

## Liberalizmi dhe rënia e filozofisë politike \*

Sheldon S. Wolin

*Abstrakt.* Në këtë punim trajtohet rënia e filozofisë politike si pasojë e zhvillimit të doktrinës liberale. Kjo doktrinë gradualisht e eliminoi apo e marginalizoi rolin e politikës si proces dhe të politikës si dimension, duke e zëvendësuar atë me konceptin e shoqërisë. Në ndryshim me qasjet e mëparshme filozofiko-politike, në doktrinën liberale shoqëria i paraprin politikës, e cila është produkt i shoqërisë dhe jo anasjelltas. Implikimet e këtij transformimi kanë ndikuar thellë zhvillimet e shoqërisë moderne dhe vazhdojnë të ndihen edhe sot tek neglizhenca apo përcmimi ndaj politikës. Punimi përqendrohet kryesisht në mendimin e Xhon Lok, si një nga themeluesit më influencues të doktrinës liberale, duke ofruar një analizë që bie ndesh me portretizimin e liberalizmit si një filozofi optimiste që bazohet tek glorifikimi i racionalitetit. Përkundrazi, në këtë punim argumentohet si liberalizmi lindi si një reagim skeptik dhe pesimist ndaj mundësive të kufizuara të racionalitetit njerëzor.

*...Të pasurit kanë ndjenja, nëse mund të shprehem kështu, në çdo pjesë të zotërimeve të tyre...*

- Ruso

*Fitohet shumë nëse arrijmë të shndërrojmë mjerimin historik në pakënaqësi të përbashkët.*

- Frojd

### I. Politikja dhe socialja

Nëse do të imagjinonim dy lexues inteligjentë të Hobsit, secili prej tyre larg në kohë prej tij, i pari përfaqësues i mesit të shekullit të pesëmbëdhjetë, tjetri i mesit të shekullit të nëntëmbëdhjetë, natyrisht do të prisnim që secili të bënte kritika thelbësisht të ndryshme për disa çështje, por mund të ishim më pak të përgatitur t'i shihnim të binin dakord mbi disa të tjera. Lexuesi ynë i shekullit të pesëmbëdhjetë do të tronditej nga trajtimi sarkastik që Hobsi i bën fesë dhe mënyra e pamëshirshme si ai e zhveshi filozofinë politike nga të gjitha gjurmët e mendimit dhe ndjenjës fetare. Njeriu i shekullit të nëntëmbëdhjetë, duke e vëzhguar Hobsin përmes këndvështrimit të Marksit dhe ekonomistëve klasikë, do të deklaronte se atij i mungon plotësisht të kuptuarit e ndikimit të faktorëve ekonomikë mbi politikën.<sup>1</sup> Të dy kritikantët do të çonin në përfundimin se Hobsi ka krijuar një teori "të pastër" politike duke hequr elementët fetarë, ndërkohë që ka mbetur i paprekur prej shkencës së ekonomisë.

---

\* Përktheu nga orgjinali Elda Papa, Universteti European i Tiranës (UET). Ky material është shkëputur nga: Wolin, Sheldon S., *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Expanded edition, Princeton University Press, 2004, f. 257-277.

Gjithsesi, kjo nuk jep rëndësinë e plotë të asaj çfarë Hobsi ka bërë dhe as nuk shteron kritikën e dy lexuesve tanë imagjinarë. Pavarësisht hendekut prej disa shekujsh dhe idiomave të ndryshme shprehëse, ata do të kishin rënë dakord se Hobsi nuk ka arritur të kapë ndërlidhjen mes faktorëve socialë dhe politikë, dhe për rrjedhojë postulati i tij për një rend të dallueshëm politik kishte një paraqitje po aq të panatyrshme sa cilido postulat tjetër i krijuar nga bashkëkohësit e tij me orientim teologjik. Nga njëra anë, përfaqësuesi i kohës së Tokëvilit, Komtit dhe Spenserit do të ngrinte akuza se Hobsi nuk ka marrë në konsideratë masën në të cilën praktikën politike formësohetin prej marrëdhënieve sociale, duke ngatërruar kështu strukturën me bazën. Me një tjetër gjuhë, folësi i një periudhe më të hershme do të rendiste një ankesë të ngjashme. Ai mund të thotë se Hobsi, po të kishte qenë i aftë të kontrollonte dëshirën e tij për të fituar pikë në debatin me Skolastikët, do të mund t'i kishte kushtuar disa mendime të vyera marrëdhënies së ndërsjellë mes qeverisjes dhe shoqërisë. Përdorimi i metaforës organike\*\* nga shkrimtarët mesjetarë ka qenë, përtej dukjes së saj absurde, tregues i një perceptimi të zhvilluar të ndërvarësive sociale dhe të marrëdhënies funksionale mes aktorëve politikë dhe ekonomikë. Një shkrimtar mesjetar nuk do ta kishte lejuar kurrë veten të bënte gabimin hobsian të trajtimit të institucionit të pronës si një tërësi të thjeshtë marrëdhëniesh juridike mes subjektit dhe sovranit, pa i kushtuar vëmendje ndikimit social të të drejtës së pronës.

Në pamje të parë, këto kritika duken të drejta, pasi Hobsi nuk pati ndonjë teori të vërtetë për shoqërinë, si shkrimtarët më të hershëm ose më të vonshëm. Por në vend që të vazhdojmë të shqyrtojmë këtë pikë ne mund të ndalemi të ngremë pyetjen që lind prej kritikave në fjalë: pse këto kritika duken si të drejta, ashtu edhe qarta? Një arsye është se jemi mësuar aq shumë t'i reduktojmë problemet politike në shkaqe ekonomike, ose tek ndikimi i strukturës klasore, i marrëdhënieve sociale ose te kushtëzimi kulturor, sa që distancohemi menjëherë nga një shkrimtar që nuk e bën diçka të tillë. Ajo që është interesante tek kjo arsye është lidhja e saj me pikëpamjen teorike që mbizotëron pjesën më të madhe të mendimit bashkëkohor në shkencat sociale. Argumenti mbi të cilin bazohet superioriteti i shkencave sociale ndaj filozofisë politike tradicionale qëndron në pothuaj të njëjtat supozime sikurse kritika ndaj Hobsit: që fenomenet politike shpjegohen më mirë si produkt i faktorëve socialë, për pasojë institucionet dhe konceptet politike kuptohen më mirë përmes një metode që shkon "përtej" tyre, tek proceset sociale që qëndrojnë "në themel", të cilat diktojnë formën e fenomeneve politike.

E thënë kështu, debati mes filozofisë politike dhe shkencës sociale me sa duket është metodologjik, pra ka të bëjë me një çështje, së cilës vetëm eksperiencën mund t'i japë përgjigje. Për fat të keq, shumë filozofë politikë, veçanërisht ata që këmbëngulin për një lidhje të ngushtë mes politikës dhe etikës, do ta kundërshtonin një parashtrim të tillë të problemit, për shkak se ai bën që filozofia politike t'i përkushtohet shqetësimit për metodën në dëm të çështjeve morale. Gjithsesi, mund të thuhet se si mbështetësit e shkencës sociale, ashtu edhe filozofi politik me orientim etik, mbrojnë një qasje që ka të njëjtën mangësi. Çështja nuk është vetëm metodologjike dhe madje jo kryesisht me karakter etik, por substanciale; që do të thotë, ajo ka të bëjë me statusin e politikës dhe të

---

\*\* Sipas metaforës organike shoqëria konceptohet si një organizëm i gjallë dhe funksiononte si e tillë. Kështu shtresa të ndryshme shoqërore përkonin dhe kryenin funksionet e organeve të ndryshme të një organizmi të gjallë, p.sh. monarku ishte koka, e kështu me radhë. Më vonë, sidomos pas zhvillimit të shkencës, janë përdorur metafora të tjera, si metafora mekanike sipas të cilës shoqëria dhe universi funksionojnë si një mekanizëm gjigand, p.sh. si një orë. (shën. i red.)

politikes. Kur shkenca sociale moderne pohon se fenomenet politike duhet të shpjegohen duke i shpërbërë në komponentët socialë, psikologjikë ose ekonomikë, ajo thotë se nuk ka fenomene të dallueshme politike e kështu asnjë bashkësi të veçantë problemesh politike. Në pamje të parë ky pohim duket si një thënie krejtësisht përshkruese, pa konotacione vlerësuese, ndaj e padëmshme. Në fakt nuk është aspak e tillë. Politika mund të shihet si një formë aktiviteti e prejardhur, që mund të kuptohet në bazë të faktorëve të tjerë më “thelbësorë”, në rast se besohet se politikja nuk ka rëndësi të veçantë, ndonjë funksion unik dhe nuk qëndron në një plan më të lartë se, le të themi, ai i ndonjë organizimi në shkallë të gjerë.

Kjo do të thotë se shkenca sociale moderne duket e besueshme dhe e dobishme për të njëjtën arsye që filozofia politike duket anakronike dhe sterile: secila është tregues i një gjendjeje ku ka humbur kuptimi i politikës. Ndërsa njëra lulëzon, tjetra përpëlitet në pasiguri lidhur me çfarë, nëse ka diçka që përbën fushën e saj të studimit. Këto zhvillime mund të duken disi të parëndësishme, që kanë të bëjnë ndoshta me ripozicionimin e një numri të vogël akademikësh të shpërngulur. Gjithsesi, nuk është aspak çudi që mungesa e një nocioni koherent mbi çka është vërtet politike tek filozofi të ketë të njëjtat rrënjë me paaftësinë e shoqërive perëndimore për t’i dhënë rëndësi aktivitetit politik, përveçse duke iu drejtuar një përzierjeje konfuze idesh të zbutura fetare, të spërkatura me pakëz virtyte tregu.

Këto konsiderata na ndihmojnë ta vendosim kontributin e Hobsit nën një dritë më të qartë. Pavarësisht mangësive, ai na tregon çfarë kemi humbur në të kuptuarin e politikës. Për Hobsin, politikja në një shoqëri përfshin tre elementë: autoritetin, detyra ekskluzive e të cilit ishte të mbikëqyrte gjithçka dhe të ushtronte kontroll udhëzues mbi lloje të tjera aktivitete; detyrimet që kishin ata që pranonin anëtarësinë; sistemin e rregullave të përbashkëta që qeverisnin sjelljen me rëndësi publike. Në mënyrë po kaq të qartë Hobsi shpalli detyrën kryesore të filozofisë politike: të identifikojë dhe përcaktojë çfarë ishte vërtetë politike. Në këtë pikëpamje, funksioni i teorisë ishte të ndihmonte në identifikimin e një lloji të veçantë të autoritetit dhe fushën e tij të veprimit. Të identifikosh dhe të përcaktosh do të thotë të veçosh disa funksione dhe aktivitete karakteristike, me qëllim përfshirjen e tyre nën një skemë klasifikuese. Çdo klasifikim përmban kufij, të cilët na lejojnë ta dallojmë subjektin nga subjekte të tjerë. Kështu, duke identifikuar çfarë ishte politike, Hobsi po përcaktonte njëkohësisht kufijtë e fushës së saj. Kjo nënkuptonte, për shembull, se veprimtaria politike kufizohej në llojet e të mirave që arrihen përmes mjeteve politike; të tjera të mira mund të ekzistojnë dhe mund të jenë edhe më cilësore, megjithatë, nëse nuk mund të sigurohen përmes metodave politike, ose nëse kur sigurohen rezultojnë shumë të kushtueshme apo shumë të papërfillshme, ato shtrihen jashtë fushës politike. Në mënyrë të ngjashme, ndërsa detyrat politike ishin çështje me rëndësi të madhe për filozofinë politike dhe autoritetin politik, ato në asnjë mënyrë nuk shteronin tërësinë e marrëdhënieve njerëzore dhe as nuk vlerësoheshin si funksioni më i lartë i njeriut. Kështu, shumë fusha të rëndësishme të aktivitetit njerëzor ishin pa ndonjë rëndësi të drejtpërdrejtë politike; ato u bënë subjekt i vëmendjes politike kur pasojat e tyre kërcënuan të çrregullonin marrëdhëniet e vendosura që formonin shoqërinë.

