

Etapat e mendimit sociologjik

Raymond Aron

Përktheu nga frëngjishtja,

Masar Stavileci

Pjesa e dytë

Themeluesit

CHARLES-LOUIS DE SECONDAT

BARON DE MONTESQUIEU

Vijon nga numri i kaluar

Tani po kaloj në etapën e tretë të shqyrtimit tim mbi mënyrën e veprimit të Monteskjësë. Në ç' masë shkon përtej sociologjisë analitike dhe shumësisë së shkaqeve? Si arrin ta rindërtojë tërësinë?

Në qoftë se ka në "Frymën e ligjeve" një konceptim sintetik të shoqërisë, mendoj që ai gjendet në librin XIX, kushtuar shpirtit të përgjithshëm të një kombi.

"Shumë elementë, shkruan Monteskjë, qeverisin njerëzit: klima, feja, ligjet, rregullat e qeverisjes, shembujt nga ngjarjet e kaluara, doket, zakonet; rrjedhimisht, formohet një shpirt i përgjithshëm që buron prej tyre.

"Sa më shumë që të ndikojë, brenda çdo kombi, njëri prej këtyre shkaqeve, aq më shumë mposhtet ndikimi i shkaqeve të tjera. Pothuajse vetëm natyra dhe klima sundojnë njerëzit e egjër; shprehinë qeverisin kinezët; ligjet tiranizojnë Japoninë; zakonet e lashta i jepnin dikur tonin Lacedemonisë; rregullat e qeverisjes dhe zakonet e lashta ia jepnin atë Romës." ("Fryma e ligjeve", lib. XIX, kap. 4, vep. cit., vëll. II, f. 558).

Ky tekst ka nevojë të sqarohet. Në paragrafin e parë paraqitet shumësia e shkaqeve me një rinumërim në dukje empirik më shumë se sistematik. Këto gjëra që drejtojnë njerëzit janë disa fenomene natyrore, si klima, të tjerat institucione shoqërore, si feja, ligjet ose parimet e qeverisjes; ca të tjera janë tradita, vazhdimësia historike, karakteristikë e çdo shoqërie, që Monteskjë quan shembuj të së kaluarës. Të gjitha këto gjëra së bashku formojnë frymën e përgjithshme. Kjo nuk është diçka e pjesshme, që mund të krahasohet me të tjerat, por një rezultante e tërësisë së shkaqeve fizike, shoqërore dhe morale.

Fryma e përgjithshme është pasojë, por kjo pasojë mundëson të kuptohet atë që përbën origjinalitetin dhe njësinë e një bashkësie të caktuar. Ka një frymë të përgjithshme të Francës, një frymë të përgjithshme të Anglisë. Kalohet nga shumësia e shkaqeve, në njësinë e frymës së përgjithshme, pa i përjashtuar shkakësitë e pjesshme. Fryma e përgjithshme s'është shkak zotërues i plotfuqishëm që do t'i shlyente të tjerat. Këto janë karakteristikat që i fiton një bashkësi e caktuar gjatë kohës, si pasojë e shumësisë së ndikimeve që janë ushtruar mbi të.

Monteskjé i shton kësaj një supozim tjetër, të cilin logjikisht nuk e përmbajnë dy të mësipërmet, çka do të thotë se gjatë historisë është e mundur që një shkak të bëhet shkallë-shkallë zotërues. Kështu skicohet një teori, edhe sot klasike, çka do të thotë se zotërimi i shkaqeve materiale është në shoqëritë arkaike më i domosdoshëm se në shoqëritë komplekse, ose, si do të thoshte ai, të qytetëruara.

Ka gjasë që ai vetë do të kishte pohuar se në rastin e kombeve të lashta, si për shembull në Francë e Angli, veprimi i shkaqeve fizike të klimës dhe të truallit është i dobët në krahasim me veprimin e shkaqeve morale. Në një çast të historisë, një shkak ia vë vulën dhe ia lë gjurmën e vet sjelljes së një bashkësie.

Jam i prirur të besoj se autori ynë quan frymë të përgjithshme të një kombi atë që antropologët amerikanë quajnë kulturë të një kombi, domethënë njëfarë mënyre jetese e marrëdhëniesh së bashku, e cila është më pak shkak se rezultat – rezultat i tërësisë së ndikimeve fizike e morale të cilat, gjatë kohës, ia kanë dhënë formën një bashkësie.

Ka, megjithatë, në mendimin e Monteskjësë, në mënyrë të vetëkuptueshme ose shprehimisht dy ide që mund të sintetizohen. Njëra do të ishte ajo e ndikimit mbizotërues të regjimit politik dhe tjetra ajo e frymës së përgjithshme të një kombi.

Për sa i përket idesë së parë, asaj të ndikimit mbizotërues të institucioneve politike, mund të hamendemi midis dy interpretimeve. Ose bëhet fjalë për një ndikim mbizotërues në kuptimin shkakësor të fjalës, ose bëhet fjalë për një ndikim mbizotërues në krahasim me atë që e intereson para së gjithash studiuesin, siç do të thoshim në gjuhën moderne, në krahasim me vlerat tona, domethënë me hierarkinë dhe rëndësinë që ne vendosim midis aspekteve të mënyrës së jetesës kolektive.

Ndërmjet këtyre dy interpretimeve, tekstet nuk mundësojnë të bëhet ndonjë zgjedhje e prerë. Shpesh duket se Monteskjé i pranon të dyja njëkohësisht. Ai mendon se ndër shkaqet që veprojnë historikisht, institucionet politike ushtrojnë veprimin madhor. Dhe, po t'ia kishim shtruar pyetjen ose formuluar vërejtjen: veprimin madhor në krahasim me çka? Sigurisht do të ishte përgjigjur: në krahasim me madhësinë e kombeve, në krahasim me fatin dhe fatkeqësinë e tyre,

domethënë, më në fund, në krahasim me atë që përbën objektin e privilegjuar të kërshtërisë shkencore.

Për sa i përket frymës së përgjithshme të një kombi, ai i kthehet teorisë së institucioneve politike të librave të parë, meqenëse një regjim qëndron vetëm aq sa jeton në popull ndjenja për të cilën ka nevojë. Fryma e përgjithshme e një kombi është ajo që ndihmon më së shumti për ta ruajtur këtë ndjesi ose parim, që është i domosdoshëm për kohën sa zgjat.

Fryma e përgjithshme e një kombi nuk mund të krahasohet me vullnetin krijues të një personi ose bashkësie. Ajo nuk i ngjan zgjedhjes ekzistenciale të Kantit ose të Sartrit, vendim ky unik që është në zanafillë të shumësisë së veprimeve ose episodeve të një mënyre jetese individuale ose kolektive. Fryma e përgjithshme e një kombi është mënyra se si është, si vepron, si mendon dhe si ndihet një bashkësi e veçantë, ashtu siç e kanë krijuar këtë bashkësi gjeografia dhe historia.

Shkurt, ajo përmbush dy funksione: bën të mundshëm rigrupimin e shpjegimeve të pjeshme pa paraqitur një shpjegim të fundit që do t'i përfshinte të gjitha të tjerat dhe bën të mundshëm kalimin nga sociologjia politike në sociologjinë e tërësisë shoqërore.

Monteskjë shkruan kështu: "Popujt e ishujve janë më të dhënë pas lirisë, sesa popujt e Kontinentit. Ishujt kanë zakonisht sipërfaqe të vogël; një pjesë e popullit nuk mund të përdoret si duhet për të shtypur pjesën tjetër; deti i ndan nga perandoritë e mëdha dhe tirania s'mund ta shtrijë dorën atje. Pushtuesit ndalohen nga deti; banorët e ishujve nuk janë përfshirë në pushtime dhe ata i ruajnë më lehtë ligjet e tyre." ("Fryma e ligjeve", lib. XVIII, kap. 5, vep. cit., vëll. II, f. 534).

Për shumë nga këto fjali mund të diskutohet, por këtu duhet parë vetëm metodën e Monteskjesë. Mirëpo, në këtë kapitull shohim se si një pozitë gjeografike favorizon një lloj të institucioneve politike pa e caktuar atë.

Kapitulli 27 i librit XIX, i cili ka si titull: "Si mund të ndihmojnë ligjet për të krijuar zakonet, mënyrën e jetesës dhe karakterin e një kombi" dhe që ka të bëjë me Anglinë, tregon gjithashtu, nëse e lexojmë pas kapitullit 6, të librit XIX, kushtuar kushtetutës britanike, se si teoria e parimit takohet me teorinë e frymës së përgjithshme të

një kombi dhe se si shpjegimet e shumta, të pjesshme, mund të rigrupohen në interpretimin e përgjithshëm të një bashkësie të dhënë, pa qenë ky interpretim përmbledhës në kundërshtim me shumësinë e shpjegimeve të pjesshme.

