

## FILOZOFIA E MORALIT

### Vlera dhe dukuria (fenomeni)

Me filozofinë e moralit përballemi njëkohësisht me një nga fushat themelore të interesimit filozofik, e cila merret me botën e vlerave. Më herët kemi bërë një dallim ndërmjet dukurisë dhe vlerës. Nëse e shprehim thjesht, dukuria është një ngjarje që ndodh në realitet dhe që mund të matet. Për shembull, fakti që në këtë çast jashtë po bie shi, apo që para dyqind vjetësh në Francë ndodhi një revolucion - njëri si realitet fizik, tjetri si realitet historik - janë dy ngjarje apo dukuri që paraqiten në botë dhe mbartin cilësi të matshme. Megjithatë, rënia e shiut nuk përjetohet njësoj nga të gjithë. Disa prej nesh - për shembull një bujk që e ka mbjellë arën dhe pret ujitjen e saj - do ta quajë këtë dukuri "të mirë"; ndërsa një tjetër, p.sh. një poçar që i ka nxjerrë enët jashtë për t'i tharë - do ta konsiderojë "të keqe". Kështu, e njëjta ngjarje mund të cilësohet si "e mirë" ose "e keqe". Tani, është e qartë se rënia e shiut, pavarësisht nga ndjenjat apo vlerësimet e bujkut dhe të poçarit, zotëron disa tipare që çdo mendje e shëndoshë - qoftë e bujkut apo e poçarit - duhet t'i pranojë. Për shembull, shiu mund të jetë i dendur apo i lehtë, mund të bjerë me një intensitet të caktuar, si p.sh. 10 litra për metër katror në orë, etj. Këto janë tipare që i përkasin anës faktike, të dukshme të ngjarjes. Nga ana tjetër, është po aq e qartë se kjo ngjarje ka edhe një dimension tjetër - një dimension që lidhet me dëshirat, nevojat, ndjenjat dhe pritjet e njeriut, si të bujkut ashtu edhe të poçarit; një dimension për të cilin nuk është e domosdoshme që të ketë pajtim të të dyve; një dimension që mund të vlerësohet nga njëri si "i mirë" dhe nga tjetri si "i keq". Pikërisht ky aspekt, përbën anën "vlerore" të saj.

Kur reagojmë ndaj sendeve dhe ngjarjeve që na rrethojnë, nuk mjaftohemi vetëm duke i trajtuar ato si lëndë të një shqyrtimi të natyrës së parë - pra si fakte të thjeshta dhe të matshme - por njëkohësisht u japim edhe një shtresë tjetër kuptimi: ne i "vlerësojmë" ato. Me fjalë të tjera, mbi to shprehim gjykime vlerore. Madje, dihet se shumica prej nesh, pothuajse në çdo çast, më shumë sesa përshkrime faktike, prodhojmë vlerësime të këtij lloji të dytë. Siç u pa edhe në shembullin e mësipërm, madje edhe një dukuri që në thelb i përket krejtësisht sferës së fenomeneve - si rënia e shiut - bëhet shkak për gjykime dhe qëndrime vlerësuese nga ana jonë. Nga ana tjetër, mënyrat se si sillemi ndaj miqve, kolegëve apo mësuesve tanë nuk janë thjesht veprime neutrale; ato, në vetë esencën e tyre, janë të ngarkuara me vlera dhe janë të formësuara prej tyre.