Por mënyra rigoroze si Hobsi parashtrroi karakterin e politikës fshihte një premisë të brishtë, mbi të cilën ngrihej gjithë arsyetimi. Në një masë të madhe identiteti i politikës ishte produkt i besimeve, thuajse një besim. Ai ekzistonte si rezultat i një procesi të vetëprovimit të vërtetësisë; pra, për shkak se njerëzit besonin se ai ekzistonte dhe për

rrjedhje rregullonte veprimet e tyre. Kjo është ajo çfarë Hobsi nënkuptonte me karakterin “artificial” të rendit politik dhe pse ai këmbëngulte se në çdo sistem politik, pavarësisht nga lloji, njerëzit qeverisnin me të vërtetë. Ashtu sikurse tha Hjumi më vonë, “...qeverisja bazohet vetëm në opinion.”<sup>2</sup>

Duke tërhequr vëmendjen tek elementi i besimit si pjesë e kompleksit të gjërave politike nuk është se po argumentojmë një pikëpamje naive Berkeliane se politikja është një krijesë e pastër e besimit që nuk ka më shumë realitet nga sa vendosim t’i japim. E pranojmë ose jo, fakte si pushteti politik ekzistojnë; e marrim ose jo në konsideratë një nocion të anëtarësisë politike, askush nga ne nuk mund t’i shpëtojë lehtësisht marrëdhënieve të caktuara me autoritetet publike, aq më pak mund të shmangim barrën dhe sakrificat që mbartim duke jetuar në një shoqëri të organizuar politikisht. Gjithsesi, mbetet e vërtetë se sado të papërpunuara ose të sofistikuara të jenë nocionet tona për këto çështje, besimet tona ushtrojnë një ndikim të ndjeshëm në mënyrën se si i perceptojmë ngjarjet politike dhe si reagojmë në mjediset politike, dhe nga ana tjetër, këto detyrimisht ndikojnë rrjedhën e ngjarjeve. Për shkak të lidhjes që ekziston midis mendimeve (ose qëndrimeve) dhe ngjarjeve, një ndryshim i dukshëm i perspektivës mbi politikën dhe politiken do të ndikonte praktikën e shoqëruara me një traditë të caktuar. Të kuptuarit e drejtimit të këtyre ndryshimeve mund të kontribuonte paksa në të kuptuarit e dilemave të parashtruara. Pak njerëz do të kundërshtonin pohimin se sot shoqëritë perëndimore shfaqin një nivel të ulët ndërgjegjeje politike mbizotëruese tek anëtarët e tyre, edhe më pak do të vazhdonin të vinin në dyshim se gjërat politike shihen kryesisht me sy të keq nga anëtarët e këtyre shoqërive. Konkretisht, pasojat e statusit në rënie të politikës mund të gjenden në të kuptuarit e shfrenuar se luajaliteti politik është bërë problem; se një gjeneratë ushtarësh, shkencëtarësh dhe zyrtarësh publikë është rritur pa bazat e edukimit qytetar; dhe se shumë lehtësisht do të mund të gjendeshim në pozitat e kryerjes së po atyre veprimeve të jo luajale, në rast se do të ndodheshim në një situatë të ngjashme.

Këto zhvillime kanë ndodhur në më shumë se një shekull e gjysmë. Rrymat kryesore në mendimin politik, pavarësisht variacioneve kombëtare ose ideologjike, kanë pasur të njëjtin synim: erozionin e asaj që është qartësisht politike. Ajo që ngrihet mbi bazat e paqëndrueshme të besimit mund të shkatërrohet pikërisht nga vetë besimi. Përmbysja e besimit mund të realizohet me më efektivitet kur një nocion i pranuar sfidohet nga një ide e përbashkët për një shumëllojshmëri të gjerë këndvështrimesh. Koncepti kryesor që u vendos kundër politikës ishte “shoqëria”. Ky ishte një nocion themelor i përbashkët për ideologji aq kontradiktore sa liberalizmi dhe konservatorizmi, socializmi dhe reaksionarët, anarkizmi dhe manaxherializmi. Sot ai shërben si fokusi i shkencave sociale, veçanërisht në sociologji dhe antropologji dhe kjo ndoshta justifikon përcaktimin e shkencës sociale si pasardhëse të një debati të mëparshëm ku “shoqëria” zuri vendin e politikës.

Rizbulimi i shoqërisë, e cila shumë shpejt u bë shqetësimi kryesor i mendimit post-hobsian, ndodhi në dy rrugë disi të ndryshme. Njëra u ndoq nga një grup i përzier çuditshëm, ku bënë pjesë Monteskje, Burke, De Maistre, Komte dhe Tokëvili. Pavarësisht disa mosmarrëveshjeve të mprehta, ata ndanin të njëjtën pikëpamje se autoriteti i institucioneve politike bazohet tek një shumësi autoritetesh sociale dhe ushqehet nga një varietet luajalitetesh private. Këta elementë siguronin kohezionin e domosdoshëm që mbante shoqërinë së bashku; nëse ata do të dobësoheshin, sikurse ndodhi nga fundi i *ancien régime*, rendi politik do të shembej për shkak të peshës së vet.

Kështu, fokusi i kërkimeve duhet të drejtohej tek sistemi i shkallëzimit social; tek kompleksi i “paragjykimeve” joracionale, i cili i shtyn te njerëzit drejt bindjes dhe nënshtrimit; tek lidhjet e thurura nga komuniteti lokal, famullia dhe çifligu në një rrjetë shoqërizimi më të fortë nga sa mund të imagjinojë një mendim i vetëdijshëm.

Rruga e dytë drejt shoqërisë, ajo që do të diskutohet në këtë kapitull, u ndoq nga Loku, ekonomistët klasikë, liberalët francezë dhe utilitarianët anglezë. Ne do të përpiqemi të tregojmë se si koncepti i shoqërisë u shfaq në shkrimet e Lokut; se si gradualisht shoqëria filloi të konceptohet njëkohësisht si një entitet i dallueshëm nga rregullimet politike dhe si një simbol për të gjithë orvatjet njerëzore mbarëbotërore; dhe se si këto zhvillime lanë pak vend dhe më pak prestigj për politiken. Politikja filloi të identifikohet me një grup të ngushtë institucionesh, të etiketuar “qeveri”, simbol i ashpër i detyrimit të domosdoshëm për të mbajtur transaksione të rregullta sociale. Zgjidhja qëndron, sikurse thotë Bastiati, mes “*société libre, gouvernement simple*” dhe “*société contrainte, gouvernement compliqué.*”<sup>3</sup>

Ekonomistët klasikë të shekullit të tetëmbëdhjetë i ndërthurën këto tema brenda një sistemi elegant dhe bindës. Nuk ka karikaturë më flagrante të këtyre shkrimtarëve sesa ajo që thotë se analizat e tyre bazoheshin në pak propozime të thjeshta rreth “njeriut ekonomik” dhe se, si metafizikantë të zotë, ata gjithmonë arritën të “ruanin imazhin” duke u mbështetur në veprimtarinë e një “dore të padukshme,” përzemërsisht konspirative. Në të vërtetë shkrimet e tyre shfaqnin interes të qëndrueshëm për mënyrat si sjellja e rregulluar ekonomike vendoste rendin në marrëdhëniet njerëzore, duke i lidhur ato në kohë dhe hapësirë dhe duke i integruar në një model ritmik pa u mbështetur tek detyrimi.

Ishte kjo cilësi e fundit, mungesa relative e presionit në transaksionet ekonomike, ajo që ngjyrosi modelin e shoqërisë së ekonomistëve me tone antipolitike dhe përfundimisht e bëri atë një alternativë ndaj konceptimit të vjetër të një sistemi të drejtuar politikisht. Kjo është e ilustruar mjaft mirë nga një prej nocioneve të tyre të preferuara, ndarja e punës. Ky princip, shpjegon Adam Smithi, buroi nga prirja natyrore e njeriut “për të dhënë e për të marrë, për të bërë pazar e për të këmbyer një send me një tjetër”. Përmes shtysave dhe jo detyrimit, pa i bërë thirrje ndonjë autoriteti të përgjithshëm mbikëqyrës, ndarja e punës i bashkoi njerëzit në ndërvarësi, duke inkurajuar secilin të zhvillojë talentet e veta në mënyrën më të dobishme për shoqërinë. Ky princip veprroi për të përvijuar topografinë sociale, duke gdhendur një seri rolesh funksionalisht të diferencuara, duke i përshtatur aktivitetet ndaj njëri-tjetrit dhe duke krijuar rutina përpjekjesh të përbashkëta. Përmes këtij nocioni dhe nocioneve të ngjashme, ekonomistët punuan për përpunimin e një teorie të një sistemi social; që do të thotë një seri funksionesh të integruara, efekti kumulativ i të cilave përngjasonte me alkiminë: duke organizuar aktivitetin njerëzor, pushteti i vogël i individëve bashkohej në një pushtet social të madh dhe të disiplinuar. “Mekanizmi social është shumë krijues dhe shumë i pushtetshëm... Çdo njeri... merr më shumë kënaqësi në një ditë nga sa ai vetë do të mund të prodhonte për një kohë shumë të gjatë”.<sup>4</sup>

Pinjollit i këtij lloji teorizimi ishte një model jopolitik i shoqërisë, i cili duke qenë një sistem i mbyllur forcash bashkëvepruese, dukej i aftë për të mbështetur ekzistencën e tij pa ndihmën e një agjencie politike “të jashtme.” Siç thotë Adam Smithi, nuk nevojitej ndonjë lëvizës politik fillestar, pasi çdo individ “ka një princip lëvizjeje të tijin”. Pasojat e plota të sistemit social për statusin e politikës u shprehën nga bashkëkohësi i Smithit, David Hjumi: ndërkohë që qeveria është e nevojshme, madje e domosdoshme, “nuk është

e domosdoshme në çdo rrethanë; as nuk është e pamundur që njerëzit të ruajnë shoqërinë për ca kohë, pa qenë nevoja të përdorin një shpikje të tillë”.<sup>5</sup>

Rënia e kategorive politike dhe epërsia e atyre sociale janë shenjat dalluese të situatës sonë bashkëkohore, ku filozofia politike është eklipsuar nga forma të tjera të njohjes. Në kohët e sotme normalisht ne i drejtohem sociologut ose ekonomistit për të marrë receta për sëmundjet e shoqërisë. Ne marrim të mirëqenë se ata, më mirë sesa teoricieni politik, zotërojnë llojin e duhur të dijes. Komti mund të jetë nxituar duke e kurorëzuar sociologjinë mbretëreshë të shkencave – në atë periudhë ajo shumë mirë mund të kishte qenë mbretëreshë për sa kohë që vështirë të ishte një subjekt – por sot titulli është më pak i diskutueshëm. Sot ne kemi pranuar si një supozim funksional pohimin e sociologjisë të shekullit të nëntëmbëdhjetë se njohja e rendit social “zor se mund të mos ndikojë gjykimet tona për atë se çfarë është progresive dhe çfarë regresive – çfarë është e dëshirueshme, çfarë është e praktikueshme, çfarë është utopike”.<sup>6</sup> Kur i ndjeri Karl Mannheim emëroi sociologun në rolin e elitës së re intelektuale, ne mund të jemi ndjerë të shqetësuar, por jo të befasuar. Ose kur një antropolog i shquar shpalli se kishte ardhur koha që antropologu të luante një rol vendimtar në politikat publike, pasi krahasuar me shkencëtarin politik dhe social, ai të paktën do të mund të bënte gabime më të mira,<sup>7</sup> ne mund të çuditemi nga forma naive e argumentit, por e marrim seriozisht substancën e tij.

Kjo situatë, ku teoria politike është shndërruar në një aktivitet të paqëllimtë, roli tradicional i së cilës është përvetësuar nga disiplina të ngjashme, nuk duhet të shpjegohet duke drejtuar gishtin akuzues tek shkeljet e disiplinave të tjera, as në bazë të ndonjë çrregullimi brenda vetë teorisë politike, si për shembull paaftësisë së saj për të pasur një metodologji të përcaktuar. Ne do të mund ta shpjegojmë më mirë problemin, nëse do të pranohet se ky varfërim i përket edhe sipërmarrjes më të gjerë, pjesë e së cilës teoria politike është, pra filozofisë. Edhe filozofët kanë pësuar humbje pasi forma të tjera të njohjes, me njëfarë sovraniteti të banorit të paligjshëm, kanë sfiduar dhe bllokuar fushën e tyre të veprimit. Kjo ngre pyetjen provokative, nëse ekziston ndonjë ndërlidhje mes gjendjes së filozofisë dhe teorisë politike nga njëra anë, dhe karakterit të traditës liberale, nga ana tjetër. Çelësi i gjetjes së përgjigjes qëndron tek figura esenciale e Xhon Lokut, pasi për sa kohë që filozofia moderne është e orientuar drejt empiricizmit dhe analizës së gjuhës, Loku është padyshim një nga themeluesit e saj. Dhe në masën që liberalizmi modern mund të thuhet se është frymëzuar nga ndonjë autor i vetëm, Loku është padyshim kandidati kryesor. Ne do të fillojmë shkurtimisht me këtë sugjerim dhe do të përpiqemi të tregojmë lidhjen mes filozofisë dhe liberalizmit së Lokut dhe ndikimin e tyre mbi statusin dhe teorinë politike si disiplinë.