Faktet dhe vlerat

Çështja fundamentale e çdo sociologjie historike do të mund të formulohej në mënyrën si vijon: a është i dënuar sociologu të hetojë diversitetin e institucioneve, pa dhënë gjykim vlerësues për njërin ose për tjetrin? Me fjalë të tjera, a duhet ta shpjegojë skllavërinë, si dhe institucionet liberale, pa pasur mundësinë të ndërtojë dallimin e hierarkinë ndërmjet meritave morale ose njerëzore të një institucioni ose të një tjetri? Së dyti, në rast se konstaton një diversitet institucionesh, a është i detyruar ta shqyrtojë në hollësi këtë diversitet, pa e integruar në një sistem, ose a mundet të gjejë elemente të përbashkëta përtej diversitetit? Këto dy antiteza nuk përputhen pikë për pikë. Por, pa qenë të barasvlershme, ato mund të takohen nëse kriteret që i përcaktojnë gjykimet tona të vlerësimit, janë njëkohësisht kritere botërisht të vlershme.

Për t'i përimituar këto probleme, e mira e së mirës është të nisemi nga një nocion qendror në "Frymën e ligjeve", domethënë nga nocioni i vetë ligjit. Fundi i fundit, libri kryesor i Monteskjësë quhet "Fryma e ligjeve" dhe përgjigjen e pyetjeve që sapo formulova e gjejmë pikërisht në përimitimin e nocionit ose të nocioneve të ligjit.

Termi i ligjit për ne që i përkasim kohës së sotme, që jemi formuar nga filozofia e Kantit dhe logjika që na kanë mësuar në shkolla, ka dy kuptime. Ligji mund të jetë udhëzim i ligjvënësit, urdhër i dhënë nga autoriteti kompetent, i cili na detyron të bëjmë këtë ose të mos bëjmë atë. Le ta quajmë këtë kuptim të parë ligj-urdhërim dhe le ta themi me saktësi se ligj-urdhërimi, ligji pozitiv, ligji i ligjvënësit dallon nga doket apo zakonet, sepse është i formuluar shprehimisht, ndërsa detyrimet apo ndalimet me anën e dokeve nuk janë të elaboruara, nuk janë të kodifikuara, nuk përmbajnë, përgjithësisht, të njëjtin lloj sanksionimi.

Gjithashtu, me ligjin mund të kuptohet një lidhje shkakësie ndërmjet një përcaktuesi dhe një efekti. Për shembull, nëse themi se skllavëria është pasojë e domosdoshme e një klime të caktuar, atëherë kemi të bëjmë me një ligj shkakësor, i cili ndërton një lidhje konstante ndërmjet një mjedisi gjeografik të llojit të përcaktuar dhe një institucioni të veçantë, skllavërisë.

Mirëpo, Monteskjë shkruan se nuk "flet për ligje, por për frymën e ligjeve". Ligjet pozitive, thotë ai, "duhet të lidhen me natyrën fizike të vendit, me klimën e ftohtë, të nxehtë ose të butë; me cilësinë e tokës, me pozitën e saj, me madhësinë e saj, me mënyrën e jetesës së popujve, nëse janë bujq, gjahtarë ose blegtorë; ato duhet të përputhen me shkallën e lirisë, që kushtetuta mund të lejojë, me besimin fetar të banorëve, me prirjet, me pasuritë, me numrin e tyre, me tregtinë, me doket dhe zakonet e tyre. Më në fund ligjet kanë lidhje mes tyre; kanë lidhje me origjinën e tyre, me objektin e ligjvënësimit; me rendin e çështjeve mbi të cilat ato janë ndërtuar. Ligjet duhet parë pikërisht nga të gjitha këto këndvështrime. Pikërisht këtë po ndërmarr të bëj në këtë vepër. Do t'i shqyrtoj të gjitha këto lidhje: të gjitha këto së bashku formojnë atë që quhet Frymë e ligjeve." ("Fryma e ligjeve", lib. I, kap. 3, vep. cit., vëll. II, f. 238).

Monteskjë kërkon, pra, të gjejë ligjet shkakësore, që i shpjegojnë ligj-urdhërimet. Sipas këtij teksti, fryma e ligjeve është pikërisht tërësia e marrëdhënieve, që kanë ligj-urdhërimet e shoqërive të ndryshme njerëzore me faktorët që janë në gjendje të ndikojnë mbi to ose t'i përcaktojnë. "Fryma e ligjeve" është tërësia e marrëdhënieve të shkakësisë, që i shpjegojnë ligj-urdhërimet. Por, meqenëse po përdorim termin e ligjit në këto dy kuptime, të cilat edhe Monteskjë i përdor, ka rrezik të lindin keqkuptime dhe vështirësi.

Në qoftë se mendimi i Monteskjësë do të përmbledhej në formulimet e mësipërme, interpretimi i tyre do të ishte i lehtë. Ligj-urdhërimet do të ishin objekt i studimit, ndërsa marrëdhëniet e shkakësisë do të ishin shpjegimi i ligj-urdhërimeve. Në qoftë se ky shpjegim do të ishte i saktë, Monteskjë do të ishte i ngjashëm me përshkrimin që i bëjnë Ogyst Komti dhe disa interpretues modernë. L. Altuseri, për shembull, thotë se Monteskjë do të kishte menduar kështu, për ta zënë madje se nuk kishte menduar ashtu.¹⁷ Në këtë

hipotezë gjithçka do të ishte e thjeshtë. Monteskjë do të pranonte një filozofi deterministe të ligjeve. Kjo filozofi do të konstatonte diversitetin e legjislacioneve dhe do ta shpjegonte me anën e shumësisë së ndikimeve që ushtrohen mbi bashkësitë njerëzore. Monteskjë do të mjaftohej të nxirrte nga studimi i shkakësisë pasojat pragmatike, duke parakuptuar objektivat e ligjvënësit.

Ka, veç kësaj, tekste shumë të njohura që shkojnë në këtë drejtim. Kështu: “Nuk po shkruaj për të censuruar atë që është vendosur në cilindo vend qoftë. Çdo komb do t’i gjejë këtu arsyet e parimeve të veta; dhe natyrisht do të nxirret përfundimi se, për të propozuar ndryshime, vendimi s’u takon veç atyre që kanë pasur fatin të lindnin për të pikatur me aftësi gjeniu tërë rendin kushtetues të një shteti. Po të mund të bëja që të gjithë njerëzit të kishin arsyet e reja për t’i dashur detyrat e tyre, princin, atdheun, ligjet, që të mundnin ta përjetonin më mirë lumturinë e tyre në çdo vend, në çdo qeverisje, në çdo detyrë që të gjenden, do ta quaja veten njeriun më të lumtur të njerëzimit.” (Parathënie, “Fryma e ligjeve”, vep. cit., vëll. II, f. 230).

Vërtet ky tekst është në parathënien e “Frymës së ligjeve” dhe mund të shpjegohet nëpërmjet arsytimit oportuniste. Por, nuk qëndron më pak mendimi që, po të kishte pasur Monteskjë një filozofi rreptësisht deterministe, do të mund të ishte gjithashtu një konservator i rreptë. Në qoftë se merret me mend që institucionet e një bashkësie janë detyrimisht të përcaktuara nga një tërësi rrethanash, është lehtë t’i shtohet përfundimit se institucionet ekzistuese janë më të mirat që mund të jenë. Mbetet të shihet nëse duhet shtuar: në botët më të mira ose më të këqija të mundshme.

Përveç kësaj që u tha, në veprën e Monteskjës ka gjithashtu tekste të shumta, ku janë formuluar këshilla për ligjvënësit.

Ç’është e vërteta, këshillat për ligjvënësit nuk janë në kundërshtim me një filozofi deterministe e partikulariste. Në qoftë se ndonjë institucion shpjegohet nëpërmjet njëfarë ndikimi, kemi të drejtë të kërkojmë se ç’do të duhej bërë për të arritur disa objektiva. Për shembull, në qoftë se kemi vënë në dukje se legjislacioni ka dalë nga fryma e një kombi, është e logjikshme që, prej kësaj të nxirret këshilla: përshtatjani ligj-urdhërimet që do t’i vendosni frymës së këtij kombi. Kapitulli i famshëm mbi frymën e kombit francez përfundon me këtë

këshillë: "Lëreni t'i bëjë seriozisht gjërat e parëndësishme dhe me gëzim gjërat e rëndësishme." ("Fryma e ligjeve", lib. XIX, kap. 5, vep. cit., vëll. II, f. 559).

Po ashtu, kur ndonjë regjim u është përmbajtur natyrës dhe parimit të vet, është lehtë të tregohet se cilat ligje janë të përshtatshme për regjimin. Për shembull, në është se republika mbështetet mbi barazinë e njerëzve, për pasojë të logjikshme, edhe ligjet e edukimit ose ligjet ekonomike duhet ta favorizojnë kuptimin e barazisë ose ta parandalojnë krijimin e pasurive të mëdha.

