shtetit–komb në kontekstin e një ekonomie të përbotshme dhe formimi, në kornizat e reja gjeografike, i formave politike origjinale që synojnë të korrigjojnë efektet e “mondializimit”.

Habermasi nisat nga një konstatim: shembja e plotë e vizionit “katolik” të botës dhe shfaqja “e pluralizmit” ndalon që “rregullat morale të përligjen publikisht duke u mbështetur tek pikëpamja transhendante e Zotit”, (Habermas, 1998, 16). Pa dyshim, normat dhe vlerat morale nuk janë të shkëputura *plotësisht* nga zanafillat e tyre fetare por, të paktën publikisht, ato nuk mund të mbështeten më mbi fenë dhe metafizikën. Pasi bëhet ky konstatim, në mënyrë krejt logjike shtrohet pyetja: a është e mundur që obligimin e lidhur me normat dhe vlerat morale që më parë rridhte nga koncepte tradicionale ta mbështesim tani mbi lirinë subjektive dhe arsyen praktike të njeriut?

Disa përgjigje mund t'i jepeshin kësaj pyetje, si p.sh.: të mbështetej obligimi i mësipërm tek realizmi moral që i korrespondon një intuete *ideale* të vlerave morale, apo tek utilitarizmi, apo tek skepticizmi, apo tek funksionalizmi moral i cili vërtet i drejtohet autoritetit të traditave fetare, por këtë e bën vetëm për shkak “të pasojave të favorshme që e ndihmojnë ndërgjegjen morale për t'u bërë e qëndrueshme” – Të gjitha këto përgjigje Habermas i gjykon si të pamjaftueshme. Prandaj “përmbajtja e lojës së gjuhës morale” mund të mbështetet vetëm mbi vullnetin dhe arsyen e individëve përkatës. Për këtë Habermas propozon një rrugë tjetër, atë të hartimit të një morali të respektimit të barabartë të secilit dhe të përgjegjësisë solidare për secilin mbi bazën e asaj që ai e quan “etika e diskutimit”. Një përçasje e tillë presupozon që rregullimi i mosmarrëveshjeve

midis individëve të mos bëhet as nëpërmjet forcës, as nëpërmjet kompromisit, por me mirëkuptim. Por nga kjo përçasje është e pamundur të nxjerrim si përfundim se nëse individët do të mund të merreshin vesh mbi procedurat, ata do të bënë të njëjtën gjë edhe për përmbajtjen e këtyre normave morale, gjë që do të kërkonte të pranoje se secili merr pjesë në një mënyrë jetese “të bazuar mbi komunikimin dhe të strukturuar nga mirëkuptimi me anën e gjuhës” (Habermas, 1998, 55). Tani për tani duhet të mjaftohemi vetëm duke pyetur mbi mundësinë e gjetjes së përmbajtjeve morale standarde “që ofrojnë një bazë mbështetje për orientime të përbashkëta” dhe të pranojmë se nuk mund të gjejmë arsyet që lejojnë të shkohet përtej preferencave të secilit.

Në të vërtetë është e pamundur që vetëm duke u nisur nga vetitë e formave të jetës të bazuara mbi komunikimin, të përligjesh arsyet për të cilat anëtarët e një bashkësie historike të dhënë *do të duhej* të tejkalonin orientimet e tyre aksiologjike partikulariste dhe të kalonin pa kufizim në marrëdhënie mirënjohjeje krejtësisht simetrike dhe inkluzive që janë marrëdhënie të një universalizmi barazitar. (Habermas, 1998, 56.)

Atëherë si të themelosh një moral pastraditional? Në këtë perspektivë, Habermas bën një dallim midis akteve të komunikimit që gjenerojnë detyrime të cilat nëpërmjet traditës së krijuar në kornizat e ngushta të familjes apo qytetit bëhen të zakonshme, dhe atyre akteve, forma refleksive e të cilave, e mbështetur mbi *argumente*, i tejkalon këto korniza. Pikërisht duke u mbështetur në këto argumente që synojnë drejt universalizmit, vlerat morale vendosen në mënyrë racionale. Duke kërkuar që ta përshkruajë fenomenologjikisht këtë përçapje, Habermas shkruan:

Atëherë i drejtohem një argumentimi në mënyrë që të bindemi reciprokisht për ligjshmërinë e disa pretendimeve të vlefshme të bëra nga propozues, që janë të gatshëm t'i mbrojnë ato ndaj çdo kundërshtari. Nëpërmjet praktikës argumentuese vendoset një garë *kooperuese* e cila synon të japë

argumentet më të mira ku orientimi drejt një objekti të përbashkët, d.m.th. drejt marrëveshjes, krijon një lidhje midis pjesëmarrësve. (Habermas, 1998, 60.)

Është e kuptueshme se për të arritur një rezultat duhet që argumentet e parashtruara të jenë bindëse. Sipas Habermasit, që të jenë të tilla, ato duhet të përmbushin katër kërkesa:

- 1) asnjë argumentim që i shërben debatit nuk mund të shmanget;
- 2) të gjithë pjesëmarrësit kanë shanse të njëjta për të dhënë kontributin e tyre;
- 3) pjesëmarrësit duhet t'i peshojnë mirë fjalët që thonë;
- 4) asnjë shtrëngesë e brendshme apo e jashtme nuk duhet të pengojë komunikimin.

E njëjta orvatje duhet bërë edhe kur nuk është fjala për të vendosur norma morale universale, që të mund të pranohen nga të gjithë, por për të vendosur problematika etiko-politike.

Megjithatë normat e mësipërme duhet të mbajnë parasysh mënyrën e jetesës në një bashkësi politike të dhënë, pra nuk janë krejtësisht universale.

Në parim duhet që arsyet vendimtare të mund të pranohen nga të gjithë pjesëmarrësit që ndajnë traditat dhe vlerësimet "tona". (Habermas, 1997 a, 125.)

Në këtë nivel, parimi i diskutimit presupozon mudësinë e një vlerësimi racional dhe të paanshëm të çështjeve që debatohen dhe pra një formim *racional* të opinionit dhe të vullnetit. Këtu ndërhyjnë parimi demokratik për të vendosur modalitetet sipas të cilave çdo individ garantohet të ketë një pjesëmarrje të barabartë në procesin e institucionalizimit të së drejtës me anën e procedurave që do të ndjekin "anëtarët e shoqatës". Këtu gjejmë në një formë paksa të *zhvendosur*, për shkak të formulimit të saj, konceptin e Rusoit të Trupit politik të përbërë nga qytetarë-shtetas që i nënshtrohen detyrimit të ligjit, gjithë duke mbetur të lirë për shkak të pjesëmarrjes së tyre në adoptimin e tij. Habermas nënvizon fort dhe me plot të drejtë, pamundësinë për të quajtur të *ligjshme* një të drejtë që përmbledhet në disa norma të vëna në mënyrë "paternalistë", edhe nëse këto të

dhëna përputhen me detyrimet e pranuar individualisht.