Duke analizuar çfarë vetë liberalët e hershëm kanë shkruar, u detyrova të braktis një sërë paragjykimesh të formësuara nga analizat e bëra më vonë në lidhje me fillimet e liberalizmit. Në fund, arrita në përfundimin se koha kur jetojmë, për një sërë arsyesh, ka humbur lidhjet me shpirtin dhe pikëpamjen origjinale të liberalizmit dhe ndaj është e gatshme të pranojë për të vërtetë karikaturën vulgare të liberalizmit, të ofruar nga marksistët, konservatorët romantikë, “realistët” dhe teologët neoortodoksë.<sup>8</sup> Liberalizmi është karakterizuar vazhdimisht si “optimist”, gjë që arrin deri në naivitet; arrogant përse i takon bindjes së tij se arsyeja njerëzore duhet të jetë autoriteti i vetëm për njohjen dhe veprimin; i magjepsur nga një vizion i historisë si një shkallë lëvizëse që ngjitet pafundësisht lart drejt një progresi më të madh; dhe blasfemues duke e pajisur mendjen

dhe vullnetin njerëzor me një pushtet të ngjashëm me atë të Zotit, për t'i ridhënë formë njeriut dhe shoqërisë në tërësi.

Në shumicën e rasteve këto kritika gjejnë pak ose aspak mbështetje në shkrimet e liberalëve. Ato duken bindëse vetëm sepse kritikët kanë bashkuar dy tradita të ndryshme të mendimit politik: radikalizmin demokratik dhe liberalizmin.<sup>9</sup> Edhe pse e para u frymëzua nga Loku, pikëpamja e saj në masë të madhe, u formësua nga racionalizmi i shekullit tetëmbëdhjetë dhe eksperiencia e Revolucionit Francez. Nga ana tjetër, liberalizmi i ka rrënjët e tij në periudhën përpara Iluminizmit Francez. Edhe ai u mbështet shumë tek principet politike të Lokut, por më të rëndësishme për zhvillimin e tij janë fazat e mëvonshme, ku u filtrua përmes ekonomisë klasike dhe u ekspozua ndaj filozofive të David Hjumit dhe Adam Smithit, dy mendimtarë që shquheshin për një respekt të thellë ndaj kufijve të arsyes dhe rëndësinë e faktorëve irracionalë tek njeriu dhe shoqëria. Një nga detyrat tona në faqet në vijim është të shkëputim këtë traditë të dytë nga e para dhe të tregojmë se liberalizmi ishte një filozofi zyrtësisht e kthjellët, e lindur në frikë, e ushqyer nga pakënaqësia dhe e prirur për të besuar se kushtet njerëzore ishin dhe kishte të ngjarë të mbeteshin, kushte të dhimbjes dhe ankthit.

## II. Liberalizmi dhe kthjelltësitë e filozofisë

Më parë pamë se periudhat e krizave priren të zgjojnë tek filozofia politike një impuls drejt kontrollit, një besim se mendja mund të na sigurojë formulën për të kontrolluar dinamikën e ndryshimit dhe se i udhëhequr nga kjo dije, pushteti politik mund të transformojë shoqërinë në një komunitet të ngjyrosur nga e vërteta. Por kriza mund të prodhojë edhe druajtje dhe është ky reagimi që ngjyrosi të gjithë zhvillimin e liberalizmit anglez, shumë kohë më parë se Revolucioni Francez. Ne jemi mësuar aq shumë ta pikturojmë liberalizmin si një kredo luftarake, të përgatitur për të sulmuar muret mbrojtëse të privilegjit, sa e kemi të vështirë të pranojmë hipotezën se liberalizmi lokian ishte po aq një mbrojtje kundrejt demokracisë radikale sa edhe një sulm ndaj tradicionalizmit. Në Francë, ashtu edhe në Shtetet e Bashkuara, liberalizmi u shfaq si një kundërveprim post-revolucionar. Mburra e Volterit "*Je suis grand démolisseur*",<sup>10</sup> ishte e huaj për temperamentin e francezëve të shekullit të nëntëmbëdhjetë, ashtu sikurse edhe teoria e Rusosë për sovranitetin popullor. Në vitet e para të republikës amerikane shkrimtarët liberalë kërkuan një objekt zëvendësues të impulseve patriotike dhe politike të nxitura nga idetë dhe ngjarjet e luftës revolucionare. Kushtetuta i shërbeu qëllimit të tyre dhe ata arritën ta mbështillnin me një legjendë dhe simbolikë të pasur e kështu, në fund, "miti" i vitit 1789 triumfoi mbi atë të 1776-ës.<sup>11</sup>

Në kujtesën e gjeneratës së Lokut, periudha e Komonuelthit dhe Protektoratit filloi të simbolizonte triumfin e përkohshëm të radikalizmit fetar, social dhe politik. Simbolet tradicionale të autoritetit, si për shembull monarkia, Kisha zyrtare dhe Dhoma e Lordëve, ishin hequr. Përpjekje të njëpasnjëshme ishin bërë për të transformuar Dhomën e Komonëve dhe një eksperiment afatshkurtër, edhe pse i kotë, ishte bërë për të qeverisur Anglinë me një kushtetutë të shkruar. Këto reforma të gjera kishin bërë realitet ndjesinë e mundësive, e cila kishte prekur teoritë politike të kohës. Publiku lexues ishte bombarduar me receta për rinovimin tërësor të shoqërisë, duke filluar nga utopia komuniste e Uinstenleit deri tek plan-projekti i Harringtonit për republikanizmin.

Ishte kjo periudhë e krizës së vashdueshme dhe imagjinatës së shfrenuar politike ajo që i dha sfondin biografisë së Lokut.<sup>12</sup> Babai i tij kishte luftuar në ushtrinë parlamentare dhe arsimimi i tij në Oksford erdhi në një kohë kur dyshimet puritane për zanafillën e kauzave të humbura ishin të larta. Në rini ai kishte përjetuar përpjekjen për ta shndërruar Anglinë në një komunitet të shenjtë. Së bashku me të tjerë ai kishte mirëpritur rivendosjen e monarkisë në 1660-ën, por gjatë muajve të ethshëm që i paraprinë ardhjes së Xhejmsit II, Lokut iu hoq posti i tij në universitet dhe u ndie i detyruar të largohej nga vendi; së bashku me emigrantë të tjerë politikë, ai u kthye me Uilliamin II në atmosferën e nderë të marrëveshjes revolucionare. Gjatë jetës së tij ai e ka parë Anglinë të përçarë nga divergjencat fetare, të turbulluar nga ndryshimet ekonomike dhe si mik i ngushtë i Shaftesbërit, ai ka qenë pranë qendrës së asaj çka u bë fillesa e politikës partiake angleze.

Loku i përmbloodhi reagimet e tij ndaj “vorbullës marramendëse të zhvillimeve” në fjalë që çuditërisht të kujtonin *Letrën e Shtatë* të Platonit: “Akoma nuk e kisha perceptuar veten time në botë, kur u zgjova në një stuhi, e cila ka zgjatur thuajse deri tani”.<sup>13</sup> Gjithsesi, paralelja me Platonin mbaron po aq papritur sa edhe fillon, pasi askund në shkrimet e Lokut nuk ka pasur qoftë edhe një gjurmë të lehtë të atij impulsi arkitektonik, i cili ndihet në puhizën e parë të shansit dhe kërkon shpalosje krijuese në bërje planesh për rregullimin e një bote të çrregullt. Përmes studimeve të tij dhe miqësive me shumë nga intelektualët e shquar dhe liderët shkencorë të kohës, Loku ishte mjaft i informuar për vërshimet grishëse në shkencë dhe filozofi. Gjithsesi imagjinata e tij nuk u trazua asnjëherë nga mendimi për t’ia bashkuar dijen e shkencës, në rritje me shpejtësi, disiplinës së filozofisë, dhe për t’i bërë të dyja të ndikojnë shanset e ofruara në një shoqëri politike të shqetësuar dhe të çorientuar.

Që në fillim të *Esesë rreth të kuptuarit njerëzor* ai parashtrori mundësitë e shkencës dhe filozofisë. Nga njëra anë shkencëtari, përfaqësuar nga “mjeshtër” si Boili dhe “i pakrahasueshmi Z. Njuton”; nga ana tjetër, filozofi, ambicia modeste e të cilit ishte të “punësohej si një punëtor krahu për të pastruar paksa terrenin dhe për të hequr mbeturinat që ndodhen në rrugën drejt dijes...”.<sup>14</sup> Kjo ishte një vërejtje e çuditshme në një shekull ku filozofët politikë po u premtonin njerëzve një komunitet të pavdekshëm, të mbrojtur nga një shkencë politike e pagabueshme; ku Spinoza kishte deklaruar se “natyra e arsyes është të perceptojë gjërat në një formë të caktuar përjetësie”; dhe ku shkencëtarët po i jepnin universit një thellësi dhe rend të ri. Megjithatë, tema kryesore që përshkon *Esenë* ishin kufizimet e filozofisë. Libri, shpjegon ai, e kishte zanafillën tek një grup diskutuesish që i kishte vendosur vetes detyrën për të analizuar “me cilat objekte të të kuptuarit tonë ishte ose jo i përshtatshëm të merrej”. Dhe ndërsa *Eseja* mori formë, ajo u bë një kërkim jo për mundësitë më të avancuara të mendjes së njeriut, por për kufijtë e “botës së vogël të të kuptuarit të tij.”<sup>15</sup>

Njeriu, sipas përshkrimit të famshëm të Lokut, vjen në botë me një mendje “të zbrazët nga të gjitha tiparet, pa asnjë ide”. Përmes të ndjerit dhe refleksionit idetë fillojnë të shkarravitën në “fletën e bardhë” të mendjes, duke krijuar një botë të kufizuar, nga e cila nuk kishte shpëtim, të paktën jo përmes mjeteve natyrore. Njeriu nuk kishte zgjidhje tjetër veçse të punonte me materialet që i jepeshin nga shqisat.<sup>16</sup> Ai mund t’i sajojë ato me zgjuarsin në kombinime të reja, t’i vëzhgojë përmes këtij apo atij këndi dhe të analizojë me durim proceset e brendshme të mendjes, por ai nuk do të mund të dilte kurrë nga një botë e kufizuar nga “tingujt, shijet, aromat, cilësitë e dukshme dhe të prekshme”:

Por inteligjenca më e lartë, ose dija më e gjerë, me çfarëdo shpejtësie apo variacioni të mendimit, nuk mund të *shpikë* ose *formojë* në mendje një ide të re, të thjeshtë që nuk është marrë përmes mënyrave të përmendura më parë... Zotërimi i njeriut në këtë botë të vogël të të kuptuarit të tij, të jetë pothuajse si në botën e madhe të gjërave të dukshme; ku pushteti i tij sido që të përdoret nga talenti dhe aftësia, nuk shkon më tej se të bashkojë dhe ndajë materialet që i janë vënë në dispozicion; por nuk mund të bëjë asgjë për të krijuar grimcën elementare më të vogël të një lënde të re apo të shkatërrojë një atom të asaj që ekziston...<sup>17</sup>

Dhe pothuaj dyqind vjet më vonë, thuajse i njëjti pozicion u ripohua nga liberali kryesor i kohës, Xhon Stjuart Mill:

Në këto dhe të gjitha operacionet e tjera artificiale [p.sh., zbatimi i talentit njerëzor tek natyra] detyra e njeriut është... shumë e kufizuar; ajo ka të bëjë me lëvizjen e sendeve në vende të caktuara. Ne i lëvizim sendet dhe duke vepruar kështu vendosim në kontakt gjëra që ishin të ndara, ose ndajmë të tjera që ishin bashkë: dhe përmes këtij ndryshimi të thjeshtë të vendit forcat natyrore që më parë nuk ishin aktive, zgjohen dhe prodhojnë pasojat e dëshiruara. Edhe vullneti që harton, inteligjenca që shpik dhe forca muskulore që kryen këto veprime janë në vetvete fuqi të natyrës.<sup>18</sup>

Spektori i kufizuar që iu caktua filozofisë nga liberalët ishte thjesht zbatim i veçantë i një vlerësimi të përgjithshëm për kushtet njerëzore, të cilat ishin përshkruar fillimisht nga Loku dhe më pas ishin pranuar në gjirin e liberalizmit të mëvonshëm. Aty ku Platoni kishte përcaktuar si synim të aspiratave njerëzore “shkrirjen më të plotë të mundshme me zotin” dhe Aristoteli u kishte bërë thirrje njerëzve “të shtyjnë vdekshmërinë sa më larg të munden”,<sup>19</sup> Loku e kishte mbyllur njeriun në një gjendje të mesme, të paaftë për dije përfundimtare ose perfeksion, “një gjendje mediokriteti, e cila nuk është e aftë për ekstreme...”. Filozofia që i përshtatej më shumë mundësive të kufizuara të njeriut ishte ajo që përqendrohej në “muzgun e probabilitetit”, midis “dëshpërimit skeptik” dhe pandehjes kryelartë.<sup>20</sup> Ky temperament i nënshtruar dhe i kthjellët pati një ndikim vendimtar në mënyrën si Loku dhe pasuesit e tij i panë problemet e teorisë dhe praktikës politike.