Filozofia deterministe nuk e përjashton dhënien e këshillave, nëse këto këshilla kanë të bëjnë vetëm me ndonjë pozitë të caktuar gjeografike, ose vetëm me frymën e ndonjë kombi, ose vetëm me natyrën e ndonjë regjimi. Me fjalë të tjera, ato janë urdhërime të kushtëzuara ose hipotetike. Ligjvënësi vendoset brenda një koniunkture të dhënë dhe aq sa do ai formulon urdhërime që imponohen, qoftë për të ruajtur një regjim, qoftë për t'ia bërë të mundshme kombit që të ecë mbarë. Këto lloje këshillash janë të natyrës që Levi Bruhel do t'i kishte quajtur art racional i nxjerrë nga shkenca; këto janë pasojat pragmatike të një sociologjie shkencore.

Mirëpo, ka në "Frymën e ligjeve" shumë tekste të tjera, në të cilat Monteskjë formulon jo këshilla pragmatike për ligjvënësin, por dënime morale për këtë ose atë institucion. Tekstet më të famshme janë kapitujt e librit XV, që kanë të bëjnë me skllavërinë, ose edhe kapitulli 13 i librit XXV i titulluar: "Qortim tepër modest për inkuizitorët e Spanjës e të Portugalisë", tekst proteste elokumente kundër Inkuizicionit. Shumë herë Monteskjë lë të shpërthejë indinjata e tij kundër kësaj ose asaj forme të organizimit kolektiv.

Në të gjitha këto tekste, Monteskjë gjykon jo si sociolog, por si moralist.

Këto protesta mund të shpjegohen duke thënë se Monteskjë është njeri, dhe jo vetëm sociolog. Si sociolog, ai shpjegon skllavërinë. Kur indinjohet nga skllavëria, është njeriu ai që flet. Kur kritikon ose mbron, harron se është duke shkruar libër sociologjie.

Mirëpo, ky interpretim që do t'i hidhte poshtë gjykimet morale të Monteskjësë si njeri, e jo të Monteskjësë si shkencëtar, është në kundërshtim me disa nga tekstet më të rëndësishme, me ato të librit të

parë të “Frymës së ligjeve”, ku Monteskjë krijon një teori llojesh të ndryshme të ligjeve.

Që në kapitullin e 1 të librit I, Monteskjë thotë se ka marrëdhënie drejtësie ose padrejtësie që u paraprijnë ligjeve pozitive. Mirëpo, në qoftë se i shkojmë deri në fund filozofisë së partikularitetit e të determinizmit, do të themi se ç’është e drejtë ose ç’është e padrejtë vendosin ligjet pozitive, urdhrat e ligjvënësit, sepse sociologu ka për detyrë thjesht të studiojë atë që ligjvënësit e kanë quajtur të drejtë ose të padrejtë në shekujt e ndryshëm dhe në shoqëritë e ndryshme. Monteskjë thotë shumë shprehimisht që puna qëndron ndryshe: “Duhet pohuar që ka pasur marrëdhënie drejtësie përpara se të krijohej ligji pozitiv që i vendos ato” ose, madje: “Të thuash se nuk ka asgjë të drejtë ose të padrejtë përveç asaj që urdhërojnë ose mbrojnë ligjet pozitive, do të thotë që përpara se të përshkruanim një rreth, të gjitha rrezet të mos ishin të barabarta”. (“Fryma e ligjeve”, lib. I, kap. 1; vep. cit., vëll. II, f. 233).

Me fjalë të tjera, dhe nëse e marrim seriozisht formulimin e Monteskjës, ky beson që kishte marrëdhënie drejtësie, parime të drejtësisë gjithësisht të vlefshme, përpara krijimit të ligjeve pozitive. Marrëdhënie të këtilla drejtësie përpara krijimit të ligjit pozitiv janë “po ta zëmë, për shembull, se kishte shoqëri njerëzore, do të ishte e drejtë t’u përshtateshim ligjeve të tyre; se po të kishte qenie inteligjente, që do të kishin përfituar prej ndonjë mirësie të një qenieje tjetër, ato do të duhej t’u ishin mirënjohëse për këtë; se sikur një qenie inteligjente të kishte krijuar një qenie tjetër inteligjente, qenia e krijuar do të duhej të qëndronte në varësinë e saj që prej origjinës; se një qenie inteligjente që i ka shkaktuar vuajtje një qenieje tjetër inteligjente, ajo meriton të pësojë po atë vuajtje, e kështu me radhë.” (ibid.)

Kjo renditje nuk shpreh ndonjë karakter sistematik. Mirëpo, shihet qartë se të gjitha përmbliohen, në të vërtetë, në dy nocione, në atë të barazisë njerëzore dhe të reciprocitetit. Këto ligje të arsyes, këto ligje shumë të larta bazohen mbi barazinë natyrore të njerëzve dhe mbi detyrimet e reciprocitetit, që dalin nga kjo barazi themelore.

Këto ligje që u paraprijnë ligjeve pozitive nuk janë, siç duket qartë, ligje shkakësore, por ligj-urdhërime, të cilat nuk burojnë nga vullneti i

ligjvënësve të veçantë, por janë të një thelbi të përbashkët me natyrën ose arsyen njerëzore.

Prandaj është e mundur, , të ketë edhe një lloj të tretë ligji. Përveç ligjeve pozitive, të dekretuara në shoqëritë e ndryshme, përveç ligjeve shkakësore, të cilat vendosin raportet ndërmjet ligjeve pozitive dhe ndikimeve që veprojnë mbi këto, ka ligj-urdhërime botërisht të vlershme dhe ligjvënësi i të cilave nuk njihet, në mos qoftë ky vetë Zoti, çka Monteskjë lë të kuptohet, pa qenë e mundur të pohohet, se ky është mendimi i tij i thellë.

Kështu arrijmë te problemi qendror i interpretimit të “Frymës së ligjeve”.

Mund të thuash me të vërtetë se këto ligje natyrore, këto ligje të arsyes, botërisht të vlershme, nuk mund të kenë vend në mendimin origjinal të Monteskjësë. Ky do t'i ketë konservuar, qoftë me kujdes, qoftë në mënyrë mekanike, sepse në një pikëpamje, revolucionarët janë gjithmonë më konservatorë sesa e besojnë. Në mendimin e Monteskjësë, shpjegimi sociologjik i ligjeve pozitive, determinizmi i zbatuar mbi natyrën shoqërore do të ishte revolucionar. Logjika e mendimit të tij nuk do të përmbante veçse tri elemente: hetimin e diversitetit të ligjeve pozitive, shpjegimin e këtij diversiteti me shkaqe të shumta dhe, së fundi, këshillat praktike, që luajnë rol për shpjegimin shkencor të ligjeve, dhënë ligjvënësit. Në këtë rast, Monteskjë do të ishte sociolog i vërtetë pozitivist, që u shpjegon njerëzve përse jetojnë sipas njëfarë mënyre të caktuar. Sociologu i kupton të tjerët më mirë sesa këta e kanë kuptuar vetveten, zbulon shkaqet që shpjegojnë formën që ka marrë jetesa e tyre kolektive në klimat dhe shekujt e ndryshëm, ndihmon çdo shoqëri që të jetojë në përputhje me thelbin e vet, domethënë në përputhje me regjimin, me klimën, me frymën e vet të përgjithshme. Gjykimet vlerësuese i nënshtrohen gjithnjë objektivit të dhënë dhe shumë-shumë të sugjeruar nga realiteti. Në këtë skemë nuk gjejnë vend ligjet e përgjithshme të arsyes e të natyrës njerëzore. Në doktrinën e Monteskjësë, kapitulli 1 i librit I të “Frymës së ligjeve” do të jetë pa rrjedhime, ose do të jetë një mbijetesë e një mënyre të mendimit tradicional në doktrinën e Monteskjësë.

Unë personalisht nuk besoj se ky interpretim i jep të drejtë Monteskjësë. Nuk mendoj se kapitulli 1 i librit I mund të shpjegohet vetëm nëpërmjet maturisë së tij. Nga ana tjetër, nuk jam i bindur që kjo filozofi, tërësisht deterministe, të jetë përsiatur ndonjëherë prej ndonjë njeriu. Sepse, po t'i shkohet deri në fund kësaj lloji filozofie, nuk do të mund të thuhej asgjë që do të pranohej botërisht për t'i vlerësuar meritat e përçasura të republikës dhe të despotizmit. Por, Monteskjë kërkon, sigurisht, të shpjegojë njëkohësisht diversitetin e institucioneve dhe të ruajë të drejtën të shfaqë mendimin për këtë diversitet.

Pra, cila është filozofia të cilën ai e synon pak a shumë në mënyrë të paqartë?

Monteskjë do të donte, nga njëra anë, të shpjegonte në mënyrë shkakore diversitetin e ligjeve pozitive dhe, nga ana tjetër, të kishte kritere botërisht të vlershme mbi të cilat do të mund të themelonte gjykime vlerësuese ose moralizuese që kishin të bënin me institucionet që kishte marrë për t'i shqyrtuar. Këto kritere, ashtu siç i formulon ai, janë jashtëzakonisht abstrakte dhe të gjitha përmblihen në një nocion të barazisë e të reciprocitetit. Më në fund, institucionet që kritikon rrënjësisht, skllavëria ose despotizmi, në sytë e tij, janë në kundërshtim me karakteret e njeriut si njeri. Pikërisht këto institucione kundërshtojnë aspiratat e natyrshme të njeriut.