Vetëm një zbatim *politikisht autonom* i së drejtës u lejon shtetasve për të cilët ajo është e destinuar që të kenë një kuptim korrekt të rendit juridik në tërësinë e tij. Në të vërtetë, një e drejtë e ligjshme pajtohet vetëm me një mënyrë shtrënguese juridike e cila nuk shkatërron motivet racionale për t'iu bindur së drejtës. Habermas, 1997 a, 138.)

Megjithatë logjika e shtyn Habermasin që t'i shmanget arsyejtimeve të Rusoit, gjithë duke pranuar rreptësinë e tyre, përderisa në analizë të fundit, për të nuk bëhet fjalë që të vendoset *ligjshmëria* e një sistemi të drejtash të mbështetura mbi zgjedhje *direkte* (siç e bënte Rusoi), por mbi mënyrën e zgjedhjeve me *përfaqësim*, gjë që autori i *Kontratës sociale* e dënonte. Prandaj Habermasi refuzon asimilimin e idesë së autolegjislacionit të qytetarëve me autolegjislacionin e personave *individualë* (Habermas, 1997 a, 138). Atëherë parimi demokratik merr një formë të re, të lidhur ngushtë me "etikën e diskutimit", vënia në jetë e së cilës nëse kuptohet mirë, i korrespondon *gjenetikisht* ndërtimit të sistemit të të drejtave.

Gjeneza logjike e këtyre të drejtave formon një proces në formë rrethi në të cilin kodi i së drejtës dhe mekanizmi i destinuar për të prodhuar të drejtën e ligjshme, pra parimi demokratik, ndërtohen mbi një origjinë të përbashkët. (Habermas, 1997 a, 139.)

Pra procesi kërkon që qytetarët të nisin të pranojnë ndërsjelltazi një platformë minimale të drejtash në mënyrë që të rregullojnë jetën e tyre në bashkësi nëpërmjet së drejtës. Mbi këtë bazë Habermas u njeh qytetarëve:

- liri subjektive veprimi, të njëjta për të gjithë;
- të drejta të lidhura me gjendjen e tyre si anëtarë të shoqatës politike;
- të drejta që i korrespondojnë mbrojtjes juridike individuale;
- të drejta të lidhura me rolin e tyre si *autorë* të rendit juridik;
- këto janë "të drejta themelore për të marrë pjesë me shanse të barabarta në procesin e formimit të opinionit dhe të vullnetit që

përbën kuadrin ku qytetarët ushtrojnë autonominë e tyre politike dhe përmes të cilit ata vendosin për një të drejtë të ligjshme”.

Këto të drejta *nënkuptojnë* të drejtat sociale, të vështruara si të “drejta themelore për sigurimin e kushteve të jetesës në nivel social, teknik dhe ekologjik...” (Habermas, 1997, 140).

Mbi këtë bazë mund të vihet në jetë procesi *komunikues* që do të krijojë një rend juridik të *ligjshëm*.

* * *

Interesi i një konceptimi të tillë në planin *teorik*, është që të mos jenë shumë të larta kërkesat që kanë të bëjnë me ligjshmërinë e një sistemi juridiko-politik. Sigurisht, kërkesat që Rusoi vë për Republikën në *Kontratën sociale* janë kërkesa të një logjike *teorike* të përkryer, por ato *praktikisht* kanë të bëjnë vetëm me një kolektiv të vogël dhe nuk i korrespondojnë gjendjes së një Shteti të madh me një ekonomi dinamike, Shtet në të cilin numri i aktorëve, nivelet e ndryshme të pasurisë, paqëndrueshmëria e tyre, “korrupsioni” si dhe përparësia që u jepet interesave individuale e bëjnë të pamundur respektimin e kushteve të nevojshme për formimin e vullnetit të përgjithshëm. Sikur të mos mjaftonte kjo, Rusoi e dënon edhe Idenë e përfaqësimit të popullit. Atëherë, dy shekuj pas tij, mos vallë duhet hequr dorë nga kërkimi i formave të përligjjes racionale të rendit juridik të shoqërive komplekse, duke rënë kështu në krahët e një skepticizmi radikal? Habermasi nuk mendon kështu, prandaj tenton të zgjidhë një problem thelbësor, atë të raportit midis të drejtave të njeriut dhe Shtetit, problem që debati mbi liberalizmin nuk e ka shterur ende. Disa shkrimtarë politikë si Tokëvili dhe Constant mendonin se të drejtat e njeriut duheshin mbrojtur vetëm *kundër* “imperializmit” të Shtetit dhe plotfuqisë së sovranitetit popullor, i vështruar ky si një zhvendosje e sovranitetit nga mbreti tek populli, ku populli shihej si një entitet më vete; disa të tjerë (veçanërisht Rusoi) mendonin se vullneti i përgjithshëm që rridhte nga sovraniteti popullor mund të imponohej në dëm të një *absolutizimi* të të drejtave të njeriut, gjithë duke konsideruar se bashkimi në një individ të vetëm i *qytetarit* dhe i *shtetasit* i bën të ligjshme vetëm ato kufizime të këtyre të drejtave

që i imponon e Mira e Përgjithshme. Sipas Habermasit të drejtat themelore, që me hipotezë janë të njëjta për të gjithë, duhet të dalin nga “juridikshmëria e lirisë komunikuese të të gjithë ortakëve juridikë”. Me fjalë të tjera janë të pranueshme vetëm ato praktika politike juridikisht të vendosura që e garantojnë këtë liri. Formimi i vullnetit dhe i opinionit do të humbiste çdo vlerë nëse do të kryhej nën forma të tilla ku nuk do të mbroheshin të drejtat e qytetarëve. Kështu, midis të drejtave të njeriut dhe sovranitetit popullor ekziston ajo që Habermasi e quan “një kohezion solidar” i cili lejon të tejkalohet kundërvënia midis këtyre dy koncepteve siç bënin Constant dhe Tokëvil. Idenë e Habermasit mund ta paraqisim skematikisht sipas mënyrës së mëposhtme: vetëm ato procedura komunikuese të cilat janë të lidhura ngushtë me një *panel* të të drejtave të njeriut lejojnë që formimi i opinionit dhe i vullnetit popullor të konsiderohet i *ligjshëm*. Në pasthënien e veprës *E drejta dhe demokracia* (1997a, 478) Habermasi e përmbledh shumë qartë mendimin e tij mbi këtë pikë:

Sipas të gjitha gjasave burimi i vetëm i ligjshmërisë në një kontekst pasmetafizik është procedura demokratike nëpërmjet së cilës gjenerohet e drejta. Por nga e nxjerr kjo procedurë forcën e saj legjitimuese? (...) Në të vërtetë procedura demokratike lejon lojën e lirë të temave dhe të kontributeve, të informacioneve dhe të arsyeve, ajo i siguron vullnetit politik aftësinë e tij për të diskutuar dhe përligj kështu hamendësimin se rezultatet e marra në sajë të kësaj procedure janë pak a shumë të arsyeshme.

Duke e konsideruar problemin e të drejtave të njeriut si problem thelbësor, Habermasi merret veçanërisht me çështjen e *përfshirjes* së emigrantëve në Shtetin pritës. Për këtë ai nisët nga konstatimi se imigrimi për shkak të përndjekjeve politike është tani më pak i rëndësishëm se sa imigrimi i shkaktuar nga çekuilibri ekonomik Veri - Jug. Nëse e drejta e azilit politik ngre probleme teknike, vështirësitë që lidhen me imigrimin “ekonomik” në kuadrin e Shtetit-komb paraqesin një karakter të një natyre tjetër, nëse

duam të pranojmë “se një komb qytetarësh nuk mund t’i mbajë gjallë institucionet e lirisë veçse duke zhvilluar tek qytetarët e vet një farë shkalle ndershmërie ndaj Shtetit të tyre”. Ndërkaq, nëse kjo ndershmëri është e kuptueshme (Habermas, 1998, 233), për qytetarët e këtij Shteti, atë mund t’ua kërkosh me vështirësi të ardhurve rishtas, emigrantëve. Pra, në pikëpamje të refleksionit politik, cili duhet të jetë qëndrimi i ligjshëm i një Shteti që përballlet me dyndjen e emigrantëve, ardhja e të cilëve ndryshon përbërjen e popullsisë së këtij Shteti dhe ndikon mbi “kulturën e tij etike”? A nuk ka të drejtë ky Shtet që për të ruajtur identitetin e vet si dhe një shkallë mjaft të lartë *ndershmërie* ndaj tij – ndershmëri e bazuar tek bashkëkombësit e këtij Shteti – t’ia refuzojë dhënien e shtetësisë çdo personi që ka hyrë, qoftë edhe *legalisht*, në territorin e tij apo të paktën të kërkojë më parë asimilimin e këtij personi (asimilim, thelbi i të cilit duhet saktësuar)?

Për t’iu përgjigjur kësaj pyetje Habermasi bën dallim midis dy niveleve të asimilimit. Asimilimi i parë është modest. Ai ka të bëjë me format fillestare të shoqërizimit politik, d.m.th. me një miratim të thjeshtë të vlerave politike të mishëruara në parimet e Kushtetutës (nënkuptohet të Kushtetutës demokratike të vendit pritës). Asimilimi i dytë është më kërkues dhe ka të bëjë me vullnetin për t’iu përshtatur mënyrës së jetesës dhe kulturës së vendit pritës. Sipas Habermasit Shteti demokratik duhet të kërkojë vetëm asimilimin e nivelit të parë. Duke vepruar kështu ai ruan identitetin e bashkësisë duke iu përmbajtur parimeve kushtetuese të lidhura me kulturën politike dhe jo me orientime etike të lidhura me një mënyrë të dhënë jetese. Megjithatë Habermasi e pranon se ekzistenca e mundshme e shumë valëve të imigrimit (pa dyshim, bëhet fjalë për një fluks të madh imigrimi) nuk do të lejonte që të garantohej karakteri i pandryshueshëm “i identitetit të ligjësuar të bashkësisë”.

Meqë emigrantët nuk duhen detyruar forcërisht që të braktisin traditat e tyre atëherë është e mundshme që me mënyrat e jetesës që vendosen, të asistojmë në një zgjerim të horizontit në kuadrin e të cilit qytetarët i interpretojnë parimet e tyre kushtetuese të përbashkëta. Atëherë vihet në lëvizje mekanizmi sipas të cilit një përbërje kulturore e ndryshme e qytetarëve

aktivë modifikon gjithashtu kontekstin të cilit i referohet kuptimi që kombi ka për identitetin e tij kolektiv në terma të etikës politike. (Habermas, 1998, 235.)

Habermasi mendon se është në gjendje ta zgjidhë këtë vështirësi duke i lejuar Shtetit që të përcaktojë masën e shtrirjes së të drejtës së imigrimit, por duke e përfytyruar këtë shtrirje në mënyrë të gjerë. Sipas tij, ish shtetet koloniale, për shkak të sjelljes së tyre por edhe për shkak të “ndërvarësive gjithnjë e më të mëdha” që karakterizojnë shoqërinë botërore sot, e kanë për detyrë morale që t’i presin emigrantët. Për më tepër, sipas filozofit gjerman këtej e tutje në këtë fushë duhet adaptuar *pikëpamja e të tjerëve*, përderisa kapaciteti pritës i shoqërive evropiane me tregues demografikë të ulët “është ende larg pikës së shterjes”. Veç kësaj, një politikë liberale nuk duhet të kënaqej me pranimin e një imigrimi të lidhur vetëm me nevojat ekonomike të shoqërisë kapitaliste për shkak të mungesës së krahut të punës të përshtatshëm, por përkundrazi ajo duhet të bazohet mbi kriteret e pranueshme “nga të gjithë të interesuarit”. Fatkeqësisht Habermasi e kufizon analizën e tij tek këto parime të përgjithshme, në një kohë kur formula e fundit përbën vetë nyjen e problemit. Në të vërtetë, a mund të pajtohet vendosja e kriterëve të tilla të *arsyeshme* që nisen nga pikëpamja e të tjerëve, me ruajtjen e një niveli të *arsyeshëm* të ndershmërisë politike të kërkuar nga kohezioni i Shtetit–komb, dhe a do të mund të rridhte ajo nga etika e diskutimit e zhvendosur tashmë në shkallë ndërkombëtare, në një kohë kur shumica e vendeve nga vijnë emigrantët nuk i respektojnë rregullat demokratike? A nuk kanë të bëjnë praktikatat e përdorura në këtë fushë më tepër me pazarllëqe madje thjesht me raporte forcash midis shteteve?