Duke marrë para së gjithash problemin e veprimtarisë politike, shkallën e mundësive dhe llojin e dijes që nënkupton, mund të themi se pavarësisht se nuk ka ndonjë lidhje të domosdoshme logjike mes një teorie të dijes dhe një teorie të veprimtarisë politike, dhe se një shkrimtar mund të besojë në mundësinë për të arritur tek të vërtetat absolutisht të vlefshme dhe sërish të këshillojë një linjë shumë të kujdesshme veprimi, gjithsesi vihet re të ketë nyje të forta psikologjike që lidhin mendimin me veprimin. Njerëzit ndihen më të sigurt kur u garantohet se veprimtaria e tyre bazohet në një siguri intelektuale; ata ka më shumë gjasa të angazhohen në plane të mëdha kur besojnë se zotërojnë të vërtetën përreth. Në këtë kuptim mund të themi se rrënjët e divergjencës mes traditës liberale dhe asaj demokratike radikale qëndrojnë në besimin e tyre të ndryshëm në aftësinë e mendjes njerëzore për të kuptuar realitetin dhe për të shndërruar përfundimet në veprime praktike.

Tradita e parë u simbolizua në vërejtjen e Lokut se “mendjet tona nuk janë aq të gjera sa e vërteta, as të përshtatura ndaj shtrirjes së plotë të sendeve”, e dyta nga përkufizimi i Holbakut për të vërtetën si “pajtim i ideve tona me natyrën e sendeve”.<sup>21</sup>

Pohimi i sigurt i Holbakut simbolizon temperamentin filozofik që qëndronte pas skemave madhështore të rikonstruksionit social, të projektuara gjatë Revolucionit Francez,<sup>22</sup> ndërsa paralajmërimi i Lokut kundër ngatërimit të të vërtetave të kapshme nga njeriu me tërësinë e të vërtetave të mundshme u pranua në gjirin e mendimit liberal anglez. Aty ai funksionoi për të shkatërruar besimin në mundësinë e filozofisë politike për të siguruar dijen për përparim me hapa të mëdhenj. Kjo nuk ndodhi si pasojë e ndonjë mohimi të qartë të mundësive për dije të vërtetë politike, as si pasojë e ndonjë skepticizmi për efektivitetin e veprimtarisë politike. Përkundrazi, ndryshimi i pikëpamjes që çoi në uljen e statusit dhe prestigjit të teorisë dhe praktikës politike ishte gradual dhe i tërthortë. Në këto drejtime dhe të tjera, ai krijon një paralele të jashtëzakonshme me atë çfarë ndodhi me Kalvinizmin gjatë pothuaj të njëjtës periudhë. Veberi dhe Tonei (Tawney) kanë treguar se në shekujt shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë grupet kalviniste pësuan një ndryshim domethënës në pikëpamje dhe sjellje, deri në një rivlerësim të normave dhe riorientim të aktivitetit. Në vend të shqetësimit lidhur me shpëtimin veprimi u drejtua tek ecja përpara në botë. Forca shtytëse, e cila fillimisht ishte renditur në shërbim të synimeve fetare, tashmë u vu në shërbim të çështjeve ekonomike dhe sociale. E njëjta dëshirë e pashuar aktiviste ishte, siç do të shohim, një tipar i heshtur i imazhit liberal të Lokut për njeriun. Nëse sjellim ndërmend se Loku dhe shumë nga pasuesit e tij më të rëndësishëm nuk ishin as konformistë dhe as rebelë kundër anglikanizmit – dhe na mjafton të përmendim Adam Smithin, Benthamin dhe Millsin – do të thotë se ndryshimi i ndodhur tek protestantizmi, i analizuar nga Veberi, përfaqësonte diçka më shumë se një paralele ndaj zhvillimeve të caktuara në liberalizëm: ai rrit mundësinë që liberalizmi të ketë shfaqur disa nga të njëjtat modele të zhvillimit si protestantizmi.

Kështu, Loku ka argumentuar se filozofia – dhe me këtë ai pa dyshim nënkuptonte një “filozofi” të drejtuar dhe informuar nga vlerat kristiane – duhet të lërë mënjanë shqetësimin për gjendjen e brendshme të njeriut dhe fatin përfundimtar dhe në vend të kësaj t’i drejtohet analizimit të llojit të dijes që do të ndihmonte njerëzit të shfrytëzonin botën natyrore.

Ne nuk kemi lindur në parajsë por në botë, ku qenia jonë duhet të mbahet me mish, pije dhe veshmbathje dhe gjëra të tjera të domosdoshme që nuk kanë lindur me ne, por duhet të merren dhe të mbahen me planifikim, kujdes dhe punë, e kështu nuk mund të jepemi vetëm pas përkushtimit, plot me lutje dhe aleluja, dhe pafundësisht në vizionin e gjërave më lart...<sup>23</sup>

I njëjti arsyetim u bë më vonë në mënyrë më lakonike nga Adam Smithi, kur ai vërejti se “soditja sublime” e zgjuarsisë së Zotit nuk duhet të jetë “çështja dhe detyra më e madhe e jetës sonë”.<sup>24</sup> Sipas direktivës lokiane, filozofia duhet të promovojë “avantazhet dhe komoditetet e jetës njerëzore”; ajo duhet të shqetësohet për botën e përditshme dhe të kënaqë ambiciet e saj me përmirësimet modeste të realizueshme aty. Rritja e pasurisë dhe komoditeteve siguroi “një fushë të gjerë të dijes; të përshtatshme për t’u përdorur nga njeriu dhe për përparimin e tij në botë... Pse duhet të qahemi se na mungon njohuria për caqe të largëta të universit kur pjesa që na takon shtrihet vetëm në copën e vogël të tokës ku ne dhe të gjitha shqetësimet tona mbyllen?”<sup>25</sup> Praktikiteti dhe veprimi – këto u bënë parrullat e filozofisë në një masë aq të madhe sa në fund filozofia filloi të dyshonte për rëndësinë serioze të sipërmarrjes së saj: “spekulimet më sublime të filozofit soditës nuk mund të kompensojnë neglizhimin e detyrës më të vogël aktive.”<sup>26</sup>

Pasoja e kthimit të filozofisë së jashtmi ishte pranimi i shoqërisë ekzistuese si një e dhënë, e ndjeshme ndaj modifikimeve të vogla, por gjithmonë brenda kontekstit të dhënë nga *status quo*-ja. Kjo, nga ana tjetër, nënkuptonte një formë të dijes politike, ku saktësia dhe siguria nuk ishin as të domosdoshme e as të dëshirueshme. Për rrjedhojë, për shkrimtarët liberalë ekzistonte një dallim i qartë mes të vërtetave të veçanta, rezultat i manipulimit të abstraksioneve njerëzore, si në matematikë, dhe një probabilitetit potencial në ato çështje ku njeriu i mungonte një dorë e lirë. Si rezultat, çka është shumë e rëndësishme, liberalët e identifikuan hapësirën e dijes politike me të dytën, radikalët me të parën. Dija politike, sipas Lokut, është e ngjashme me maturinë në të qenit e paprovueshme. Ajo varet nga “interesa, gjendje shpirtërore dhe kapacitete të ndryshme dhe të panjohura të njerëzve dhe jo nga ndonjë ide e pranuar e sendeve”. Prandaj njerëzit duhet të mbështeten “në historinë e fakteve dhe gjykimin e shëndoshë për kërkimin e shkaqeve të mundshme dhe gjetjen e një analogjie mes veprimeve dhe pasojave të tyre”.<sup>27</sup> Një këndvështrim i njëjtë u rishfaq në shkrimet e Adam Smithit. Në veprën *Teoria e Ndjenjave Morale* ai dalloi një kontrast të thellë mes “njeriut të gjallë publik” dhe “njeriut të sistemit.” I pari “do të respektojë pushtetin dhe privilegjet e pranuar, edhe të individëve e aq më tepër të atyre rendeve dhe shoqërive të mëdha që përbëjnë shtetin”. Gjithsesi, njeriu i sistemit kombinon arrogancën me një vizion estetik dhe hedh poshtë çdo devijim nga ose kundërshtim ndaj realizimit të plotë të “planit ideal” të tij:

Duket sikur ai imagjiron se mund të sistemojë anëtarët e ndryshëm të një shoqërie të madhe me të njëjtën lehtësi që dora sistemon gurët e ndryshëm në një fushë shahu; ai nuk mendon se gurët në fushën e shahut kanë parim tjetër lëvizjeje, përveç atij që dora u imponon; porse në fushën e madhe të shahut të shoqërisë njerëzore secili nga gurët ka një parim lëvizjeje të tijin, përgjithësisht të ndryshëm nga ai që ligjvënësi mund të ngulitë në mendje.<sup>28</sup>

### III. Pohimet politike të teorisë ekonomike

Në formën e tij të maturuar liberalizmi shprehu të njëjtat dyshime si konservatorizmi për marrjen seriozisht të teorisë politike. Edhe Benthami, mishërimi i teorianit, argumentoi se “prirja për të shtyrë shumë larg teorinë pranohet të jetë pothuajse universale.”<sup>29</sup> Dhe në një pasazh plot me analogji të lashta politike ai tregoi se teoria politike duhet të shtypë impulsin estetik me implikimet e tij në formë-dhe-lëndë. Shkenca e ligjit “është për artin e bërjes së ligjeve ajo çfarë shkenca e anatomisë është për artin e mjekësisë: me ndryshimin se subjekt i saj është ajo *me* të cilën artisti duhet të punojë, në vend të asaj *mbi* të cilën ai duhet të veprojë”.<sup>30</sup> Ajo çfarë përcaktoi qëndrimin e liberalëve nuk ishte thjesht një besim se kompleksiteti i ndërveprimeve sociale krijonte vështirësi të pakapërcyeshme për veprimin racional ose të qëllimshëm, por ndjesia se aktiviteti politik kishte humbur sharmin dhe grishjen e tij.

Shkrimtarë të temperamenteve aq të ndryshme si Methju Arnold dhe Frederik Bastiat\* shprehën të njëjtin reagim estetik kundër politikës si një aktivitet paksa

---

\* Frederik Bastiat (1801-1850) ishte një publicist i famshëm francez, i cili bëri shumë për të përhapur doktrinën e pranuar klasike ekonomike të liberalizmit. Shënjestrat e tij kryesore ishin socializmi dhe

korruptues. Arnoldi, i shqetësuar nga “gjithë kjo veprimtari politike” i këshilloi liberalët e rinj “të mendojnë më pak për makinerinë [organizative], të qëndrojnë më larg fushës së politikës për momentin dhe më mirë të përqipen të promovojnë... përqendrimin introspektiv”. Bastiati paralajmëroi se edhe shtrirja më e vogël e veprimit të qeverisë përtej minimumit absolut çonte në “*une prépondérance exagérée*” të politikës.<sup>31</sup> Por pikëpamja introspektive e Arnoldit nuk gëzonte përkrahje të gjerë dhe shumica e liberalëve ndoqën pikëpamjen se njeriu e afirmonte ekzistencën e tij përmes aktivitetit ekonomik. Çfarë dukej me rëndësi ishte mënyra si njerëzit ecnin me biznesin e bërjes para; ajo çfarë shqetësonte individin ishte strategjia e përparimit social. Kështu, për liberalët aktiviteti nënkuptonte para së gjithash e mbi gjithçka aktivitetin ekonomik.

Përparësia e aktivitetit ekonomik, si dhe tendenca e një pjese të liberalëve për të trajtuar fenomenet ekonomike si identike dhe me shtrirje të përbashkët me fenomenet sociale, u nxit në masë të madhe nga metodat dhe supozimet e përdorura nga ekonomistët klasikë të shekullit të tetëmbëdhjetë. Duke ndjekur pështjellimet e pafundme të nocioneve të tilla si ndarja e punës, marrëdhëniet mes strukturës klasore dhe organizimit të prodhimit dhe shpërndarjes, lidhjet shkakore mes variablave të pasurisë dhe popullsisë dhe pasojat e tyre mbi progresin; dhe duke shpalosur shtysat që i bënë njerëzit të kishin një lloj sjelljeje ekonomike në vend të një tjetre, ekonomistët po krijonin një tërësi dijesh bashkëkohore me tërësinë e jetës së organizuar sociale.