Mirëpo, vështirësia paraqitet atëherë kur duheshin vendosur këto ligj-urdhëresa, botërisht të vlershme, brenda një filozofie e cila mbetet në disa pikëpamje filozofi deterministe.

Në kapitullin e parë të librit të parë, Monteskjë sugjeron si zgjidhje një lloj hierarkie qeniesh, që nga natyra inorganike deri tek njeriu. "Të gjitha qeniet kanë ligjet e tyre; Hyjnia ka ligjet e saj; bota materiale ka ligjet e saj; qeniet më të larta se njeriu kanë ligjet e tyre; shtazët kanë ligjet e tyre; njeriu ka ligjet e tij." (vep. cit. vëll. II, f. 232).

Kur bëhet fjalë për materien, këto ligje s'janë thjesht veçse ligje shkakësore. Në këtë rast e ka fjalën për ligjet e domosdoshme, të cilat nuk mund të shkelen. Kur bëhet fjalë për jetën, ligjet e saj janë gjithashtu ligje shkakësore, por të një natyre më komplekse. Së fundi, kur arrin tek njeriu, këto ligje, na thotë Monteskjë, që janë të detyrueshme për një qenie inteligjente, mund të shkelen, sepse liria

shkon bashkë me inteligjencën. Ligjet që kanë të bëjnë me sjelljen njerëzore nuk janë më të llojit të shkakësisë së domosdoshme.

Me fjalë të tjera, filozofia, që lejon kombinimin e shpjegimit shkencor të ligjeve pozitive me ruajtjen e urdhrave botërisht të vlershme, është filozofi e hierarkisë së qenieve që shkaktojnë diversitetet ligjesh, hierarki që shtrihet nga natyra inorganike që drejtohet nga ligjet e pandryshueshme, deri tek njeriu që u nënshtrohet ligjeve racionale, të cilat ai është në gjendje t'i shkelë.

Prandaj, ja një formulim që gjithnjë është dukur paradoksal: "Bota e ndërgjegjshme ka nevojë të qeveriset po aq mirë sa edhe bota fizike, sepse, sado që e para gjithashtu ka ligje, të cilat, sipas natyrës së tyre, janë të pandryshueshme, ajo nuk i respekton ato në mënyrë të përhershme ashtu siç bota fizike i respekton të vetat. Kjo për arsye se qeniet e ndërgjegjshme e janë të veçanta, të kufizuara prej vetë natyrës së tyre, për pasojë, edhe mund të gabojnë. Dhe nga ana tjetër, është në natyrën e qenieve të ndërgjegjshme që të veprojnë në mënyrë të pavarur." ("Fryma e ligjeve", lib. I, kap. 1, vep. cit., vëll. II, f. 233). Ky tekst duket se e shton dobësinë e njerëzimit në krahasim me botën fizike, sepse ligjet e njerëzimit, ligjet racionale, që drejtojnë qeniet e ndërgjegjshme, mund të shkelen. Në fakt, filozofi nuk është i detyruar ta konsiderojë shkeljen e mundshme të ligjeve racionale si provë të inferioritetit të njerëzimit, në krahasim me botën fizike, përkundrazi ai mund të shohë atje shprehjen dhe provën e lirisë njerëzore.

Monteskjë mund të fajësohet se, për sa i përket këtij kuptimi të hierarkisë së qenieve dhe ndryshueshmërisë së ligjeve sipas natyrës së qenieve, i ngatërron nocionet e ligjeve shkakësore dhe të ligj-urdhërimeve. Duket se teoria e hierarkisë së qenieve i vendos në të njëjtin lloj ligjet e nevojshme të materies, ligjet e lëvizjes dhe ligj-urdhërimet e arsyes.

Nuk besoj se Monteskjë e bën këtë ngatërrim. Ai bën dallimin ndërmjet ligjeve pozitive, të vendosura nga një ligjvënës, marrëdhënieve shkakësore që gjenden në histori, ashtu si në natyrë dhe, së fundi, ligjeve botërisht të vlershme, të lidhura në mënyrë të qenësishme me arsyen. Thjesht, ai do të donte të gjente një filozofi që do t'i lejonte të kombinonte shpjegimin determinist të

partikulariteteve shoqërore me gjykimet morale e filozofike, që do të ishin botërisht të vlershme.

Kur L. Altuseri qorton Monteskjënë për shkak se u referohet ligjeve të përgjithshme të arsyes dhe propozon të kënaqet me shpjegimin determinist të ligjeve për partikularitetin e tyre dhe me këshillat praktike të nxjerra nga ky shpjegim determinist, ai e bën këtë si marksist. Mirëpo, marksizmi e dënon referimin tek ligjet universale të arsyes, sepse barasvlerën e tyre e gjen në lëvizjen e historisë drejt një regjimi që do t'i përmbushte të gjitha aspiratat e njerëzve dhe të shekujve të kaluar.

Në fakt, disa e tejkalojnë filozofinë deterministe nëpërmjet thirrjes për ardhmërinë, të tjerët falë kritereve universale të natyrës së qartë. Monteskjë ka zgjedhur rrugën e dytë për ta tejkaluar partikularitetin. Nuk më duket fare të jetë provuar se nuk ka pasur të drejtë.

Krahu e dytë të filozofisë së Monteskjësë, pas hierarkisë së genieve, e përbën kapitulli 2 i librit I, në të cilin saktëson se ç'është njeriu natyror, domethënë njeriu si njeri, sipas kuptimit të tij, përpara se të ekzistojë, si të thuash, shoqëria. Shprehja "përpara se të ekzistojë shoqëria" nuk do të thotë, sipas tij, që ka pasur njerëz që nuk kanë jetuar në shoqëri, por që mund të bëhen përpjekje të merret me mend ç'është njeriu, pa marrë parasysh bashkësitë. Në këtë kapitull Monteskjë kërkon të hedhë poshtë kuptimin e Hobsit për natyrën. Dhe, kjo hedhje poshtë përbën, për mendimin tim, një mënyrë hyrjeje për të kuptuar temat themelore të mendimit të tij.

Monteskjë kërkon të provojë që pikërisht vetë njeriu nuk është fare luftënxitës. Njeriu në gjendjen e tij të natyrës, nuk është në një gjendje lufteje e të gjithëve kundër të gjithëve, por, në mos në një gjendje paqeje të vërtetë, të paktën në një gjendje që s'ka të bëjë me dallimin paqe-luftë. Monteskjë kërkon të hedhë poshtë Hobsin, sepse ky i fundit që konsideron se njeriu në gjendjen e tij të natyrës është në armiqësi me njerëzit, e justifikon pushtetin absolut si të vetmin që është në gjendje të vendosë paqen dhe t'i ofrojë sigurinë një njerëzimi grindavec. Përkundrazi, Monteskjë nuk e sheh burimin e luftës në gjendjen e natyrës së njeriut. Njeriu nuk është vetvetiu armik i njeriut. Lufta është më pak fenomen njerëzor, sesa fenomen shoqëror. Nëse lufta dhe pabarazia janë të lidhura me thelbin e shoqërisë e jo me

thelbin e njeriut, objektivi i politikës nuk do të jetë për të zhdukur luftën dhe pabarazinë, të pandashme nga jeta kolektive, por për t'i pakësuar ose për t'i moderuar ato.

Këto dy mënyra arsytimi, megjithëse duken paradoksale, janë logjike në thelb. Në qoftë se lufta është njerëzore, paqen absolute mund ta ëndërrojmë. Në qoftë se lufta është shoqërore, e miratojmë natyrshëm idealin e moderimit.

Duke përqasur shembullin e Monteskjësë me atë të Zhan-Zhak Rusosë, vërehet një kundërshtim i krahasueshëm me atë që sapo e pamë ndërmjet Monteskjësë e Hobsit. Rusoja i referohet një gjendjeje natyre të njeriut që e kupton arsyeja njerëzore, e cila i shërben, si të thuash, shoqërisë si kriter. Ky kriter e shpie atë tek një konceptim i sovranitetit absolut të popullit. Autorit tonë i mjafton konstatimi se pabarazitë rrjedhin nga shoqëria. Ai nuk nxjerr prej kësaj përfundimin se duhet kthyer në barazinë e natyrshme, porse pabarazitë, të cilat i shkakton vetë shoqëria, duhet pakësuar sa të jetë e mundur.

Mendimi që formon Monteskjë për njeriun në gjendjen e tij të natyrës nuk tregon vetëm gjithë filozofinë e tij politike, por ai është edhe në zanafillën e librave IX-X, që ia kushton të drejtës publike:

“E drejta publike bazohet, natyrisht, mbi parimin sipas të cilit kombet e ndryshme duhet t'i bëjnë njëri-tjetrit në kohë paqeje sa më shumë të mira dhe në kohë lufte sa më pak të këqija që të jetë e mundur, pa dëmtuar interesin e tyre të vërtetë. Qëllimi i luftës është fitorja, ai i fitores pushtimi, ai i pushtimit ruajtja. Nga ky parim dhe nga i mëparshmi duhet të rrjedhin të gjitha ligjet që formojnë të drejtën publike.” (“Fryma e ligjeve”, lib. I, kap. 3, vep. cit., vëll. II, f. 237).