* * *

Refleksionet e Habermasit mbi të drejtat e njeriut e shtynë atë që të shqyrtojë pretendimet e disa vendeve aziatike që, në emër të përparësisë së *ethos-it* komunitar mbi individin, donin të mënjanonin nga këto të drejta disa kërkesa shumë të forta. Duke qenë të angazhuara në rrugën e modernizimit kapitalist, këto vende adaptuan

një rend juridik individualist të nevojshëm për shkëmbimet ekonomike botërore, por njëkohësisht, për motive funksionale, ato tentojnë të përjashtojnë të drejtat e njeriut nga ky rend juridik. Në të vërtetë, mospërfillja e këtyre të drejtave shpesh përlligjet nga përparësia që i jepet zhvillimit dhe përmirësimit të gjendjes materiale dhe ekonomike të individëve; në këtë rast gjykohet se deficit i lirisë kompensohet në mënyrë të mjaftueshme nga rritja e burimeve financiare të cilat, veç kësaj, janë të shpërndara më mirë se më parë. Sipas Habermasit, nga një pikëpamje normative, që është e *vetmja* pikëpamje korrekte, përparësia që u jepet të drejtave sociale që i korrespondojnë kësaj pikëpamje normative është absurde sepse ato rigrupojnë vetëm *kushtet* e të drejtave themelore liberale dhe politike të shpërndara në mënyrë të barabartë. Sado e përpiktë që të jetë kjo analizë në planin *teorik*, nëse e drejta vendoset para të mirës, (siç vepron në këtë rast Habermasi) kërkimet empirike mund ta bënin atë më pak të besueshme. Habermasi bën një dallim midis karakterit të dhunshëm të praktikave socio-politike që janë pak a shumë të pashmagshme gjatë modernizimit të ekonomisë (pra të pranueshme) dhe formave juridike (të papranueshme, të panevojshme) që marrin abuzimet e çdo lloji që shoqërojnë këtë modernizim. Pa dyshim që dallimi i mësipërm duhet të përligjetur, ashtu siç duhen dënuar edhe këto abuzime. Problemi paraqitet ndryshe edhe në planin e ngushtë *teorik*: a është e mundur që të kryhet një zhvillim i shpejtë ekonomik (me të gjitha sakrificat që ai mund të kërkojë) duke respektuar liritë themelore dhe të drejtat subjektive të konsideruara si të paprekshme?

Nëse përgjigja ndaj kësaj pyetje është negative atëherë cilat do të ishin caqet e arsyeshme të kufizimit të këtyre të drejtave? A do të mendohej për një çast se parimi i diskutimit do të vepronte edhe në regjime politike që nuk kanë kulturë politike demokratike?

* * *

Habermasi studioi gjithashtu një problem politik madhor të fundit të shekullit XX i cili, veçanërisht për evropianët, ka dy aspekte: vendi i Shtetit-komb në një sistem ekonomik "të përbotshëm" dhe gjeneza e formave të reja politike të destinuara për të kompensuar efektet negative që sjell ky sistem.

Një gjë është mëse e qartë: Shteti-komb, zhvillimi

shumëshekullor i të cilit në Evropë çoi në krijimin e Shtetit-perëndi, i cili duhet të korrigojë efektet e padëshirueshme të një liberalizmi ekonomik të tepruar, është në krizë. "Mondializmi" që prek fusha të ndryshme të veprimtarisë (si tregtinë, telekomunikacionin, kulturën masive, shëndetin publik, mjedisin, lëvizjen e kapitaleve, veçanërisht të atyre që vijnë nga përzierja e parasë së pisët të lidhur me veprimtaritë kriminale) e zvogëlon fushën e zgjedhjeve të Shtetit, ashtu siç e pakëson ndikimin e tij mbi orientimin e prodhimit nëpërmjet politikës monetare dhe tatimore.

Përsa i takon programeve të Shtetit për të luftuar papunësinë, ato sot dështojnë jo thjesht për shkak të trysnive që rëndojnë mbi financat publike, por sepse kanë humbur efektshmërinë e tyre në kuadrin kombëtar. (Habermas, 2000. 31)

Është vënë në pikëpyetje kompromisi midis asaj çka është ekonomike dhe asaj çka është sociale, kompromis që pati ruajtur në caqe pak a shumë të pranueshme "shpenzimet e rreme sociale që krijoi ky sistem". Ndërsa disa dhjetra vjet më parë shkurtimet e punonjësve nga puna kryeshin kur ndërmarrja i afrohej pashmagshmërisht falimentimit, ato sot ndodhin edhe kur ndërmarrja ka një gjendje të shëndoshë financiare, por shpreson të arrijë rezultate më të mira duke bërë racionalizime që sjellin uljen e numrit të punonjësve. Pasoja është e thjeshtë. Nëse sot ende vazhdojnë të flasin për sovranitetin e Shtetit, nëse Shtetet ende vazhdojnë të zotërojnë një forcë ushtarake, megjithatë është e qartë se territori kombëtar nuk është më një fushë e privilegjuar ku vullneti *mbretëror* i Shtetit ushtrohet pa hasur në ndonjë pengesë.

Ndërvarësia gjithnjë e më e madhe në gjirin e shoqërisë botërore vë në pikëpyetje premisën sipas së cilës politika kombëtare mund të identifikohet përsëri në kornizën e kufijve shtetërorë, pra në fatin e vërtetë të shoqërisë kombëtare. (Habermas, 2000, 60.)

Ky revolucion sjell me vete atë që Habermasi e quan deficit të legjitimitetit, i cili mund të ketë dy anë:

- Ana e parë lidhet me zgjedhjet që bëjnë instancat

mbikombëtare, p.sh. institucionet evropiane, zgjedhje që megjithatë rrjedhin nga marrëveshje *formale* të lidhura midis Shteteve dhe që nganjëherë janë të vlefshme për një kohë të gjatë (p.sh. traktatet evropiane). Me apo pa të drejtë, qytetarët i shohin vendimet e marra në këtë nivel si vendime “teknokratësh” që s’e njohin realitetin, që nuk janë kompetentë, madje që kanë një legjitimitet të dobët demokratik (gjë që e përforcojnë nivelet rekord të abstenimeve gjatë zgjedhjeve evropiane). Mbi të gjitha, këto vendime vështrohen sikur janë të prirura që të marrin parasysh vetëm zgjidhje neoliberales që s’kanë të bëjnë fare me kërkesat *sociale*.