Hapi pasardhës ishte i natyrshëm dhe pothuajse i pashmangshëm. Nëse ekonomiksi ishte dija e shoqërisë, asgjë përveç përlësisë nuk do të mund të pengonte ekonomistin të mendonte se marrëdhëniet shoqërore dhe aktivitetet e shumëllojshme, me pak fjalë jeta e shoqërisë, mund të përmbliidhej në kategori të ndryshme ekonomike. Për shembull, ekonomisti mund të formulonte një koncept si prodhimi vjetor dhe ta përdorte atë si një shkurtim për aktivitetet e anëtarëve të shoqërisë gjatë një viti të caktuar. Në të njëjtën mënyrë, nëse pyetej për elementët përbërës të shoqërisë, ekonomisti përgjigjej se shoqëria ndahej në “pjesë” të përcaktuara si, punëtorët, pronarët dhe sipërmarrësit, dhe këta, sikurse e shprehu dhe Milli “konsiderohen në ekonominë politike sikur përbëjnë të gjithë komunitetin”. Sërish, ekonomisti supozonte se studimet e tij ofronin përgjigjen për llojin e shtysave psikologjike që vendosnin njerëzit në lëvizje dhe përcaktonin në masë të madhe sjelljen e tyre sociale: ishte dëshira për të përmirësuar statusin e tyre social, një dëshirë që “lind me ne që nga ngjizja dhe nuk na lëshon kurrë derisa shkojmë në varr”, një dëshirë që gjeti shkarkimin e saj natyror në aktivitetin ekonomik.<sup>32</sup>

Duke e reduktuar jetën sociale në terma ekonomike, ekonomistët iu drejtuan një teorie të veprimtarisë, e cila kishte domethënie të mëdha për politikën dhe teorinë politike. Aspekti i veçantë i teorisë së tyre ishte argumenti se aktiviteti i qëllimtë mund të ndërmerrej me sukses pa iu referuar ndonjë principi mbështetës ose autorizues, me përjashtim të atij të “natyrës”. “Njeriu”, shkroi Adam Smithi “përgjithësisht konsiderohet nga burrat e shtetit dhe projektuesit si material për një lloj mekanike politike. Projektuesit ndërhyjnë tek natyra... ndërkohë mjafton që ajo të lihet e qetë”.<sup>33</sup> Mësimet, sikurse mekanizmat e kontrollit, të lidhura me autoritetin tradicional të kishës, klasës dhe rendit politik konsideroheshin të panatyrshme. Ndaj ajo çfarë ishte me të vërtetë radikale tek liberalizmi ishte konceptimi i tij i shoqërisë si një rrjet aktivitetesh të ndërmarrë nga aktorë, të cilët nuk njihnin asnjë princip autoriteti. Shoqëria përfaqësonte jo vetëm një

---

proteksionizmi. Mendimi i tij ishte ndikuar shumë nga Bexhamin Franklin, Adam Smith, dhe ekonomisti amerikan i shekullit nëntëmbëdhjetë, Henri Karei.

rend spontan dhe të vetërregullueshëm, por edhe një gjendje të patrazuar nga prania e autoritetit.

Këto cilësi të veprimtarisë sociale – mungesa e autoritetit, spontaniteti dhe prirja për vetërregullim – nënkuptuan se veprimtarisë sociale i mungonte elementi karakteristik i veprimtarisë politike, domosdoshmëria për t'iu drejtuar pushtetit. Industria, deklaroi Spenseri, është një formë “spontane” e aktivitetit, e cila vepron në bazë të principit të “bashkëpunimit vullnetar”; njerëzit “punojnë së bashku me pëlqimin e tyre”.<sup>34</sup>

Funksioni i vjetër i shpërndarjes së të mirave në bazë të një standardi drejtësie u transferua nga sfera politike dhe iu caktua gjykimit të paanshëm të mekanizmit të tregut.<sup>35</sup> Ajo pak çfarë mbijetoi nga koncepti i drejtësisë kishte të bënte me konceptin hobsian të paanësisë ose më gjerësisht me identifikimin e drejtësisë me sigurinë: nuk është për t'u çuditur që nga mesi i shekullit të nëntëmbëdhjetë liberalët filluan të vinin në dyshim ekzistencën e drejtësisë politike. Sikurse pohoi edhe Bastiati, “qëllimi i ligjit nuk është, po të flasim prerazi, të bëjë që drejtësia të mbizotërojë”, por “të pengojë mbretërimin e padrejtësisë. Në fakt, nuk është drejtësia ajo që ka një ekzistencë reale, por padrejtësia. Njëra është rezultat i mungesës së tjetrës”.<sup>36</sup> Për liberalët ajo pak çfarë mbetej nga politika e qëllimshme, çuditërisht, identifikohesh përgjithësisht me funksionin e filozofit të Lokut. Ekuivalenti politik i spastrimit kishte të bënte me shfuqizimin e të gjitha politikave dhe ligjeve të trashëguara, të cilat të ushqyera nga iluzioni se politika ishte në një farë mase një sipërmarrje krijuese, pengonin veprimtarinë sociale dhe ekonomike:

... Kështu siç qëndrojnë gjërat, pothuajse gjithçka ka të bëjë me zhbërjen e asaj që është bërë dhe me shmangien e shqetësimeve që do të sjellë ndërmarrja e këtij procesi të zhbërjes në mënyrë të menjëhershme dhe të pamenduar.<sup>37</sup>

Tematikat më të vjetra të teorisë politike si një formë mbrojtëse e dijes dhe veprimtarisë politike si mjet rigjenerimi nuk humbën në traditën perëndimore. Ajo çfarë u la nga liberalizmi u mor nga radikalizmi i shekullit tetëmbëdhjetë dhe u rivendos me socializmin revolucionar të shekullit nëntëmbëdhjetë. “Asgjë nuk është e pamundur për një ligjvënës”, shkroi Mabli, “pasi ai mban, si të themi, zemrën dhe shpirtin tonë në duart e tij; ai mund të krijojë njeriun e ri”. Dhe në zemër të marksizmit ishte pohimi se shoqëria mund të transformohej prej veprimtarisë politike së mirinformuar nga dija e ligjeve historike. Që të marrë kuptim veprimtaria politike duhet të jetë revolucionare në karakter, pasi ndodhi vetëm përmes një akti të shkatërrimit krijues që njeriu “përfundimisht e ndan veten nga bota e kafshëve... dhe kalon në kushte që janë me të vërtetë njerëzore.”<sup>38</sup>

Mes liberalëve, gjithsesi, mungesa e interesit për veprimtarinë politike, bindja se ekonomiksi përbënte studimin e përshtatshëm të njerëzimit dhe veprimtaria ekonomike synimin e përshtatshëm, përsheptuan rënien e teorisë politike. Kjo, sepse këto besime nxitën imponimin e kategorive ekonomike në mendimin politik e si rezultat roli dhe statusi i teorisë politike filloi të uzurpohej nga teoria ekonomike. Liberalët filluan të pohonin se ekonomiksi jo vetëm ishte forma më e nevojshme e dijes për individin gjatë kërkimit të lumturisë, por ai siguronte edhe recetat e domosdoshme për t'u marrë me punët e zakonshme të shoqërisë. Për të gjetur burimin intelektual të këtyre zhvillimeve ne duhet t'i rikthehemi Lokut dhe më saktësisht pohimit të tij lidhur me qëllimet e rendit politik. Qeveria, tha ai, ekzistonte “për sigurimin, ruajtjen dhe përparimin” e “interesave civile” të njerëzve. Në vijim, këto interesa përfshinin “jetën, lirinë, shëndetin dhe mungesën e dhimbjes dhe zotërimin e sendeve të jashtme”. Kështu mund të thuhet se politikja qëndron

në shumën e rregullimeve mbrojtëse, të cilat u dhanë mundësi njerëzve të “sigurojnë atë çfarë dëshirojnë shtesë”.<sup>39</sup> Gjithsesi, natyrisht që lloji i dijes që merrej me mbrojtjen e zotërimeve, me t’u shndërruar në garanci praktike, ishte diçka që duhej të merrej e mirëqenë, pothuajse në të njëjtën mënyrë që njohuria e ndërtuesit të gardhit merret e mirëqenë nga pronari i shtëpisë, i shqetësuar vetëm për ta mbajtur gardhin në gjendje të mirë. Nga ana tjetër, forma e dijes që u mundësonte njerëzve të siguronin atë çfarë ata dëshironin gëzonte një tërheqje të menjëhershme dhe të vazhdueshme.

Shkrimtarët e parë si Smith ishin të kënaqur të çonin përpara pohimin e kufizuar se ekonomiksi përbënte një degë ndihmëse të urtësisë qeverisëse që merrej kryesisht me mënyrën si një shoqëri fitonte mbijetesën e saj dhe grumbullonte të ardhura të mjaftueshme për shërbimet publike.<sup>40</sup> Megjithatë, në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë, po pretendohesh një terren më i gjerë, që tregonte se shkenca e re ishte e etur dhe e aftë të pushtonte territorin që fillimisht zotërohej nga filozofia politike: atë të zotërimit të dijes sovraane që lidhet me mirëqenien e komunitetit në tërësi. Ekonomia politike, tha MekKulloku,<sup>\*</sup> ishte studimi i interesave më të mira të shoqërisë. Përderisa ishte një subjekt që shqyronte si “të marrim sasinë më të madhe të mundshme të pasurisë me vështirësinë më të vogël të mundshme”, ishte një shkencë, e cila që në përkufizim promovonte interesat e të gjitha klasave.<sup>41</sup> Për më tepër, ekzistonte një marrëdhënie e drejtpërdrejtë mes pasurisë dhe civilizimit – “një popull i varfër nuk është kurrë i rafinuar, e as një popull i pasur ndonjëherë barbar” – kështu shkenca që studionte pasurinë cilësohej si master shkenca. “Vendosja e një sistemi të mençur të ekonomisë publike arrin të kompensojë çdo mangësi tjetër”. “Pasuria është e pavarur nga natyra e qeverisë”.<sup>42</sup>

Kështu gjatë pjesës së parë të shekullit të nëntëmbëdhjetë, teoria ekonomike kishte filluar të kërkonte për vete mantelin e teorisë politike dhe të mbante mbi shpatulla barrën e prononcimit në emër të së mirës së të gjithë shoqërisë. Kjo u ilustrua nga dialogu imagjinar i shkruar nga Xhejms Mill, dialog i shquar për përvetësimin e qëllim të tonit dhe stilit të filozofit të parë të madh politik – si për ta bërë edhe më të theksuar shpërnguljen e politikës nga teoria ekonomike:

- B. “Ne mund... të përcaktojmë, me pëlqimin tuaj, si një propozim të përgjithshëm se kurdo që shumë agjentë dhe veprime kombinohen për prodhimin e një rezultati të caktuar, ose një grupi rezultatesh, një pikëpamje drejtuese e së tërës është absolutisht e domosdoshme për të ndikuar këtë kombinim në mënyrën më perfekte.”
- A. “Jam dakord.”
- B. Por një pikëpamje komanduese e të gjithë subjektit, në të gjithë pjesët e tij dhe lidhjen e këtyre pjesëve, a është kjo gjë tjetër përveçse një tjetër emër për teorinë, apo shkencën e subjektit? Teoria (*theoria*) është në fakt PIKËPAMJE: dhe shkenca është *scientia*, DIJE; që nënkupton pikëpamje ose dije jo vetëm për këtë dhe atë pjesë, por si në rastin e gjeneralit me ushtrinë e tij, për të *tërën*.”
- A. ... ti do të thuash se teoria ose shkenca e ekonomisë politike është një pikëpamje drejtuese e kombinimeve të gjera të agjentëve ose veprimeve të angazhuara për të prodhuar në shërbim të njeriut, tërësisë së sendeve që ai zotëron dhe

---

\* Xhon Ramsei MekKulloku (1789-1864), skocez, ishte një shkrimtar prodhimtar. Krahas një seri studimesh ekonomike dhe statistikore, ai redaktoi *Pasurinë e Kombeve* të Smithit dhe veprat e Rikardos. Ai ishte më shumë një ndjekës besnik i ideve klasike ekonomike sesa një mendimtar origjinal.

konsumon...sendeve që ai i emëron materie të pasurisë – objekti madhështor ndaj të cilit drejtohen të gjitha përpjekjet dhe kujdesi i qenieve njerëzore.”