Ky tekst tregon se në “Frymën e ligjeve” ndodhet jo vetëm shpjegimi shkencor shkakësor i ligjeve pozitive, por edhe përimtimi i ligjeve, që zotërojnë në marrëdhëniet ndërmjet bashkësive në funksion të objektivit që Monteskjë ia cakton të drejtës publike. Me fjalë të tjera, kjo do të thotë se qëllimi i bashkësive mund të përcaktohet nëpërmjet përimtimit racional.

Interpretimet e mundshme

Filozofia e Monteskjësë nuk është as filozofi deterministe e thjeshtësuar, që ia vishte për shembull Ogyst Komti, as filozofi tradicionale e së drejtës natyrore, por një provë për t'i kombinuar të dyja. Kështu shpjegohen interpretimet e shumta që i janë bërë mendimit të tij.

Historiani gjerman Majnek, i cili i ka kushtuar një kapitull Monteskjësë në një libër klasik, "Die Entstehung des Historismus" ("Formimi i historizmit"), është i mendimit se doktrina e Monteskjësë luhetet ndërmjet universalizmit racional, karakteristikë e mendimit të shek. XVIII, dhe kuptimit historik të veçantive që do të lulëzonte në shkollat historike të shek. XIX.

Është e vërtetë që në veprën e Monteskjësë ka formulime të frymëzuara nga filozofia e një natyre racionale e universale, si dhe formulime që theksojnë diversitetin e zakoneve dhe të bashkësive historike. Mbetet të shihet nëse duhet të konsiderohet mendimi i Monteskjësë si një kompromis i paqëndrueshëm ndërmjet këtyre dy frymëzimeve, si një etapë në rrugën e historizmit integral, apo si një përpjekje e ligjshme dhe jo e plotë për të kombinuar dy lloje shqyrtimesh, prej të cilave asnjëra nuk mund të përjashtohet.

Interpretimi i L. Altuserit është version i ri i një Monteskjëje kontradiktor. Kundërshtia e Monteskjësë do të jetë ndërmjet gjenit novator dhe mendimeve të tij reaksionare. Ky interpretim është pjesërisht i vërtetë.

Në konfliktet ndërmjet ideologjive të shek. XVIII, Monteskjë bën pjesë në anën që në të vërtetë mund të cilësohet si reaksionare, sepse rekomandonte kthimin në institucione që kishin ekzistuar në një të kaluar pak a shumë legjendare.

Gjatë shek. XVIII, sidomos gjatë gjysmës së parë, grindja e madhe e shkrimtarëve politikë francezë përqendrohej te teoria e monarkisë¹⁸ dhe gjendja e aristokracisë në monarki. Në tërësi, të dy shkollat ishin krejtësisht të kundërta. Shkolla Romaniste e nxirrte Monarkinë Franceze nga Perandoria Sovrane e Romës, trashëgimtar i së cilës do të ketë qenë mbreti i Francës. Në këtë rast, historia do ta përligjte pretendimin e mbretit të Francës për absolutizmin. Shkolla tjetër, e

mbiquajtur gjermaniste, e nxirrte gjendjen e privilegjuar të fisnikërisë franceze nga pushtimi i frankëve. Nga kjo rrahje mendimesh kanë dalë doktrina që kanë vazhduar në shekullin tjetër dhe që kanë çuar në ideologji të mirëfillta raciste, p. sh.: doktrina sipas së cilës fisnikët ishin gjermanë, kurse populli galo-romak. Dallimi midis aristokracisë dhe popullit do t'i ketë shkuar për shtat dallimit ndërmjet pushtuesve dhe të pushtuarve. Kjo e drejtë pushtimi, e cila sot për ligj me vështirësi ruajtjen e gjendjes së pabarazisë, konsiderohej dikur, në shek. XVIII, si themel i ligjshëm e solid i hierarkisë shoqërore.¹⁹

Në konfliktin mes dy shkollave, Monteskjë është – mjafton t'u referohemi tre librave të fundit të “Frymës së ligjeve” për ta kuptuar – në anën e shkollës gjermaniste, ndonëse më me ngjyrimë, maturi e më shumë stërhollim, sesa teoricienët e papërkulshëm të të drejtave të fisnikërisë. Në fund të kapitullit mbi kushtetutën e Anglisë ndodhet formulimi i njohur: liria angleze, e bazuar mbi baraspeshën e fuqive, ka lindur “në mesin e drurëve”, domethënë në pyjet e Gjermanisë.

Përgjithësisht, Monteskjë tregohet i brengosur për privilegjet e fisnikërisë dhe përforsimin e shtresës së ndërmjetme.²⁰ Në asnjë shkallë ai nuk është doktrinar i barazisë dhe, aq më pak, i sovranitetit të popullit. Ai që lidh pabarazinë shoqërore me thelbin e rendit shoqëror, e pranon edhe pabarazinë. Dhe nëse mendojmë si L. Altuseri, se sovraniteti i popullit dhe barazia janë formulimet politike që kanë ngadhënjyer përmes revolucioneve të shek. XIX e të shek. XX, përmes Revolucionit Francez e Revolucionit Rus, nëse mendojmë se historia zhvillohet në drejtim të sovranitetit të popullit dhe të barazisë, mund të themi me të drejtë se Monteskjë është doktrinar i regjimit të vjetër dhe se në këtë kuptim ai është reaksionar i kulluar.

Më duket, megjithatë, se çështja është më komplekse. Monteskjë mendon, me të vërtetë, se pabarazitë shoqërore kanë ekzistuar gjithmonë, se qeverisjen e kanë ushtruar gjithnjë të privilegjuarit; mirëpo, cilatdo qofshin institucionet historikisht të përkufizuara, të cilave u është referuar, ai mendon më në fund se rendi shoqëror është heterogjen në thelb dhe se kushti i lirisë është baraspesha e forcave shoqërore dhe e qeverisjes së parisë, duke i dhënë fjalës së pari kuptimin më të përgjithshëm dhe më të papërcaktuar, me të cilin ai përfshin si qytetarët më të mirë të një demokracie egalitare, ashtu

edhe fisnikërinë në një monarki, madje militantët e partisë komuniste në një regjim të llojit sovjetik.

Me fjalë të tjera, thelbi i filozofisë politike të Monteskjësë është liberalizmi: synimi i rendit politik është për të siguruar moderimin e pushtetit me anën e baraspeshës së fuqive, baraspeshën e popullit, të fisnikërisë e të mbretit në monarkinë franceze ose në monarkinë angleze, baraspeshën e popullit dhe të të privilegjuarve, të plebenjve dhe të patricëve në republikën romake. Këta janë shembuj të ndryshëm të një konceptimi themelor të njëjtë për një shoqëri heterogjene e hierarkike, ku moderimi i pushtetit kërkon baraspeshën e fuqive.

Në qoftë i këtillë mendimi i fundit i Monteskjësë, nuk është vërtetuar fare që ai është revolucionar. Në zënkat e shek. XVIII, ai është, pa pikë dyshimi, reaksionar. Ai as e ka paraparë, as e ka dëshiruar Revolucionin Francez. Mbase e ka përgatitur pa dashje, sepse nuk njihet kurrë përgjegjësia historike e secilit, as më herët, as më vonë; mirëpo, ai nuk e ka dashur me vetëdije Revolucionin Francez. Me sa mund të parashikohet se çfarë do të kishte bërë një njeri në rrethana që nuk i ka përjetuar, mund të merret me mend që Monteskjë do të kishte qenë, të paktën, anëtar i Asamblesë Kushtetuese. Më pas, do të kishte kaluar në opozitë dhe do të kishte pasur si zgjedhje, sikur liberalët e sojit të tij, emigrimin, gjyotinën ose emigrimin e brendshëm larg peripecive të egra të revolucionit.

Mirëpo, edhe pse reaksionar nga pikëpamja politike, Monteskjë mbetet, mbase, përfaqësuesi i një mënyre të menduari që nuk është fare e tejkalluar ose anakronike. Cilado qoftë struktura e shoqërisë, në një epokë, gjithmonë ka mundësi të mendohet në mënyrën e Monteskjësë, domethënë të përimitohet forma e mirëfilltë e ndryshueshmërisë së një shoqërie të caktuar dhe të kërkohet, me anë të baraspeshës së fuqive, garancia e moderimit dhe e lirisë.

Një interpretim i fundit i mendimit të Monteskjësë mund të gjendet në kapitullin e shkurtër që Leon Brynshvigu ia ka kushtuar Monteskjësë në "Përparimi i vetëdijes në filozofinë perëndimore". Edhe ai e konsideron këtë mendim kryesisht kontradiktor.²¹

Sipas këtij kritiku, Monteskjë na ka dhënë, në njëfarë mënyre, kryeveprën e sociologjisë së kulluar, dua të them të sociologjisë

analitike, e cila ndërton marrëdhënie të shumta ndërmjet këtij ose atij faktori, pa u orvatur të bëjë sintezë filozofike, pa pretendime për të përcaktuar faktorin mbizotërues, ose origjinën e largët të çdo shoqërie.