- Ana e dytë, që është më pak e qartë, por që padyshim është më e rëndësishme, mund të prekë atë solidaritet pak a shumë të qëndrueshëm që ekziston në kuadrin territorial shtetëror. Habermasi hedh dritë mbi atë realitet të njohur i cili shpesh shpërfillet, sidomos në Francë. Ky është realiteti i dobësimit të lidhjes kombëtare brenda Shtetit pikërisht atje ku shteti është i ri dhe/ose i thyeshëm (p.sh. në Itali, Spanjë, Belgjikë e Gjermani). Të gjithë e dinë se Liga e Veriut synon të ndajë Italinë e pasur nga Italia e *Mezzogiorno*-s, të gjithë e dinë si i kundërvihen njëri-tjetrit flamandët dhe valonët në Belgjikë, të gjithë e njohin forcimin e “autonomive” dhe terrorizmin separatist në Spanjë, apo faktin se në Gjermani, një formacion politik (Partia Liberale FDP) kërkon që të rishikohet shpërndarja e barabartë e tatimeve midis lendeve të ndryshme.

Kësisoj duket se Shteti-komb kërcënohet nga dy anë: nga institucionet mbikombëtare që konsiderohen si pak të ligjshme, ngaqë janë pak demokratike, dhe nga lëvizjet infrakombëtare që duan të shkëputen nga ato solidaritete, të cilat i gjejnë si të papërligjura (apo të paktën të lehtësojnë lidhjet me to). Habermasi shqetësohet më pak për rreziqet (reale) të zhbërjes së Shtetit-komb sesa për tejkalimin e tij të domosdoshëm, për t’iu përgjigjur në një nivel mbish-tetëror sfidave të “mondializimit” dhe aspiratave shoqërore që lidhen me një drejtësi më të mirë distributive.

Thelbi i çështjes është ky: a do të jenë të afta institucionet evropiane që jo vetëm të pajtojnë mes tyre interesat kombëtare nëpërmjet një integrimi negativ, duke krijuar tregje të reja, por edhe për të gjetur forcën e nevojshme për të bërë që të fillojë një

integrim pozitiv, për të marrë vendime që synojnë të korrigojnë tregun dhe të imponojnë rregulla që modifikojnë mekanizmat e shpërndarjes? (Habermas, 2000, 102.)

Këtu del një vështirësi. Formimi i një Shteti federal të dëshiruar prej “eurofillëve” (për të përdorur terminologjinë e Habermasit) kërkon që evropianët të njohin njëri-tjetrin “si anëtarë të së njëjtës dhe të së vetmes bashkësi politike”. Tani për tani jemi larg kësaj dhe Habermasi e gjykon si të pamundur dhe të padëshiruar krijimin në nivel evropian të një Shteti të ngjashëm me Gjermaninë e sotme, veçanërisht sepse Dhoma e dytë që do të përfaqësonte Shtetet anëtare nuk do të përfshihej nga një “atdhetarizëm” evropian dhe do të ruante një autonomi politike më të rëndësishme se Dhoma e zgjedhur me votim të përgjithshëm. Pra me sa duket, detyra më urgjente është që të krijohet “një solidaritet në bazë”, pa të cilin nuk është e mundur asnjë formë institucionale.

Solidariteti i qytetarëve, që deri tani kufizohet tek Shteti kombëtar, do të duhej të shtrihej tek të gjithë qytetarët e Bashkimit Evropian në mënyrë që suedezët dhe portugezët p.sh. të ndiheshin përgjegjës ndaj njëri-tjetrit. Vetëm atëherë do të mund t’u propozoheshin atyre rroga minimale thuajse ekuivalente dhe në një mënyrë më të përgjithshme, do të mund t’u propozohej një bashkësi kushtesh për të realizuar projekte jetese individuale karakteri i së cilës të mbetej gjithmonë kombëtar. Etapat e afërta në rrugën e një federate evropiane përmbajnë farën e rreziqeve të veçanta, pasi gjithçka duhet të jetë e ndërthurur: duhet që me zgjerimin e bazës legjitimuese të institucioneve evropiane të rritet kapaciteti për veprim politik. (Habermas, 2000, 105–6.)

Kantieri i punës duket shumë i madh. Habermasi ka meritën që tregoi mundësitë e tij dhe pengesat që ekzistojnë.

P A S T H Ë N I E

Pas përfundimit të Luftës së Dytë Botërore, debati politik përqendrohet tek kundërvënira midis dy sistemeve politike: sistemit socialist sovjetik, të mbështetur në një ekonomi të planifikuar dhe në institucione politike jo pluraliste nga njëra anë, dhe sistemit demokratik-liberal të mbështetur në ekonominë e tregut dhe në zgjedhje politike me pjesëmarrjen e partive të ndryshme, në anën tjetër. Në këtë sistem ndikimi i tregut zbutet duke përdorur politika rishpërndarjeje (*Welfare politics*) të frymëzuara nga *New Deal*.

Kjo kundërvënie merr trajta dramatike me vendosjen e një "perdeje të hekurt" që ndan Evropën Lindore nga ajo Perëndimore, me ndërtimin e murit të Berlinit dhe në mënyrë më të përgjithshme, me luftën e ftohtë. Në vendet "demokratike" shfaqet antagonizmi midis komunistëve dhe jo komunistëve, ku të parët vështrohen prej të dytëve si "atdhetarë sovjetikë", e pra si tradhtarë të atdheut të tyre. Atëherë debati politik përqendrohet tek meritat dhe defektet e secilit prej këtyre dy sistemeve politike dhe sigurisht tek denoncimi i gënjeshtrave të përdorura nga njëra dhe tjetra palë në apologjitë dhe mohimet përkatëse. Nëse nga fundi i viteve pesëdhjetë, çstalinizimi dhe "bashkekzistenca paqësore" e lehtësojnë disi këtë antagonizëm, rivaliteti midis dy sistemeve vazhdon përsëri. Mangësitë e një ekonomie të paaftë për të përballuar sfidat në fushën e kozmosit dhe në fushën ushtarake, duke garantuar njëkohësisht edhe përmirësimin e kushteve të jetesës së qytetarëve të saj, mangësi të cilave i shtohet edhe "gracka" e respektimit të të drejtave të njeriut, e detyrojnë sistemin sovjetik që të angazhohet në rrugë të reja; mirëpo për shkak të thyeshmërisë që e karakterizon, ky sistem nuk mund t'i huazojë me sukses këto rrugë.