B. “Më ke paraprirë saktë në mendim.”

A. “Do të vazhdoje të më pyesje... nëse veprimet e panumërta...nuk mund të ndodhin në më shumë se një mënyrë; thënë shkurt, në një mënyrë të keqe ose një mënyrë të mirë? Nëse nuk ka rëndësi që ato të mund të ndodhin në mënyrën më të mirë? Dhe nëse diferenca mes mënyrës më të mirë dhe mënyrës më të keqe nuk ka gjasa të jetë shumë e madhe...Dhe të gjitha këtyre pyetjeve unë duhet t’u përgjigjem pozitivisht.”<sup>43</sup>

Në ushtrimin e pozitës së tyre sovrane ekonomistët gradualisht filluan t’i shtrinin konceptet dhe teknikat e tyre të specializuara të analizës të fenomenet politike. Duke menduar se rezultatet do të ishin me vlerë në rast se institucionet e qeverisë do t’i nënshtroheshin të njëjtës analizë që kishte rezultuar aq efektive në trajtimin e llojeve të tjera të aktivitetit, ekonomistët ngritën pyetjen e pafajshme: përderisa të gjitha format e aktivitetit i përkasin njëres prej dy klasave “prodhuese” dhe “joprodhuese,” ku do të duhej të vendosej veprimtaria qeverisëse? Edhe pse nuk mund të thuhej se ishte prodhuese në të njëjtën mënyrë si marrja me bujqësi apo prodhimtari dhe pavarësisht se jetonte në mënyrë parazitare me punën prodhuese të grupeve të tjera, qeveria nuk ishte plotësisht e padobishme sikurse ishin disa aktivitete joprodhuese. Atëherë përse të mos e përfshijmë në parimin e ndarjes së punës? Kjo zgjidhje lejoi që qeverisja të trajtohej si një lloj aktiviteti, e cila edhe pse nuk ishte vetëprodhues, kontribuonte në ruajtjen e kushteve që lejonin shoqërinë të ndërmerre detyrën bazë të prodhimit. Në fund, dikush duhet të ishte përgjegjës për ruajtjen e ligjit dhe rendit, duke garantuar që rrugët të ishin të rregulluara dhe mbrojtja kombëtare ashtu siç duhej.

Si rezultat i kësaj dhe formave të tjera të arsytimit, shumë koncepte tradicionale politike e humbën rëndësinë ose humbën tërësisht. “Teksa shoqëria sendërtohet dhe organizohet,” shkroi Spenseri, “pasuria dhe progresi i saj bëhen gjithnjë e më të pavarura nga secili.” Harmonia sociale në vend që të ishte përgjegjësi e autoritetit qeverisës, ishte plani i askujt; ishte rezultatja që rridhte nga ekuilibri spontan i forcave ekonomike. Statusi i qytetarit u përthith nga ai i prodhuesit dhe pjesëmarrja politike, pavarësisht përpjekjeve heroike të reformatoreve liberalë për të shtrirë të drejtën e votës, dukej më shumë si një masë mbrojtëse sesa si një aktivitet vetëplotësues: “secili është gardiani i vetëm i sigurt i të drejtave dhe interesave të tij” dhe kështu drejtësia kërkonte një të drejtë të barabartë vote ku çdo individ duhej të kishte rëndësi “po aq sa çdo individ tjetër në komunitet”. Të kesh mundësi të votosh do të thoshte të jesh në një pozitë më të mirë për të mbrojtur interesat e tua.<sup>44</sup>

#### **IV. Eklipsi i autoritetit politik: Zbulimi i shoqërisë**

Nga diskutimi i mëparshëm u tregua se, ndërsa mori formë, tufa e supozimeve dhe propozimeve liberale shfaqti cilësi absolutisht antipolitike. Kjo mund të kuptohet më mirë duke analizuar shkurtimisht marrëdhënien mes Lokut, nismëtar i traditës liberale, dhe Hobsit. Një nga tiparet karakteristike të sistemit hobsian ishte pohimi i tij i fuqishëm për veçantinë e politikës. Shprehja më e gjallë e kësaj ishte kontrasti që Hobsi përshkroi mes gjendjes natyrore dhe rendit politik, mes natyrores të pakufizuar dhe kufizimeve artificiale që vendosen prej autoriteteve politike në mbështetje të civilizimit. Rendi politik, shoqëria

dhe civilizimi krijonin një trinitet ku shoqëria dhe civilizimi ishin në varësi të rendit politik dhe të treja kishin të përbashkët një karakter artificial dhe antinatyror. Në të njëjtën kohë, Hobsi mori masa të veçanta për të këmbëngulur se ajo çfarë ishte politike gëzonte një identitet të vetin, se për shembull autoriteti politik nuk duhet të ngatërrohej me ose të uzurpohej nga autoriteti fetar ose shoqëror.

Loku jo vetëm që i hodhi poshtë këto antiteza, por ai tregoi se ato ishin të gabuara. Ai e bëri këtë duke parë në gjendjen natyrore një gjendje të paqte politike, me të gjitha të tiparet e ideale të shoqërisë politike dhe asnjë prej të metave të saj.

Çdo shkelje që mund të bëhet në gjendjen e natyrës mund gjithashtu të ndëshkohet po në gjendjen e natyrës dhe sa më tej të mundet në komunitet... (ligji i natyrës është) po aq i kuptueshëm dhe i qartë për një krijesë racionale dhe për studiuesin e atij ligji, sa edhe ligjet pozitive të komunitetit, në fakt ndoshta më i qartë... Mjaft më mirë është në gjendjen e natyrës (sesa në një monarki absolute), ku njerëzit nuk janë të detyruar t'i nënshtrohen vullnetit të padrejtë të tjetrit.<sup>45</sup>

Trajtimi si politike i asaj që Hobsi e kishte konsideruar të ishte jo vetëm parapolitike, por antipolitike solli errësimin e identitetit dhe zhvlerësimin e statusit të politikës. Gjendja e natyrës pohohej të ishte një situatë e “lirisë perfekte,” e paprishur nga “asnjë pushtet superior mbi tokë” apo nga “autoriteti ligjvënës i njeriut.” Ishte gjithashtu një gjendje e barazisë perfekte, “ku i gjithë pushteti dhe juridiksioni është reciprok, askush nuk ka më shumë se tjetri”; ku të gjithë ishin të lirë të vepronin dhe t'i përdornin zotërimet e tyre ashtu si e mendonin më mirë, duke iu nënshtuar vetëm diktatit të përjetshëm moral të ligjit të natyrës. Pushteti politik ishte i pranishëm, por duke qenë i shpërndarë mes të gjithë anëtarëve, ku secili prej tyre kishte një detyrim racional për të ndihmuar të tjerët për të forcuar ligjin e natyrës, atij i mungonte forma e përcaktuar dhe institucionalizuar.<sup>46</sup> Së fundmi, gjendja e natyrës ishte mbi të gjitha një gjendje shoqërore, ku njerëzit jetonin në “një komunitet të natyrës,” kështu për njeriun lokian rendi politik nuk mund të ishte kurrësi një shpikje, por vetëm një rizbulim i natyrores; asnjëherë parakushti vital i një komuniteti, por vetëm superstruktura e tij. Duke mohuar kontrastin mes natyrës dhe rendit politik, ky i fundit humbi cilësinë e tij si një arritje e madhe. Loku e paraqiti atë si një ilaç modest, të arsyeshëm për “parehatshmërinë” e gjendjes së natyrës, si një lloj akomodimi më të mirë për ata që ishin tashmë pronarë shtëpie, në vend të një strehe të ngritur në dëshpërim e sipër nga të pastrehët.

Normave sociale dhe politike të mishëruara në këtë gjendje ideale të natyrës iu dha një paraqitje më e mprehtë përmes kontrastit me një tjetër situatë model, gjendjes së luftës.<sup>47</sup> Shenjat dalluese këtu ishin një “model i shpallur force” me qëllim vendosjen e dikujt nën pushtetin “absolut” të tjetrit dhe mungesa e një “kreu të zakonshëm në tokë për t'iu drejtuar për shpëtim”. Ndërsa gjendja e natyrës ishte e kufizuar brenda një faze tërësisht paracivile, gjendja e luftës përfaqësonte një shmangie të përkohshme nga normaliteti, potencialisht e pranishme si në gjendjen ideale të natyrës, ashtu edhe në shoqërinë civile, shmangie në kuptimin se ajo shkatërronte elementin dallues të komunitetit, i përbashkët për të dy gjendjet: marrëveshjen për të jetuar me një ligj të përbashkët, në njërin rast me ligjin e natyrës dhe në tjetrin me ligjin pozitiv të shtetit.

Hapi vijues në argumentin e Lokut ka paraqitur gjithmonë vështirësi për t'u interpretuar. A e konceptonte Loku shoqërinë politike me zanafillë në gjendjen e natyrës apo në atë të luftës? Nëse merret shpjegimi i parë, vendimi i individit për t'u bërë pjesë e

shoqërisë civile duket ose i pashpjegueshëm ose i tepërt. Pasi, nëse shoqëria politike është një përmirësim i natyrës, çfarë mbetet të bëjmë me përshkrimin idilik të gjendjes së natyrës nga Loku? Nëse situata natyrore ishte përgjithësisht e harmonishme, paqësore dhe racionale, përse të largohemi prej saj? Nëse është e prekur vetëm nga “parehatshmëria”, a është ky një shkak i mjaftueshëm për të zgjedhur një tjetër mënyrë jetese? Nga ana tjetër, nëse shoqëria politike do të rridhte prej gjendjes së luftës, si mund t’i rezistojmë logjikës së Hobsit dhe përfundimit të tij se shoqëria politike përfshin domosdoshmërisht një strukturë pushteti dhe autoriteti të mjaftueshëm për të mposhtur anarkinë dhe mundësinë e ripërsëritjes së saj? Meqenëse shumica e interpretimeve e kanë marrë për të mirëqenë se Loku i pa rrënjët e shoqërisë politike në njërën nga këto dy gjendje, ato kanë arritur në përfundimin se gjendja liberale e tij u realizua pavarësisht arsyetimit të pakujdesshëm të autorit të tij, që e rendit Lokun si një filozof jo aq për dashamirësi sesa për veprat e tij të mira. Më vonë ka qenë e modës të argumentohet, veçanërisht mes atyre që e shihnin shoqërinë politike të Lokut me rrënjë në gjendjen e luftës, se Loku është në të vërtetë Hobsi me kostum liberal, çka është një lloj versioni politik i debatit Bekon-Shekspir.<sup>48</sup>

Interpretime të tilla më duken të gabuara, pasi nuk arrijnë t’i kushtojnë rëndësinë e duhur gjuhës së Lokut. Ajo çfarë Loku bëri ishte shtimi i një situatë të tretë, të ndryshme nga ato që ai i quajti “gjendja perfekte e natyrës” dhe gjendja e luftës. Për arsye qartësie do ta emërtojmë *gjendja e rënë e natyrës*, sepse ka ngjashmëri sugjестive të caktuara me dallimin që Trolsh (Troeltsch) bën mes konceptimit kristian të ligjit natyror që mbizotëronte përpara rënies në mëkat dhe ligjit “të rënë” natyror që mbretëroi në gjendjen mëkatore që vijoi.