Përveç kësaj sociologjie të kulluar, Brynshvigu anon nga mendimi se, në veprën e Monteskjësë, nuk ka asnjë sistem. Duke cituar formulimin: “Bota e ndërgjegjshme ka nevojë të qeveriset po aq mirë sa dhe bota fizike...”, ai mendon se ky paradoks - të shohësh një dobësi, të paktën të sipërfaqshme, të botës së ndërgjegjshme për shkak se mund t’i shkelësh ligjet të cilave u nënshtrohesh – është njësoj si të ngatërrosh ligjin shkakësor me ligj-urdhërimin.

Leon Brynshvigu vë në dukje edhe lëkundjen e Monteskjësë ndërmjet formulimeve karteziiane të llojit (para se të jetë përshkruar rrethi, të gjitha rrezet janë tani të barabarta; po në këtë mënyrë, ka drejtësi dhe padrejtësi përpara se të ketë ligje pozitive) dhe një klasifikimi të llojeve të regjimit, që rrjedhin nga tradita aristoteliane. Në fund, ai nuk sheh as njësi as koherencë në “Frymën e ligjeve” dhe i përmbahet përfundimit se lexuesit, megjithatë, kanë parë te kjo vepër një filozofi të vetëkuptueshme të përparimit që është frymëzuar nga vlerat liberale.

Unë personalisht mendoj se ky gjykim është i rreptë. Është e vërtetë se nuk ka sistem në veprën e Monteskjësë dhe mbase mospasja e këtij sistemi është në përputhje me frymën e njëfarë sociologjie historike. Por, shpresoj se kam arritur të tregoj se mendimi i Monteskjësë është larg faktit se mund të jetë në kundërshtim me vetveten aq sa e paraqesin shpeshherë.

Si sociolog, Monteskjë ka kërkuar të kombinojë dy ide, prej të cilave asnjëra nuk mund të braktiset, por që është vështirë edhe t’i bashkohsh. Nga njëra anë ai pohonte, në mënyrë të vetëkuptueshme, shumësinë e pakufishme të shpjegimeve të pjesshme. Ai ka treguar se sa të shumta janë aspektet e një bashkësie që duhen shpjeguar, se sa të shumta janë përcaktuesit me të cilët mund të lidhen aspektet e ndryshme të jetës kolektive. Nga ana tjetër, ai ka kërkuar mënyrën për të tejkaluar puqjen e marrëdhënieve të pjesshme që të kuptojë diçka që përbën njësinë e tërësive historike. Ka menduar se e ka gjetur, pak a shumë në mënyrë të qartë, atë parim të bashkimit, i cili nuk e

kundërshton shumësinë e pakufishme të shpjegimeve të pjesshme tek nocioni i frymës së një populli, me që ky ka qenë i lidhur me teorinë politike nëpërmjet parimit të qeverisjes. Në "Frymën e ligjeve" shihen shumë shkoqur shumë lloje shpjegimesh ose lidhjesh të gjera, siç janë ato që sociologët e sotëm përpiqen t'i elaborojnë. Këto lidhje të gjera duhet t'u shërbejnë si udhërrëfyes hartuesve të ligjeve dhe janë të natyrave të ndryshme. Për shembull, me që ka vendosur llojin ideal të një qeverisjeje, Monteskjë, logjikisht, mund të tregojë se si duhet të jenë llojet e ndryshme të ligjeve: ligjet e edukimit, ligjet e tatimit, ligjet e tregtisë, ligjet e shpenzimeve, me qëllim që lloji ideal i regjimit të realizohet plotësisht. Ai jep këshilla pa dalë nga fusha shkencore, duke supozuar se ligjvënësit duhet ta ndihmojnë regjimin për të qëndruar.

Ka gjithashtu referime që kanë të bëjnë me qëllimin e një veprimtarie shoqërore të veçantë. Shembull është ai i së drejtës publike. Është çështje tjetër, se në të vërtetë Monteskjë ka treguar se në ç'masë kombet e ndryshme duhet të bëjnë sa më shumë të jetë e mundur të mira në paqe e sa më pak të jetë e mundur të këqija në luftë. Këto pohime që janë për t'u lavdëruar, janë parashtruar më shumë në mënyrë dogmatike sesa janë provuar në mënyrë shkencore. Sidoqoftë, sociologjia e Monteskjësë, ashtu siç na paraqitet, përmban mundësinë për t'i lidhur ligjet e një sektori të caktuar me qëllimin imanent të një veprimtarie njerëzore.

Në veprën e Monteskjësë gjendet më në fund, referimi te ligjet e përgjithshme të natyrës njerëzore që japin të drejtën, në mos për të përcaktuar se çka duhet të jetë institucioni i tillë, të paktën për të kritikuar institucionet, si për shembull skllavërinë. Jam mjaft i prirë të them se nocioni i një të drejte natyrore formale me kuptim negativ, ashtu si shfaqet në filozofinë politike të Z. Erik Vel, është tashmë i pranishëm në "Frymën e ligjeve".²² Të gjitha ligjet racionale të natyrës njerëzore janë konceptuar në veprën e Monteskjësë në mënyrë mjaft abstrakte për të përjashtuar deduksionin, duke u nisur nga ajo se si duhet të jenë institucionet e veçanta, si dhe për të lejuar dënimin e disa praktikave.

Së fundi, mendimin sociologjik të Monteskjësë e karakterizon bashkëpunimi i pandërprerë i mendimit sinkronik me atë diakronik,

domethënë kombinimi i përtërirë vazhdimisht i shpjegimit të pjesëve bashkëkohëse të një shoqërie me njëra tjetrën dhe i shpjegimit të vetë kësaj shoqërie nëpërmjet së kaluarës dhe historisë. Dallimi i asaj që Ogyst Komti e quan statik e dinamik, është tani më i dukshëm në metodën sociologjike të “Frymës së ligjeve”.

Në qoftë kështu, përse atëherë Monteskjë nuk është quajtur sociolog, por pararendës i sociologjisë? Me ç’fakt përlligjet mungesa e tij midis baballarëve themelues?

Arsyeja e parë është se fjala sociologji nuk ekzistonte në kohën e Monteskjës dhe se këtë fjalë, që dalëngadalë është bërë e zakonshme, e ka farkëtuar Ogyst Komti.

Arsyeja e dytë, shumë më e thellë, është se Monteskjë nuk përsiat shoqërinë moderne. Ata që quhen themelues të sociologjisë, Ogyst Komti ose Marksi, kanë temë të tyre studimi tiparet karakteristike të shoqërisë moderne, domethënë atë të sociologjisë së quajtur kryesisht industriale apo kapitaliste. Monteskjë jo vetëm që nuk e ka temë reflektimi shoqërinë moderne, por kategoritë që përdor ai, janë në një masë të gjerë kategori të filozofisë politike klasike. Më në fund, në “Frymën e ligjeve” nuk ka përparësi as ekonomia, as shoqëria në krahasim me shtetin. Në një kuptim, Monteskjë është filozofi i fundit klasik dhe, në një kuptim tjetër, sociologu i parë. Aq më tepër, është filozof klasik kur konsideron se një shoqëri përkufizohet kryesisht nga regjimi i tij politik dhe përmes të cilit del te një koncept i lirisë. Por, në një kuptim tjetër, ai e ka riinterpretuar mendimin politik klasik në një kuptim të përgjithshëm të shoqërisë dhe ka kërkuar të shpjegojë sociologjikisht të gjitha aspektet e bashkësive.

Të shtojmë në fund se Monteskjë nuk i beson përparimit. Por, që të mos i ketë besuar përparimit, në kuptimin që Ogyst Komti i besonte, nuk është aspak e habitshme. Sa më shumë e përqendronte vëmendjen në regjimet politike, aq më shumë nuk shihte lëvizje të njëanshme drejt një gjendje më të mirë gjatë historisë. Në të vërtetë, ndryshimi politik deri në ditët tona ka ndodhur, ashtu siç e ka parë Monteskjë pas shumë të tjerëve, me alternime, lëvizje zhvillimore pastaj shembje. Prandaj, Monteskjë duhet të mos e ketë kuptuar idenë e përparimit që shfaqet përnjëherësh, në mënyrë të natyrshme, sapo të merret në konsideratë ekonomia ose intelijenca. Filozofinë

ekonomike të përparimit e gjejmë te Marksi; filozofinë e përparimit njerëzor nëpërmjet shkencës e gjejmë tek Ogyst Komti.

Shënime biografike

Më 18 janar 1689 lindi afër qytetit të Bordosë, në kështjellën Labredë, Charles-Louis de Secondat.

Më 1700-1705 kryen shkollën e mesme në Juilly, tek Oratorët.

Më 1708-1709 kryen studimet e drejtësisë në Bordo dhe në Paris.