* * *

Rënia e murit të Berlinit më 1989 simbolizon shembjen e sistemit sovjetik. Kjo shoqërohet me pasoja madhore: shkatërrimi

i Bashkimit Sovjetik, rifitimi i "lirisë" prej vendeve të demokracive popullore e ribashkimi i Gjermanisë dhe mbi të gjitha, konsakrimi i Shteteve të Bashkuara si fuqia e vetme e *madhe* në botë. Kuptohet lehtë se zhdukja e "blloqeve", duke sjellë formimin e Shteteve të reja në Evropë mbi baza nacionale, madje etnike apo fetare të trashëguara nga e kaluara, do të ndryshojë rrënjësisht të dhënat e lojës politike dhe diplomatike. Mbi të gjitha, "mondializimi" i ekonomisë, i favorizuar nga gjendja e re ndërkombëtare e Shteteve të Bashkuara, tërheqja më e madhe që ushtron tani ideologjia liberale për shkak të sukseseve të ekonomisë së tregut, perspektivat e ofruara nga përparimi teknik në fushë të komunikacionit, të gjithë këta faktorë do të ndikojnë shumë në vendosjen e Shteteve në skakierën e re politike. Shumë shpejt, veçanërisht në Evropë, qytetarët dallojnë shmangiet gjithnjë e më të mëdha që ekzistojnë midis formave të reja të ekonomisë së çliruar nga tensionet, dhe mangësive të Shteteve-perëndi, që pohojnë publikisht lidhjen e tyre me ekonominë e tregut. megjithëse i njohin të metat e saj. Fjalimet e krerëve politikë mbi këtë temë bëhen një ushtrim gjithnjë e më i vështirë ndërsa tek politikanët më pak të shkathët ato marrin ngjyrimë qesharake dhe zbavitëse (nuk duhen lënë mënjanë edhe aspektet kriminale që rrjedhin nga logjikat e ekonomisë së tregut).

* * *

Një gjendje e tillë kërkon që reflektimi politik i së nesërme të shqyrtojë transformimet e nevojshme të Shtetit, gjithashtu, siç kanë sugjeruar disa teoricienë amerikanë si Charles Taylor dhe Quentin Skinner (veçanërisht tek Berten, 1997), kërkon koncepte të reja për të Mirën e përgjithshme, për kulturën dhe qytetarinë republikane. Këto koncepte, pa i larguar individët nga kërkimi i "jetës më të mirë", nga ndjekja e objektivave të tyre "private", do t'i ndërëgjegjësojnë ata për rreziqet që ekzistojnë kur ndodhen *të vetëm* përballë gjigantëve të ekonomisë botërore dhe pasojave të vendimeve të tyre, vendime ku ata nuk kanë asnjë pjesë. Sigurisht, kjo kërkon rimëkëmbjen e virtytit qytetar (i cili s'duhet të mjaftohet vetëm me fjalë) dhe kërkimin e procedurave demokratike më të përshtatshme për caktimin e krerëve politikë dhe për kontrollin efikas të veprimtarisë së tyre, gjë që s'e lejojnë "teknikat" e sotme të demokracisë përfaqësuese.

BIBLIOGRAFI

PJESA E PARË

Princi

- Œuvres de Machiavel*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1952.
ANTONETTI (P.), *Savonarole*, Paris, Perrin, 1991.
BEC (C.), *Machiavel*, Paris, Balland, 1985.
CLOULAS (I.), *Laurent le Magnifique*, Paris, Fayard, 1982.
CLOULAS (I.), *Savonarole*, Paris, Fayard, 1994.
LEFORT (C.), *Le travail de l'œuvre: Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.
MOUNIN (G.), *Machiavel*, Paris, Le Seuil, coll. "Politique", 1966.
RENAUDET (A.), *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques*. Paris, Gallimard, 1942.
SKINNER (Q.), *Machiavel*, Le Seuil, 1989.
SKINNER (Q.), *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.

Gjashtë Librat e Republikës

- Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard, "Corpus des philosophes de langue française", 1986.
FRANKLIN (J.H.), *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Paris, PUF, 1993.
GOYARD-FABRE (S.), *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, coll. "Léviathan", 1989.
MESNARD (P.), *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris, Vrin, 1951.

Leviatani

- Le Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.
JAUME (L.), *Hobbes et l'État représentative moderne*, Paris, PUF, 1986.
LESSAY (F.), *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988.
NAVILLE (P.), *Thomas Hobbes*, Paris, Plon, 1988.
POLIN (R.), *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF, 1960.
POLIN (R.), *Hobbes, Dieu et les homes*, Paris, PUF, 1981.
STRAUSS (L.), *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991.

Politika e nxjerrë nga Shkrimet e Shenjta

- La politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Genève, Droz, 1967.
CALVET (J.), *Bossuet, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1941.
LACOUR-GAYET, *L'Éducation politique de Louis XIV*, Paris, Hachette, 1898.

PJESA E DYTË

Ese për qeverinë civile

- Deuxième Traité ou Essai sur le gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1967.
ASHCRAFT (R.), *La politique révolutionnaire et les Deux Traités du gouvernement de John Locke*, Paris, PUF, 1995.
DUCHESNEAU (F.), *L'Empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.
DUNN (J.), *La pensée politique de John Locke*, Paris, PUF, 1991.
HAZARD (P.), *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935.
MACPHERSON (C.B.), *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1972.
MICHAUD (Y.), *Locke, droit naturel et propriété*, Paris, PUF, 1992.
"La pensée libérale de Locke", *Cahiers de philosophie politique et juridique, université de Caen*, 1984, nr. 5.
"Des theories du droit naturel", *Cahiers de philosophie politique et juridique, université de Caen*, 1987, nr. 11.

Fryma e ligjeve

- Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 2 vol., 1949.
ALTHUSSER (L.), *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris, PUF, 1959.
BENREKASSA (G.) *Montesquieu et l'Histoire*, Paris, Livre de poche, 1987.
CARCASSONE (E.), *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII siècle*, Paris, PUF, 1927.
DEDIEU (J.), *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, 1909.
GOYARD-FABRE (S.), *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Klincksieck, 1973.
GROETHUYSEN (B.), *Philosophie de la Révolution française, précédé de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 1950.
HAZARD (P.), *La pensée européenne de Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1946, 2 vol.