... Po të mos ishte për korrupsionin dhe mëkatimin e njerëzve të degjeneruar nuk do të kishte nevojë për ndonjë [shoqëri] tjetër, asnjë domosdoshmëri që njerëzit të shkëputen nga ky komunitet i madh e natyror dhe përmes marrëveshjeve pozitive të rregullohen në shoqërizime më të vogla dhe të ndara.<sup>49</sup>

Që Loku synonte të përcillte përshtypjen e një situatë të ndryshme nga ajo e gjendjes ideale të natyrës, e sërish një që nuk duhet të ngatërrohet me gjendjen e luftës, shihet edhe nga gjuha kërcënuese që ai përdori në përgatitjen e një konteksti të arsyeshëm për kontratën. Situata natyrore, na thotë ai, është “plot me frikëra dhe rreziqe të vazhdueshme” dhe “pjesa më e madhe” e banorëve të saj duke qenë larg të qenit interpretues racionale të ligjit të natyrës, sikurse jemi mësuar të supozojmë, janë përshkruar si “vëzhgues jo të vendosur të barazisë dhe drejtësisë”.<sup>50</sup> Njerëzit shtyhen drejt shoqërisë civile për shkak se janë të pushtuar nga ankthi, “të pasigurt” për të drejtat e tyre, “plot me frikë”. Por ndërsa i largohen gjendjes së rënë të natyrës – pasi gjendja ideale sipas përkufizimit nuk ka “shqetësime” – kërkimi prej tyre i një rregullimi më të mirë do të drejtohet domosdoshmërisht nga njohja e situatës ideale; pra nga normat që u lejojnë atyre të dallojnë “të metat” e gjendjes së rënë. Shkurtimisht, “defektet” që e bënin gjendjen e rënë të papranueshme njiheshin vetëm nën dritën e normave të mishëruara në gjendjen ideale. Kjo paraqitet qartë tek “ilaçet” (një pjesë e rëndësishme e përdorimit nënkupton rivendosje e jo shpikje) për gjendjen e rënë. Këto janë: një ligj i përbashkët, një metodë për gjykim të paanshëm e një pushtet detyruar, dhe të treja i referohen rregullimeve që kanë qenë në fuqi në gjendjen ideale.<sup>51</sup>

Pasoja e argumentit të Lokut ishte errësimi i karakterit politik të shoqërisë civile. Cilësitë e saj politike nuk dukeshin *ab nihilo*; ato ishin paraprirë nga forma politike e

dhënë në gjendjen ideale të natyrës. Ata që mund të quhen elementë me të vërtetë politikë në shoqërinë civile u prezantuan përmes marrëveshjes së qartë, ku njerëzit pranonin një trup të përbashkët rregullash dhe premtorin t'i bindeshin vendimeve të shumicës. Por më me rëndësi ishte karakteri minimal i rendit politik. Kjo nuk do të thotë se funksionet dhe juridiksioni i qeverisë ishin ngushtësisht të kufizuara, pasi gjuha e Lokut i la hapësirë të gjerë veprimtarisë qeverisëse, por se Loku nisi një mënyrë të menduari ku shoqëria dhe jo rendi politik ishte faktori kryesor ndikues. Në vend që të shtronte pyetjen tradicionale: ç'loj rendi politik nevojitet që shoqëria të ruhet, Loku e rrotulloi pyetjen për të dalë në çfarë rregullimesh sociale do të sigurojnë vazhdimësinë e qeverisë?

Loku nisi sulmin e tij kundër modelit tradicional të shoqërisë, ku marrëdhëniet e rregulluara shoqërore dhe institucionet mbështeteshin në direktivat e dhëna nga një qendër politike, duke e zëvendësuar konceptimin e shoqërisë si unitet vetaktivizues, të aftë për të krijuar një vullnet të përbashkët. Në shekullin e pasues Rusoi do ta shpallte në mënyrë më sistematike këtë ide të shoqërisë si një entitet i vullnetshëm, por që tek Loku mund të shquajmë parashtrimin e saj të parë të turbullt, e kështu fillesat e një ndryshimi në mendim që përfundimisht theu monopolin e rendit politik si i vetmi vullnet publik. Një vështrim nga afër i gjuhës që Loku përdori për të përshkruar kontratën bazë na jep disa të dhëna lidhur me këtë prirje.

Akti i marrëveshjes kërkonte dorëzimin nga “çdokush prej anëtarëve” të pushtetit të tij natyror në “duart e komunitetit”. Kjo nënkupton se “komuniteti” ekzistonte përpara se shoqëria civile të krijohej. “... Njerëzit ia dorëzojnë të gjithë pushtetin e tyre natyror *shoqërisë* ku ata bëjnë pjesë dhe *komuniteti* e vendos pushtetin ligjvënës në këto duar pasi ata ndihen mirë me këtë besim...”.<sup>52</sup> Njohja e pushtetit kolektiv të shoqërisë bëhet edhe më e qartë në përshkrimin e Lokut për çfarë ndodh kur qeveria e vendos veten në një gjendje lufte me qytetarët e saj. Në rastin kur qeveria cenon besimin në të, pushteti i kthehet shoqërisë”. Shoqëria, nga ana e saj, zotëron vullnet me unitet të mjaftueshëm për të “vepruar si epror dhe mbajtur legjislativin... ose për të ndërtuar një strukturë të re, ose në bazë të strukturës së vjetër për ta vendosur atë në duar të reja...”.<sup>53</sup> Shpesh si kritikë ndaj Lokut është thënë që ai nuk ofroi procedura të përcaktuara, të cilave komuniteti mund t'u drejtohej kur ndihej i justifikuar të ngrihej kundër qeverisë. Kjo pikë nuk qëndron, pasi e rëndësishme në teorinë e Lokut është se kur një qeveri arbitrare provokon revolucion ajo nuk e gjen veten përballë një mase të paorganizuar individësh, por përpara një “shoqërie”; pra, përballë një grupi koherent.

Konceptimi i Lokut për revolucionin si një akt social shënoi një ndarje të rëndësishme nga tradita e mëparshme. Në shkrimet e shekullit të gjashtëmbëdhjetë, si p.sh. *Vindiciae contra tyrannos*, ose në komentet koncize të Kalvinit për rolin e *ephori-së*, dhe sërish në teorinë politike të Althusiusit, ka pasur një përpjekje të vetëdijshme për të ruajtur të drejtën e rezistencës duke e identifikuar ushtrimin e saj me institucione të veçanta si kisha, asamblatë lokale ose gjykatës të caktuar.<sup>54</sup> Megjithatë, Loku ia dha këtë të drejtë “shoqërisë” ose më konkretisht shumicës.<sup>55</sup> Duke e paraqitur shumicën si instrumentin përmes të cilit shoqëria vepron, Loku i dha një tjetër goditje rolit të veçantë të rendit politik. Ai e perceptoi shumicën të pavarur nga proceset dhe institucionet politike; një forcë që i jepte shoqërisë një drejtim dinamik, por që e kishte origjinën jashtë proceseve dhe institucioneve politike. “... Meqenëse është e domosdoshme për atë trup të vetëm për të ecur në një drejtim, është e domosdoshme që trupi të shkojë në atë drejtim nga e tërheq forca më e madhe dhe kjo forcë është pëlqimi i shumicës”. Megjithatë, Loku

nuk mjaftohej me argumentimin e rolit të shumicës thjesht në bazë të pushtetit të saj superior. Mundësia duhet të vishej me të drejtën; që do të thotë se shumicës duhet t'i jepej autoritet. Kjo sigurohej përmes kontratës bazë: secili "merr përsipër kundrejt të gjithëve në atë shoqëri detyrimin për t'iu nënshtruar vendimit të shumicës dhe për të qenë i përcaktuar prej tij..."<sup>56</sup> Në këtë mënyrë autoriteti përfundimtar ishte shoqëria. Kjo pati një ndikim të madh në statusin e rendit politik pasi "shoqërizimi" i autoritetit u realizua duke e zhveshur autoritetin nga institucionet politike dhe duke i vendosur këta të fundit në varësi të shoqërisë. Një ilustrim i mirë i kësaj është trajtimi që Loku i bën institucionit të monarkisë, e cila tradicionalisht ishte parë si mishërimi më i lartë i autoritetit politik. Loku e transformoi mbretërinë në një detyrë të thjeshtë ekzekutive, pa status të pavarur, agjente e thjeshtë e shoqërisë. Roli i saj ishte ai i "imazhit, shpirtit ose përfaqësuesit të komunitetit, vepronte përmes vullnetit të shoqërisë, të përcaktuar në ligjet e saj... Ajo nuk ka vullnet dhe pushtet tjetër përveç atyre që i jep ligji."<sup>57</sup>

## Shënime:

<sup>1</sup> Kritikët e shekullit të nëntëmbëdhjetë duhet të pranojnë se kapitulli 24 i *Leviathanit* përmbante një analizë tipike merkantiliste. Megjithatë mbetet e vlefshme kritika se Hobsi nuk perceptoi një marrëdhënie integrale mes faktorëve ekonomikë dhe dukurive politike. Në këtë aspekt ai qëndron më poshtë se paraardhësi i tij Zhan Bodin dhe kritiku bashkëkohës i tij, Xhejms Harrington.

<sup>2</sup> "Of the First Principles of Government," në *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. T. H. Green dhe T. H. Grose, vëll. 2. (London: Longmans, 1898), 1:109-110; Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. E. Cannan, Modern Library (New York: Random House, 1937), bk. 5, kap. 1 (f. 670) (në vijim cituar si *Wealth*). Për një vështrim më të thellë për këtë çështje, shih shënimet e Proudhon, *Oeuvres complètes* (Paris, 1868), 3:43 (par.91).

<sup>3</sup> *Oeuvres complètes*, vëll. 7 (Paris, 1862-1878), (në vijim cituar si Bastiat, *Oeuvres*).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 7:27, 57-60. Për të njëjtin nocion tek Adam Smith shih *Wealth* 1.1-2 (f. 4-9, 13ff.) Spenseri e shihte ndarjen e punës si "pjesë të një procesi edhe më të përgjithshëm që përshkon krijimin, si joorganik ashtu edhe organik... [Ajo] nuk është krijuar as në mënyrë të veçantë, as nuk është miratuar nga një mbret, por është zhvilluar pa paramendimin e askujt". *Essays, Scientific, Political, and Speculative*, vëll. 3 (New York: Appleton, 1910), 3:323 (në vijim cituar si *Essays*); *The Study of Sociology* (New York: Appleton, 1899), f. 65.

Ndikimi sociologjik i ekonomistëve klasikë është përshkruar nga A. Small, *Adam Smith and Modern Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1907); G. Bryson, *Man and Society: the Scottish Inquiry of the Eighteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1945). Një sondazh i mirë i ideve të Smithit mund të gjendet në J. Viner, "Adam Smith and Laissez Faire", në *The Long View and the Short: Studies in Economic theory and Policy* (Glencoe, Ill., Free Press, 1958), f. 213, 246. Shih gjithashtu veprën e fundit të J. Cropsey, *Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith* (The Hague Nijhoff, 1957).

<sup>5</sup> *A Treatise of Human Nature* 3.2.8. Një trajtim më i gjerë i kësaj teme gjendet tek Èlie Halévy, *Growth of Philosophic Radicalism*, përkth. M. Morris (London: Faber and Faber, 1928), f. 199-200.

<sup>6</sup> Spencer, *The Study of Sociology*, f. 64.

<sup>7</sup> K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture* (London: Routledge, 1956), f. 91-170, S. F. Nadel, *Foundations of Social Anthropology* (London: Cohen and West, 1951), f. 55. ("The blunders of the anthropologist will be "better" blunders").

<sup>8</sup> Tipike të asaj që mund të quhet "koceptim vulgar i liberalizmit" janë si më poshtë vijon: R. Kirk, *The Conservative Mind* (Chicago: Regnery, 1953), f. 21, 24, 108; P. Viereck, *Conservatism Revisited* (London: Lehmann, 1950), f. xi-xii; K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York, 1936), f. 199-202; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vëll. 1. ed. (New York: Scribner's, 1947), 1:102-107, 2:240; *Christianity and Power and Politics* (New York: Scribner's, 1940), f. 84, 91-93, 102-103; W. Röpke, *The Social Crisis of Our Time* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), f. 48-53; J. H. Hallowell, *Main Currents in*

---

*Modern Political Thought* (New York: Holt, 1950), f. 110-115, 620-624, 669-674; E. H. Carr, *The Twenty Years' Crisis 1919-1939* (London: Macmillan, 1951), kap.3, 4; H. Morgenthau, *Scientific Man and Power Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), kap. 2, 8.

<sup>9</sup> Mbi këtë dallim, shih G. H. Sabine, "The Two Democratic Transitions", *Philosophical Review* 61 (1952): 451-474, dhe më në përgjithësi, J. L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy* (Boston: Beacon, 1951), f. 1-13, 249-255.

<sup>10</sup> Cituar tek B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française precede de Montesquieu*, ed. 4-rt, (Paris: Gallimard, 1956), f. 157.

<sup>11</sup> Frank I. Schechter, "The Early History of the Tradition of the Constitution", *American Political Science Review* 9 (1915): 707-734; Edward S. Corwin, "The Constitution as Instrument and Symbol", *American Political Science Review* 30 (1936): 1071-1085; Max Lerner, "Constitution and Court as Symbols", *Yale Law Review* 46 (1937): 1290.

<sup>12</sup> Biografia më e mirë është ajo më e fundit: Maurice Cranston, *John Locke* (London: Longmans, 1957).

<sup>13</sup> Cituar tek *John Locke, An Essay concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser, vëll. 2, (Oxford: Clarendon Press, 1894) 1: xviii.

<sup>14</sup> *Essay Concerning Human Understanding*, epistle to the reader, 1:14 tek Fraser's edition. Të gjitha referimet nga *Essay* do të bëhen tek ky botim dhe do të citohen si *ECHU*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1:9, 2.2.2.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 2.1.2-4, 3.11.23.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 2.2.2, 2.1.24.

<sup>18</sup> J. S. Mill, *Three Essays on Religion*, bot. i 3-të, (London: Longmans, 1885), f. 8.