Më 1714 pranohet këshilltar në Parlamentin e Bordosë.

Më 1715 martohet me Jeanne de Lartigue.

Më 1716 zgjidhet anëtar i Akademisë së Shkencave të Bordosë. Trashëgon nga i ungji detyrën e kryetarit të gjykatës, gjithë pasurinë dhe emrin Monteskjë.

Më 1717-1721 studion shkencat e natyrës dhe shkruan kumtesa të ndryshme për jehonën, funksionimin e gjëndrave veshkore, për transparencën, për rëndesën e trupave etj.

Më 1721 boton pa emër autori romanin "Letra persiane". Ky libër arriti menjëherë një sukses të madh.

Më 1722-1725 qëndron në Paris, ku bën një jetë mondane. (...)

Më 1725 boton pa emër autori veprën "Temple de Gnide". Pasi të kthehet në Bordo, Monteskjë lë detyrën e kryetarit të Parlamentit dhe kthehet në Paris. Po këtë vit shkruan edhe veprën me titull "Mendimet e mia" (...).

Më 1728 zgjidhet anëtar i Akademisë Franceze. Udhëton për Gjermani, Austri, Zvicër, Itali dhe Holandë, prej nga e thërret në Angli Lordi Çestërfilld.

Më 1729-1730 qëndron në Angli.

Më 1731 kthehet në Kështjellën Labredë dhe i kushtohet hartimit të veprës "Fryma e ligjeve".

Më 1734 boton veprën "Shqyrtime mbi shkaqet e madhështisë dhe të rënies së romakëve".

Më 1748 boton në Zhenevë pa emër autori veprën "Fryma e ligjeve". Kjo vepër arriti një sukses të madh, por më tepër u komentua, sesa u lexua.

Më 1750 boton veprën “Mbrojtja e frymës së ligjeve”, si përgjigje ndaj sulmeve të jezuitëve dhe jansenistëve.

Më 1754 shkruan për veprën kolektive të shek. XVIII “Enciklopedia”, një artikull mbi shijen, me kërkesën e d’Alamberit.

Më 10 shkurt 1755 Monteskjë vdes në Paris.

Shënime

17. Sipas L. Altuserit, në librin e tij “Montesquieu, la politique et l’histoire”, një revolucion i vërtetë teorik e ka zanafillën tek autori i “Frymës së ligjeve”. Ky revolucion teorik “nënkupton mundësinë për të zbatuar një kategori njutoniane të ligjit në çështjet e politikës dhe të historisë. Ky revolucion kupton mundësinë për të nxjerrë prej vetë institucioneve njerëzore diçka për ta bërë diversitetin e tyre të njësishtëm dhe ndryshimin e tyre të qëndrueshëm: ligjin e ndryshimit të tyre, ligjin e zhvillimit të tyre. Ky ligj nuk do të jetë më një rend ideal por një lidhje imanente me fenomenet. Ai nuk do të jetë rezultat i intuitës së esencave, por do të nxirret prej vetë fakteve, pa mendim të paraformuar, nëpërmjet kërkimit dhe krahasimit prej provës.” (f. 26) Mirëpo, “sociologu nuk ka të bëjë si fizikani me një objekt që i nënshtrohet një determinizmi të thjeshtë dhe ndjek një vijë prej së cilës nuk largohet – por me një lloj objekti shumë të veçantë: me ata njerëz që nuk iu përmbahen madje ligjeve për të cilat merren vesh. Ç’të thuhet atëherë për njerëzit në marrëdhënie me ligjet e tyre? Se i ndryshojnë, se u shmangen, ose i shkelin. Por, asgjë nga gjithë kjo nuk e ndryshon mendimin se nga sjellja e tyre, pa bërë dallimin nëse është e nënshtruar apo rebele, mund të nxirret një ligj, të cilit i përmbahen pa e ditur, ndërsa nga vetë gabimet, e vërteta e tij. Për t’u shkruajuar në zbulimin e ligjeve të sjelljes së njerëzve, duhet treguar mendjelehtë për t’i quajtur ligjet, për të cilat njerëzit janë marrë vesh, nevojë e domosdoshme e cila i qeverisë ata. Në të vërtetë, gabimet e tyre, çmenduritë e karakterit të tyre, shkelja dhe ndryshimi i ligjeve të tyre, janë, fare thjesht, pjesë e sjelljes së tyre. Mjafton që të ndahen ligjet nga shkelja e ligjeve, ose nga ndryshimi i tyre... Ky qëndrim nënkupton një parim metodik shumë të frytshëm, i cili synon që motivet e veprimit njerëzor të mos i marrë si nxitës të tij, qëllimet dhe arsyet, që njerëzit

ia parashetrojnë vetes me vetëdije, si shkaqe reale, të shumtën e herëve të pavetëdijshëm, që i shtynjë të veprojnë.” (f. 28 e 29).

18. Për tërë çështjen e grindjes ideologjike në shek. XVIII duhet referuar tezës së Elie Carcassonne: “Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII siècle”, Paris, 1927.

19. Z. L. Altuseri e përmbledh debatin kështu: “Në gjithë literaturën politike të shek. XVIII ka zotëruar një mendim: mendimi se monarkia absolute është vendosur kundër fisnikërisë dhe se mbreti është mbështetur mbi vegjëlinë për të balancuar fuqinë e kundërshtarëve të tij feudalë për t’i lënë në mëshirën e tij. Grindja e madhe e gjermanistëve dhe romanistëve për zanafillën e regjimit feudal dhe të monarkisë absolute, zhvillohet rreth thelbit të kësaj bindje të përgjithshme... Nga njëra anë, gjermanistët (Sen Simoni, Bulenviljeu, dhe Monteskje, ky i fundit më i informuar dhe nuancuar, por, po aq i palëkundur) evokojnë me nostalgji kohërat e monarkisë primitive: një mbret i zgjedhur nga fisnikët dhe i barabartë në mesin e të barabartëve, siç ishte në zanafillë në “pyjet” e Gjermanisë, për t’ia kundërvënë monarkisë që ishte bërë absolute: një mbret që lufton dhe flijon të mëdhenjtë për t’i marrë përfaqësuesit dhe aleatët nga vegjelia. Nga ana tjetër, pala absolutiste e frymëzimit borgjez, romanistët (Abati Dybos, krijuesi i një komploti kundër fisnikërisë (“Fryma e ligjeve”, XXX, 10) dhe në shënjestrën e librave të fundit të “Frymës së ligjeve”), dhe enciklopedistët, i thurin lavdi, qoftë nëpërmjet Luigjit XIV, qoftë nëpërmjet Despotit të ndritur, idealit princor që di t’i parapëlqejë meritat dhe titujt e borgjezisë punëtore ndaj pretendimeve të vjetruara të feudalëve” (vep. cit., ff. 104-105).

Tradicionalizmi gjermanist e ka origjinën te një vepër e pabotuar e Lë Laburërit, të cilin perët e Francës e ngarkuan më 13 mars 1664 që të zbulojë në histori “provat e të drejtave dhe të privilegjeve që lidhen me rangun e tyre”. Lë Laburëri, pohimin e të cilit e ka njohur sigurisht Sen Simoni, besoi se e kishte gjetur prejardhjen e fisnikërisë në pushtimin e frankëve dhe zhvilloi teorinë e fisnikërisë, e cila mori pjesë në qeverisje me mbretin në kohën e kuvendit në Champ de Mars ose në Champ de Mai. Duka i Sen Simonit (1675-1775) në planet e tij të qeverisjes të hartuara rreth vitit 1715, Konti Bulenvilje (1658-1722), në veprat “Histoire de l’ancien gouvernement de la France” (1727),

“Mémoire présenté à Monseigneur le Duc d’Orleans Régent” (1727), “Essai sur la noblesse de France” (1732), zhvilluan këtë apologji të monarkisë së vjetër – “sundimi i Karlit të madh të pakrahasueshëm” – i cili kishte ndarë, sipas traditave të frankëve, pushtetet e veta me vasalët. Feudalizmi gjermanist duhej të vazhdonte deri në gjysmën e parë të shek. XIX. Monlozje rimori në “Traité de la monarchie française” prapë më 1814 temat e Bulenviljesë për t’i mbrojtur “të drejtat historike të fisnikërisë”. Dhe, kjo formë argumentimi provokoi si reagim prirjen e shumë historianëve të njohur të brezit të vitit 1815: Ogystin Tjerinë sidomos, veprat e para të të cilit (“Histoire véritable de Jacques Bonhomme”, 1820) mund të kishin si mbishkrim formulimin e Sijesit: “Përse shtresa e tretë nuk do t’i kthente në pyjet e frankofonisë të gjitha ato familje, të cilat ruajnë pretendimin e marrë se kanë prejardhje nga raca e pushtuesve”.

Gjermanizmi i Lë Laburërit dhe Bulenviljesë ishte njëkohësisht “racist” në kuptimin e ithtarit të të drejtave të pushtuesit dhe liberal në atë të kundërshtimit të pushtetit absolut dhe të përkrahjes së mënyrës parlamentare. Mirëpo, të dy elementët nuk mund të qëndronin bashkë.