Kontrata sociale

- Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, "Bibliothèques de la Pléiade", 4 vol., 1959-1964.
CASSIRER (É.), *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1987.
DERATHÉ (P.), *Le Rationalisme de Jean Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1950.
DERATHÉ (P.), *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2^e

éd. Paris, Vrin, 1988.

PHILONENKO (A.), *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, 3 vol.

STAROBINSKI (J.), *Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

TROUSSON (R.), *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Tallandier, 1989, 2 vol.

Études sur le Contrat Social, de J.-J. Rousseau, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

La pensée de Rousseau, Paris, Le Seuil, 1984.

Ç'është Rendi i Tretë?

Qu'est-ce que le Tiers État?, précédé de l'Essai sur les privilèges, Paris, PUF, "Quadrige", 1982.

BASTID (P.), *Sieyès et sa pensée*, Paris, Hachette, 2^e éd. 1970.

PJESA E TRETË

Shënime për Revolucionin Francez

Réflexions..., Slatkine, Genève, 1980.

GANZIN (M.), *La pensée politique d'Edmund Burke*, Paris, LGDJ, 1972.

Fjalime kombit gjerman

Discours..., Paris, Aubier, 1952.

LÉON (X.), *Fichte et son temps*, Paris, 1954-1959, 3 vol.

PHILONENKO (A.), *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

Demokracia në Amerikë

Œuvres complètes de Tocqueville, Paris, sous la dir. de J.-P. Mayer, 1951-1964.

JARDIN (A.), *Alexis de Tocqueville*, Paris, Hachette, 1984.

JARDIN (A.), *Histoire du libéralisme politique*, Paris, Hachette, 1985.

MAYER (J.-P.), *Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1948.

PJESA E KATËRT

Manifesti komunist

Œuvres de Karl Marx, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 4 vol., 1963-1982.

ALTHUSSER (L.), *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1974.

CORNU (A.), *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, PUF, 1970, 4 vol.

MEHRING (F.), *Karl Marx*, Paris, Éditions sociales-Messidor, 1983.

PAPAJOANNOU (K.), *De Marx et du marxisme*, Paris, Gallimard, 1983.

RUBEL (M.), *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Rivière, 1971.

Anketë për monarkinë

Enquête..., éd. définitive, Paris, 1925.

BOUTANG (P.), *Maurras*, Paris, Plon, 1984.

WEBER (E.), *L'Action Française*, Paris, 1964.

Shënime për dhunën

Réflexions..., éd. définitive, suivi du Plaidoyer pour Lénine, Paris, Rivière, 1946.

ANDREUX (P.), *Notre maître M. Sorel*, 2^e éd. Syros, 1982.

CHARZAT (M.), *Georges Sorel et la Révolution au XX siècle*, Paris, Hachette, 1977.

FURIOZZI (J.-B.), *Sorel e l'Italia*, Messine-Florence, G.d'Anna, 1975.

GORIELY (G.), *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, Paris, Rivière, 1962.

GUCHET (Y.), *Georges Sorel*, Paris, L'Harmattan, 2001.

PASTORI (P.), *Evoluzione e continuità in Proudhon e Sorel*, Milan,

Giuffrè ed., 1980. "Georges Sorel", *Cahiers de l'Herne*, dirigé par M.

Charzat, 1986.

Georges Sorel et son temps, Paris, Le Seuil, 1985 (dir. J. Julliard et S. Sand).

Shteti dhe Revolucioni

Œuvres complètes de Lénine, Paris, Éditions sociales, 1946.

LEWIN (M.), *Le Dernier Combat de Lénine*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.

LIEBMAN (M.), *Le Léninisme sous Lénine, II: L'épreuve du pouvoir*, Paris, Le Seuil, 1973.

MAYER (A.-G.), *Lénine et Léninisme*, Paris, Payot, 1966.

RAZIANOV (D.), *Marx et Engels*, Paris, Anthropos, 1970.

SHUB (D.), *Lénine*, Paris, Gallimard, 1972.

ULAM (A.), *Les Bolcheviks*, Paris, Fayard, 1973.

WALTER (G.), *Lénine*, Paris, Albin Michel, 1964.

WOLFE (B.), *La jeunesse de Lénine, Lénine, Trotski, Staline*, Paris, Calmann-Lévy, Paris, 1951.

Mein Kampf

Mein Kampf, 1925; trad. franç. *Mon combat*, Paris, N.E.L., 1934.

ARENDT (H.), *Le système totalitaire*, Paris, Le Seuil, 1972.

BROSZAT (M.), *L'État hitlérien*, Paris, Le Seuil, 1985.

FEST (J.), *Hitler*, Paris, Gallimard, 1973, 2 vol.

HILBERG (R.), *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, coll. "Folio",

1992, 2 vol.

- KERSHAW (I.), *Qu'est-ce que le nazisme?*, Paris, Gallimard, 1992.
KERSHAW (I.), *Hitler, essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard, 1995.
STERN (J.-P.), *Hitler*, Paris, Flammarion, coll. "Champs", 1995.
TOLAND (J.), *Hitler*, Paris, Robert Laffont, coll. "Bouquins", 1983.

PJESA E PESTË

Referencat e veprave të cituara në kllapa në pjesën e pestë, u përkasin atyre veprave, viti i botimit të të cilave është vënë në kllapa para emrit të autorit.

- (1992) DUPUY (J.-P.), *Le Sacrifice de l'Envie*, Paris, Calmann-Levy, 1992.
(1978) HABERMAS (J.), *Technick und Wissenschaft als Ideologie*, 1978; përkth. frëngj. *La Technique et la Science comme idéologie*, Paris, Denoël-Gonthier, 1978.
(1997a) HABERMAS (J.), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1992; trad. franç. *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard, 1997.
(1997) HABERMAS (J.) et Rawls (J.), *Débat sur la justice politique*, Paris, Le Cerf, coll. "Humanités", 1997.
(1998) HABERMAS (J.), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1996; trad. franç. *L'Intégration républicaine; Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.
(2000) HABERMAS (J.), *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.
(1985) HAYEK (F.), *The Road of Serfdom*, 1943; 1^{re} trad. franç. *La Route de la servitude*, Paris, Librairie de Médicis, 1946; 2^e éd. Paris, PUF, coll. "Quadrige", 1985.
(1994) HAYEK (F.), *La Constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994.
(1995) HAYEK (F.), *Law, Legislation and Liberty*, Londres, 1973; trad. franç. *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, coll. "Quadrige", 1995, 3 vol.
(2001) LACROIX (J.), *Michaël Walzer, le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 1995, rééd. 2001.
(1988) NEMO (P.), *La société de droit selon F. A. Hayek*, Paris, PUF, 1988.
(1988) NOZICK (R.), *Anarchy, State and Utopia*, Basic books, Inc., Publishers 1974; trad. franç. *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988.
(1987) Rawls (J.), *Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971; trad. franç. *Théorie de la justice*, Le Seuil, 1987.
(1988) RAWLS (ouvrage collectif sur), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls* Paris, Le Seuil, 1988.
(1993) RAWLS (J.), *Justice et démocratie*, Paris, Le Seuil, 1993.
(1995) RAWLS (J.), *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993; trad. franç. *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
(1996) RAWLS (J.), *Le droit des gens*, Paris, éd. Esprit, 10/18, 1996.
(1999) SANDEL (M.), *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1998; trad. franç. *Le Libéralisme et les Limites de la justice*, Paris, Le Seuil,

1999, p.46.