<sup>19</sup> *Theaetetus* 176b, *Nicomachean Ethics* 10.1117b, 33.

<sup>20</sup> Lord King, *The Life of John Locke, with Extracts from His Correspondence, Journals and Common Place Books*, bot. i 2-të, vëll. 2-të, (London, 1830), 1:210; *ECHU*, hyrja, 6; 4.14.1-2.

<sup>21</sup> King, *The Life of John Locke*, 1:161; *ECHU*, hyrje, 7; 3.4.24; dhe diskutimi tek R. I. Aaron, *John Locke*, bot. i 2-të, (Oxford: Clarendon, 1955), f. 238; Holbach sikurse cituar tek Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy*, f. 273.

<sup>22</sup> "Qeveria, morali, zakonet të gjitha duhet të rindërtohen. Ç'arren madhështor për arkitektët! Ç'rast i madh për të shfrytëzuar të gjitha idetë e mira dhe të shkëlqyera që kanë mbetur spekulative, për të vënë në përdorim kaq shumë materiale që nuk mund të përdroreshin më parë, për të hedhur poshtë aq shumë të tjerë që për shekuj kanë qenë pengesë dhe të cilat dikush ka qenë i detyruar t'i përdorë". (Cituar tek F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science* [Glencoe, Ill., Free Press, 1952], f. 109.)

<sup>23</sup> Cituar tek H. R. Fox-Bourne, *The Life of John Locke*, vëll. 2, (New York: King, 1876), 1:396.

<sup>24</sup> Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments in Works* (London, 1812), 1:516. Kam përdorur botimin e gjashtë të *The Theory of Moral Sentiments* dhe në vijim do të citohet si *TMS*.

<sup>25</sup> Fox-Bourne, *The Life of John Locke*, 1:224-226; King, *The Life of John Locke*, 1:162-165; *ECHU* 4.11.8. <sup>26</sup> *TMS*, f. 417.

<sup>27</sup> Cituar tek *ECHU*, 1:xxxi-xxxii.

<sup>28</sup> *TMS*, f. 407-411. Shih edhe Benjamin Constant, *Oeuvres politiques*, ed. C. Louandre (Paris, 1874), f. 402; dhe Bentham, "Anarchical Fallacies", tek *Words*, ed. J. Bowring, vëll. 11 (Edinburgh, 1838-1843), 2:498.

Sulmi i Smithit kundër impulsit estetik në mendimin dhe veprimtarinë politike në të vërtetë ishte pjesë e përpjekjes së tij për të ripërcaktuar natyrën e estetikës politike, e kështu për të reduktuar rolin ligjvënës të filozofisë politike. Ai nguli këmbë që qeveria mund të jetë shumë mirë objekt i së bukurës, se "ne marrim kënaqësi duke parë perfeksionin e një sistemi kaq të madh e të bukur dhe nuk ndihemi rehat derisa të heqim çdo barrierë që mund të turbullojë ose pengojë rregullsinë e lëvizjes së tij". Megjithatë, e bukura nuk lidhet me qëllimin e një veprimtarie, por me mjetet. Shkurtimisht, një objekt ose një aktivitet mund të quhet i bukur për aq sa ishte i dobishëm nga pikëpamja funksionale: që do të thotë "i përshtatshëm për të promovuar ose turbulluar si lumturinë e individit, ashtu edhe atë të shoqërisë". Edhe pse në çështjet politike e bukura u kthye pothuaj në një sinonim të efikasitetit, asnjëherë nuk u pa si qëllim kryesor. Një motiv estetik mund t'i bëjë njerëzit të kërkojnë "barrierat" që pengojnë "rrotat e shumta të makinës së qeverisë" për të lëvizur me "më shumë harmoni dhe lehtësi, pa u fërkuar me njëra-tjetrën", por një qëllim estetik nuk duhet të ndiqet pa marrë parasysh vuajtjet njerëzore. (*TMS*, f. 309-323.) Edhe Bastiati paralajmëroi të bëhet kujdes ndaj atyre teoricienëve që e shihnin njerëzimin si "une matière inerte recevant du pouvoir la vie, l'organisation, la moralité et la richesse..." (*Oeuvres*, 4:366-367.).

---

Mohimi i arkitekturës teorikisht dhe praktikisht ishte pjesë edhe e konservatorizmit të Burkes. Ajo çfarë ndoshta kuptohet më pak është se ky mohim u bë pjesë e sociologjisë moderne. Kjo mund të shihet duke analizuar vlerësimin e Durkheimit për elementë të tillë në mendimin e Monteskjës. Shih esenë e tij *Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la Sociologie* (Paris: Rivière, 1953), f. 84-85, 96. Kjo prirje nuk është pranuar në mënyrë universale pasi në shkrimet e të ndjerit Karl Mannheim-it, për shembull, shprehet shumë qartë besimi se sociologjisë i përket detyra për të ofruar një program gjithëpërfshirës për reformën e shoqërisë dhe se veprimtaria politike mund dhe duhet të operojë në një shkallë të madhe. Shih në mënyrë të veçantë veprën e tij *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London: Routledge, 1951).

<sup>29</sup> *Bentham's Handbook of Political Fallacies*, ed. H. A. Larrabee, f. 195.

<sup>30</sup> *An Introduction of the Principles of Morals and Legislation* (New York: Hafner, 1948), preface, f. xxxi (me italics në original) (në vijim cituar *Morals and Legislation*). Shih edhe Bastiat, *Oeuvres*, 4:364-366.

<sup>31</sup> Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. J. D. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), f. 19, 36; Bastiat, *Oeuvres*, 4:350. Shih edhe esenë e Guizot, *Democracy in France*, (New York, 1849), f. 81.

<sup>32</sup> Smith, *Wealth*, 1.6.11 (f. 52, 248); 2.1-2, 3 (f. 265-279, 324-325); 4.7 (f. 566); dhe vini re si shoqëria ilustruhet në bazë të kapitalit (ibid. 1.3, f. 320-321), 4.3 (f. 464). Shih gjithashtu J. R. McCulloch, *The Principles of Political Economy* (Edinburgh, 1825), f. 244-246 (në vijim cituar si *PPE*); Nassau Senior, *Political Economy*, (London, 1850), f. 81 (në vijim cituar si *PE*); J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, ed. Sir W. J. Ashley (London: Longmans, 1920), 2.3.1 (f. 23) (në vijim cituar *PPE*).

<sup>33</sup> Shkëputur nga një punim i Smithit, cituar nga Dugald Stewart, *Essays of Philosophical Subjects* (London, 1795), f. lxxxii. Shih gjithashtu studimin e Cropsey, *Polity and Economy*.

<sup>34</sup> Spencer, *Essays*, 3:450-451; *Economic Writings*, nga Jeremy Bentham, ed. W. Stark, vëll. 3, (London: Allen and Unwin, 1952-1954), 3:333 (në vijim cituar si *Econ. Wr.*).

<sup>35</sup> Smith, *Wealth*, 1.7-8, 4.2.

<sup>36</sup> Bastiat, *Oeuvres*, 4:360-361.

<sup>37</sup> Bentham, *Econ. Wr.*, 1:223.

<sup>38</sup> Mably, *De la Législation*, vëll. 2, (Lausanne, 1777), 2:31; shih edhe biografinë nga E. A. Whitfield, *Gabriel Bonnot de Mably* (London: Routledge, 1930); si dhe diskutimin nga Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy*, f. 54ff; Friedrich Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Marxist Library (New York: International Publishers, n.d.), f. 318. Bastiat (*Oeuvres*, 4:367 ff.) mblodhi një tërësi citimesh për të ilustruar të njëjtat rreziqe të mendimit radikal për të cilat kishte folur më parë Talmon.

<sup>39</sup> *The works of John Locke*, bot. 12, vëll. 9, (London, 1824), 10:10, 42.

<sup>40</sup> Smith, *Wealth* 4, hyrja (f. 397)

<sup>41</sup> McCulloch, *PPE*, f. 7-9.

<sup>42</sup> Ibid., f. 23; J. B. Say, *A Treatise on Political Economy*, përkthyer nga botimi i katërt nga C. R. Prinsep dhe C. Biddle (Philadelphia: Lippincott, 1857), f. xv; *Traité d'économie politique*, vëll. 2, (Paris, 1803), 1:ii.

<sup>43</sup> Cituar tek Lionel Robbins, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy* (London: Macmillan, 1952), f. 175-176. Gjithashtu shih Bastiat, *Oeuvres*, 4:388.

<sup>44</sup> Për dokumentim të këtyre çështjeve shih sa më poshtë: Smith, *Wealth* 2.3 (f. 315-326), 4.2 (f. 424); TMS, F. 405; *Lectures on Justice, Police Revenue, and Arms*, ed. E. Cannan (Oxford: Clarendon Press, 1896), f. 1-4; T. R. Malthus, *An Essay on Population*, vëll. 2, (London: Dent, 1914), 2:87, 192-193; Senior, *PE*, f. 76, 81; J. S. Mill, *Considerations on Representative Government* (London: Oxford University Press, 1912), kap. 3 (f. 187), kap. 6 (f. 249); Spencer, *Essays*, 3:313. Natyra joproduhuese e qeverisë u bë temë e parapëlqyer me Saint-Simon; shih pasazhin e famshëm të përkthyer tek *Henri Comte de Saint-Simon, Selected Writings*, ed. F.M.H. Markham (New York: Macmillan, 1952), f. 72-73, dhe krahaso me Bentham, *Morals and Legislation*, f. 5n. Një shenjë e rëndësishme që tregon përhapjen e kategorive ekonomike ishte përvetësimi nga Smithi i idesë së vjetër të trupit organik politik për qëllime ekonomike, *Wealth*, 4.7, 9 (f. 571-572, 638).

<sup>45</sup> *Two Treatises of Government* 2.12, 13. Në vijim të gjitha referencat nga ky burim do të citohen ose *First* ose *Second Treatise*.

<sup>46</sup> *Second Treatise* 4, 22.

<sup>47</sup> Të dy situatat ishin, shkruan Loku, "aq të largëta sa janë nga njëra-tjetra një gjendje paqeje, mirësie, ndihme reciproke dhe mbrojtjeje, dhe një gjendje armiqësie, dashakeqësie, dhune dhe shkatërrimi reciprok". *Second Treatise* 19.

<sup>48</sup> Shih për shembull, J. Mabbott, *The State and the Citizen* (London: Hutchinson, 1948), f. 20-21; Strauss, *Natural Right and History*, f. 221-222, 227-233. Një sulm tepër kritik dhe përgjithësisht korrekt ndaj

---

interpretimit të Strauss-it është bërë nga J. W. Yolton, "Locke on the Law of Nature," *Philosophical Review* 67, (1958): 477-498.

<sup>49</sup> *Second Treatise* 128; *Works*, 5:224, 248. Për dallimin e bërë nga Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, përkth. O. Wyon, vëll. 2, (London: Allen and Unwin, 1931), 1:152-161, 343 ff.

<sup>50</sup> *Second Treatise* 123-124, 136; Fox-Bourne, *The Life of John Locke*, 1:174.

<sup>51</sup> *Second Treatise* 4.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 87, 136 (me theks të shtuar).

<sup>53</sup> *Ibid.*, 243. Pranohet që Loku këtu nuk është koherent. Më parë ai kishte argumentuar se përmes pushtetit ligjvënës anëtarët "janë të bashkuar dhe të akorduar në një trup koherent të gjallë" dhe se "ky është shpirti që i jep formë, jetë dhe unitet komunitetit". (*Second Treatise* 212.) Më vonë, gjithsesi, ai argumenton se kur legjislativi shpërndahet shoqëria mundet sërish të veprojë.

<sup>54</sup> *A Defense of Liberty against Tyrants (Vindiciae contra Tyrannos)*, ed. H. J. Laski (New York: Harcourt, Brace, n.d.), f. 93, 97-100, 102-106, 109-111, 126-136; Calvin, *Institutes* 4.20.31; *Opera*, 29:557, 636-637; C. J. Friedrich, ed., *Politica Methodice Digesta of Johannes Althusius* (Cambridge: Harvard University Press, 1932), 19.7; 20.20-21. Shih diskutimit tek Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, f. 340 ff., 593 ff.

<sup>55</sup> *Second Treatise* 96-97, 209, 230. Doktrina e Lokut për qeverisjen e shumicës është diskutuar gjerësisht, në mënyrë të tejzgatur, nga W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule* (Urbana: University of Illinois Press, 1941). Interpretimi i Kendallit është kritikuar, por në mënyrë jo të kënaqshme, nga J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1950), f. 24 ff.

<sup>56</sup> *Second Treatise*, 96-97.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 151.