Si formë e referimit tek traditat franke të lirisë dhe tek kuvendet e pyjeve të Gjermanisë, kjo doktrinë politiko-historike nuk lidhej, pra, plotësisht me interesat e fisnikërisë. Abati Mabli në veprën “Observations sur l’histoire de France” (1765), një nga librat që ndikoi më së shumti në brezat e revolucionarëve, dha një version tjetër i cili përligjte thirrjen e mbledhjes së përfaqësuesve të tri shtresave dhe ambiciet e tyre politike. Kur më 1815 Napoleoni deshi të pajtohej me popullin dhe lirinë, mori nga libri i Mablisë mendimin për Kuvendin e jashtëzakonshëm në Champ de Mai. Po kështu, në shek. XIX, Gizoja, të cilin e kanë cilësuar si historian të ngritjes së ligjshme të borgjezisë, është, si Mabli, gjermanisht i bindur (shih. “Les Essais sur l’histoire de France”, 1823, ose Leksionet e vitit 1828 mbi “Histoire générale de la civilisation en Europe”).

Tokëvili e Gobinoja janë padyshim trashëgimtarët e fundit të ideologjisë gjermaniste. Me Tokëvilin feudalizmi lëviz me ndjesinë e keqardhjes për ngritjen e absolutizmit monarkik dhe përforcon bindjet liberale nga shpirti dhe demokratike nga arsyeja. Me Gobinonë, i cili

nëpërmjet ungjit të vet dhe veprës së Montlozjesë, është frymëzuar drejtpërsëdrejti pranë doktrinarëve aristokratikë të shek. XVIII, delli liberal zhduket në dobi të racizmit (të shihet letërkëmbimi Tokëvil-Gobino në botimin "Oeuvres complètes de Tocqueville", vëll. IX, Paris, Gallimard, 1959, në veçanti parathënia e J. J. Chevaljesë).

20. Kjo nuk e pengon të jetë i qartë mbi mjedisin e vet. Veprat e tij janë përplot spica kundër huqeve dhe të metave të fisnikërisë dhe oborrtarëve. Është e vërtetë se satira kundër oborrtarëve është më shumë satirë kundër asaj ç'ka bërë monarkia nga fisnikëria, sesa kundër vetë fisnikërisë së atillë çfarë duhej të ishte, domethënë e lirë dhe e pavarur në pasurinë e vet. Kështu, "Trupa e lakenjve është më e respektuar në Francë se gjetiu, është një seminar senjorësh të mëdhenj: ajo mbush boshllëkun e klasave të tjera shoqërore ("Lettres persanes, letra 98, vep. cit. vëll. I, f. 277), ose edhe: "asgjë nuk i afrohet paditurisë së njerëzve të oborrit të Francës veçse ajo e klerikëve të Italisë" ("Mes pensées", vep. cit., vëll. I, f. 1315).

21. Leon Brunschvicg, "Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale", (ff. 489-501).

22. Shih. Eric Weil, "Philosophie politique", Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1956, 264 f. Erik Vel thekson në veçanti: "e drejta natyrore e filozofit përbën bazën e çdo kritike të së drejtës pozitive historike, ashtu siç është parimi i moralit në themel të çdo kritike të parimeve individuale... Bashkë me të drejtën pozitive, ai i cakton çdo njeriu se ç'duhet bërë, ç'duhet pranuar dhe ç'mund të kërkojë në një situatë historike të caktuar; ai kritikon një sistem koherent vetëm aq sa ky i fundit nuk merr parasysh barazinë e njerëzve si qenie e arsyeshme ose mohon karakterin e arsyeshëm të njeriut... E drejta natyrore nuk i bën premisat e veta materiale, por i merr ashtu siç i gjen, për t'i zhvilluar sipas kriterit të saj të veçantë. E drejta natyrore, si instancë kritike, duhet, pra, të vendosë nëse janë apo jo në konflikt rolet e parapara me ligjin pozitiv dhe nëse sistemi që formon tërësinë e tyre e kundërshton apo jo parimin e barazisë së njerëzve si qenie të arsyeshme. Çdo përgjigje e kësaj pyetje do të jetë njëherësh e prerë dhe historike: Sapo të përpiqet të zbatohet e drejta natyrore, ajo zbatohet, medoemos, në një sistem pozitiv historik. Ajo që zbatohet

kështu në të drejtën pozitive dhe e transformon atë duke e menduar në tërësinë e saj, nuk është e drejtë pozitive” (ff. 36-38).

Bibliografia

Veprat e Monteskjësë

“Oeuvres complètes, éd. par Édouard Laboulaye, Paris, Garnier Frères, 7 vol., 1875-1879.

Ky botim përmban vetëm veprat e njohura tradicionalisht; ai nuk përmban as “la Correspondance”, as “les Voyages”, as “le Scipilège”, as “les Pensées”, as “les Mélanges”.

“Oeuvres complètes”, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, t. I, 1949, t. II, 1951).

Ky botim nuk përmban “la Correspondance”.

Ky është botimi i përdorur e i cituar.

“Oeuvres complètes”, botuar nën drejtimin e André Masson, Paris, Nagel, 3 vol., 1950-1955).

Ky botim përmban, përveç teksteve të mësipërme, “la Correspondance” dhe disa vepra të tjera të pabotuara.

“L’Esprit des lois”, texte établi et présenté par Jean Brethe de La Gressaye, Paris, Les Belles-Lettres, 4 tomes, 1950-1961.

Vepra të përgjithshme

Léon Brunschvicg, “Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale”, Paris, Alacan, 1927.

Ernst Cassirer, “La Philosophie des Lumières”, Paris, Fayard, 1966.

Jean-Jasques Chevallier, “Les Grandes”, Oeuvres politiques, Paris, A. Colin, 1949.

J. H. Laski, “The Rise of European Liberalism, An Essay in Interpretation”, Londres, Allen & Unëin, 1936.

Maxime Leroy, “Histoire des idées sociales en France, I. De Monmtesquieu à Robespierre”, Paris, Gallimard, 1946.

Kingsley Martin, "French libéral Thought in the Eighteenth Century", a study of political ideas from Bayle to Condorcet, Londres, Turnstile Press, 1954.

Friedrich Meinecke, "Die Entstehung des Historismus", Munich, Berlin, R. Oldenburg, 2 vol., 1936.

C. E. Vaughan, "Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau", edited by A. G. Little, Manchester University Press, 2 vol., 1939.

Vepra kushtuar Monteskjësë

L. Althusser, "Montesquieu, la politique et l'histoire", Paris, P. U. F., 1959.

H. Barkhausen, "Montesquieu, ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède, Paris, Hachette, 1907.

P. Barrière, "Un grand provincial: Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu", Bordeaux, Delmas, 1946.

E. Carcassonne, "Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle, Paris, Press Universitaires (s. d.), 1927.

A. Cotta, "Le développement économique dans la pensée de Montesquieu", "Revue d'histoire économique et sociale", 1957.

S. Cotta, "Montesquieu e la scienza della politica", Turin, Ramella, 1953.

C. P. Courtney, "Montesquieu and Burke", Turin, Basil & Blackëell, 1963.

J. Dedieu, "Montesquieu et la tradition politique anglaise en France", burimet angleze të "L'Esprit des lois", Paris, J. Gabalda, 1909.

J. Dedieu, "Montesquieu, l'homme et oeuvre", Paris, Boivin, 1943.

E. Durkheim, "Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie", note introductive de G. Davy, Paris, M. Rivière, 1953.

J. Ehrard, "Politique de Montesquieu", Paris, A. Colin, 1965.

Ch. Eisenmann, "L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs, in "Mélanges Carré de Malberg", Paris, 1933.

Étiemble, "Montesquieu", in *Histoire des Littératures*, III, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1958, p. 696-710.

E. Faguet, "La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire", Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1902.

F. T. H. Flechter, "Montesquieu and English Politics 1750-1800", London, E. Arnold, 1939.

B. Groethuysen, "Philosophie de la Révolution française, précédée de Montesquieu", Paris, Gallimard, 1956.

A. Shackleton, "Montesquieu, a Critical Biography", Londres, Oxford University Press, 1961.

A. Sorel, "Montesquieu", Paris, Hachette, 1887.

J. Starobinski, "Montesquieu par lui-même", Paris, Le Suil, 1957

Vepra kolektive kushtuar Monteskjësë

"Revue de Métaphysique et de Morale", numéro spécial d'octobre 1939 (vol. 46) consacré à Montesquieu à l'occasion du 250^e anniversaire de sa naissance. Textes de R. Hubert, G. Davy, G. Gurvitch.

"La Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu", Bicentenaire de "L'Esprit des lois", 1748-1948, sous la direction de Boris Mirkine-Guetzevitch et H. Puget, avec la collaboration de P. Barrière, P. Bastid, J. Brethe de La Gressaye, R. Cassin, Ch. Elisenmann..., Paris, Sirey, 1952.

"Congrès Montesquieu de Bordeaux, 1955". Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu, Bordeaux, Delmas, 1956.