- (1991) VAN PARIJS (P.), *Qu'est-ce que une société juste?*, Paris, Le Seuil, 1991.
(1997) WALZER (M.), *Sphères de justice*, Paris, Le Seuil, 1997.
(1997) BERTEN (A.), DA SILVEIRA (P.), POURTOIS (H.), (textes présentés par), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

PASQYRA E LËNDËS

PARATHËNIE	4
Pjesa e parë: Në shërbim të absolutizmit	8
Kapitulli i parë: <i>Princi, Makiavel, (1513)</i>	10
Dekori dhe rrethanat	10
Principatat	18
Princi	29
Sekreti i Makiavelit	36
Fati i veprës	38
Kapitulli i dytë: <i>Gjashtë librat e Republikës,</i> <i>Jehan Bodin, (1576)</i>	44
Kapitulli i tretë: <i>Leviatani,</i> <i>Thomas Hobbes, (1651)</i>	60
Njerëzit natyrorë	64
Njeriu artificial, Shteti - leviatan	67
Kapitulli i katërt: <i>Politika e nxjerrë nga</i> <i>Shkrimet e Shenjta,</i> <i>Bossuet, (1697-1709)</i>	81
Pjesa e dytë: <i>Sulmi kundër absolutizmit</i>	98
Kapitulli i parë: <i>Ese për qeverinë civile,</i> <i>John Locke, (1690)</i>	99
Kapitulli i dytë: <i>Fryma e ligjeve,</i> <i>Montesquieu, (1748)</i>	115
Qëllimi i madh i Monteskjesë	116
Realizimi	118
Politika e Monteskjesë	122
Teoria e qeverisjeve	124
Teoria e lirisë politike:	
Kushtetuta angleze	138
Teoria e klimave	149
Nocioni i frymës së përgjithshme	155
Si u prit <i>Fryma e ligjeve</i>	160
Kapitulli i tretë: <i>Kontrata sociale,</i> <i>J.-J. Rousseau, (1762)</i>	164
Sovrani	168

Sovranitet	173
Ligji	178
Qeveria	184
Format e qeverisjes	186
E meta thelbësore e qeverisë	191
Feja civile	194
Kuptimi dhe ndikimi i kontratës	199
Kapitulli i katërt: <i>Ç'është Rendi i Tretë?,</i> <i>Sieyès, (1789)</i>	203
Gjithçka	207
Një hiç	208
Diçka	209
Pjesa e tretë: <i>Vijimet e Revolucionit, (1790-1848)</i>	216
Kapitulli i parë: <i>Shënime për Revolucionin</i> <i>Francez, Edmund Burke, (1790)</i>	219
Frika prej abstraktes	221
Nocioni i natyrës, i kthyer së prapthi	230
Arsyeja e përgjithshme ose arsyeja politike	236
Kapitulli i dytë: <i>Fjalime kombit gjerman,</i> <i>Fichte, (1807-1808)</i>	242
Kapitulli i tretë: <i>Demokracia në Amerikë,</i> <i>Alexis de Tocqueville, (1835-1840)</i>	258
Hartimi dhe suksesi i veprës	259
Hyrje	263
Psikologjia e Tokëvilit	268
Barazia dhe rrjedhojat e saj të natyrshme (të këqijat)	271
Mjetet (ilaçet) për ta bërë revolucionin demokratik të dobishëm për njerëzimin	284
Përfundim	290
Pjesa e katërt: <i>Socializmi dhe nacionalizmi,</i> <i>(1848-1927)</i>	292
Kapitulli i parë: <i>Manifesti i partisë komuniste,</i> <i>Karl Marks e Frederik Engels, (1848)</i>	295
Socializmi dhe komunizmi	296
Marksi dhe Engelsi	301

Plani i <i>Manifestit</i>	304
Materializmi dialektik dhe materializmi historik	306
Lufta e klasave: borgjezë dhe proletarë	310
Sundimi i proletariatit	320
Misioni i komunistëve	323
Shpërndarja e <i>Manifestit</i>	329
Kapitulli i dytë: <i>Anketë për monarkinë,</i> <i>Charles Maurras, (1900-1909)</i>	333
Kapitulli i tretë: <i>Shënime për dhunën,</i> <i>Georges Sorel, (1908)</i>	362
Kapitulli i katërt: <i>Shteti dhe Revolucioni,</i> <i>Lenin, (1917)</i>	383
Kapitulli i pestë: <i>Mein Kampf (Lufta ime),</i> <i>Adolf Hitler, (1925-1927)</i>	408
Autobiografia	409
Doktrina: një konceptim i botës	414
Misioni i Shtetit	424
Misioni i Shtetit brenda vendit	426
Misioni i jashtëm i Shtetit	432
Fati i veprës	437
PËRFUNDIM Shpirti kundër Leviatanit	445
Pjesa e pestë: Liria, drejtësia dhe demokracia në mendimin bashkëkohor	458
Kapitulli i parë: <i>Rruga e robërisë, (1943);</i> <i>E drejta, legjislacioni, liria, (1973);</i> <i>Friedrich Hayek</i>	460
Kapitulli i dytë: <i>Teoria e drejtësisë, (1971);</i> <i>Liberalizmi politik, (1993)</i> <i>John Rawls</i>	477
Kapitulli i tretë: <i>E drejta dhe demokracia,</i> <i>(1992); Integrimi republikan, (1996);</i> <i>Pas Shtetit-komb (2000)</i> <i>Jürgen Habermas</i>	495
PASTHËNIE	508
BIBLIOGRAFI	510