Po kështu, shumë prej sendeve që i shohim përreth nesh, sidomos ato që janë krijuar nga dora e njeriut, përveç vetive të tyre faktike - si p.sh. që një tavolinë të jetë prej druri, e rrumbullakët, me një këmbë të vetme apo me një peshë të caktuar - mbartin edhe një dimension tjetër, më të brendshëm: ato mund "të na pëlqejnë" ose "të mos na pëlqejnë". Veçanërisht krijimet si p.sh. një pikturë apo një këngë - pra produkte të dorës dhe shpirtit njerëzor - në thelbin e tyre ekzistojnë pikërisht për t'u bërë objekt i këtij lloji vlerësimi; madje, arsyeja e qenies së tyre duket se qëndron pikërisht në këtë: në faktin që ato përjetohen dhe gjykohen në horizontin e vlerave. Pa dyshim, një pikturë mund të ketë edhe një veçori tjetër: fakti që është krijuar nga një piktor i famshëm dhe, për këtë arsye, shitet me një çmim të lartë. Kjo përbën një dimension tjetër të saj - atë që mund ta quajmë "vlerë ekonomike". Po kështu, një këngë, kur këndohet si ilahi, mund t'i zgjojë dhe t'i thellojë ndjenjat fetare të njerëzve; dhe kjo përbën atë që mund të quhet "vlera fetare" e saj. Megjithatë, si piktura ashtu edhe kënga, përtej funksioneve të tyre të jashtme dhe përdorimeve që u jepen, zotërojnë një vlerë më të brendshme dhe më thelbësore: aftësinë për të ngjallur te shikuesi apo dëgjuesi një emocion të veçantë që ne e quajmë estetik. Pikërisht këtë e quajmë "vlerë artistike" e tyre. Dhe, në të vërtetë, ajo që e bën një vepër arti të jetë vepër arti është pikërisht ky dimension i fundit i saj.

Kështu, filozofia e vlerave është ajo fushë e kërkimit filozofik që i shqyrton ngjarjet dhe objektet në dritën e vlerave që ato mbartin ose përfaqësojnë. Problemet themelore të kësaj fushe janë të shumta dhe të thella: a ekzistojnë vlerat realisht? Nëse po, çfarë natyre ontologjike kanë? A janë ato subjektive apo objektive, apo mos ndoshta i përkasin një natyre tjetër më të ndërmjetme? Cili është burimi i vlerave? Çfarë e bën një gjë të jetë e vlefshme - kënaqësia që ajo i jep njeriut, apo diçka më e lartë dhe më e thellë?

Ndër vlerat kryesore mund të përmendim, siç u pa edhe nga shembujt e mësipërm, vlerat morale dhe ato artistike apo estetike. Fusha që merret me të parat quhet filozofi e moralit ose etikë, ndërsa ajo që merret me të dytat quhet filozofi e artit ose estetikë. Ka edhe mendimtarë që përpiqen t'i trajtojnë vlerat fetare - si "gjynahu" dhe "sevapi" - si një kategori më vete, duke synuar ta themelojnë filozofinë e fesë si një degë të pavarur të filozofisë së vlerave.

## **Përbërja e vlerave**

Një ndër problemet e para dhe më të rëndësishme që qëndron përpara kërkimit filozofik mbi vlerat është pyetja se çfarë përbërje kanë ato; domethënë, a janë objektive, subjektive, apo i përkasin një natyre tjetër. Siç kemi theksuar më parë, Sokrati, i cili u mor veçanërisht me konceptet morale, besonte se mbi nocionet si guximi, drejtësia dhe bujaria ekziston një pajtim midis njerëzve. Sipas tij, edhe pse në pamje të parë duket sikur njerëzit kanë mendime të ndryshme për këto koncepte apo vlera, një shqyrtim më i thelluar tregon se në të vërtetë ata kanë pikëpamje të ngjashme, madje të njëjta. Për këtë arsye, Sokrati arriti në përfundimin se një shkencë e moralit që merret me këto koncepte është e mundshme. Me fjalë të tjera, sipas tij, për shembull, drejtësia ekziston si diçka e tillë dhe është ajo që është, pavarësisht nga ndjenjat dhe prirjet e njerëzve. Edhe nëse njerëzit, për shkak të padijes në të cilën ndodhen, shprehin mendime të ndryshme për të, sapo të hyjnë në

gjendjen e dijes dhe të vetëdijësohen, ata do ta ndajnë të njëjtin qëndrim lidhur me të. Atëherë, sipas Sokratit, vlerat kanë një ekzistencë objektive. Nxënësi i tij më i famshëm, Platoni, e mbron këtë ide me një vendosmëri edhe më të madhe. Për Platonin, çdo lloj vlere, veçanërisht vlerat morale, nuk janë aspak çështje opinioni apo preference. Çdo formë veprimi është, në mënyrë absolute dhe të pavarur nga opinionet apo prirjet e individit, ose “e drejtë” ose “e gabuar”. Një gjykim moral, si p.sh. “të vrasësh është e keqe”, është po aq objektiv sa një gjykim shkencor, si “dy herë dy bëjnë katër” apo “shuma e këndeve të brendshme të një trekëndëshi është 180 gradë”. Sepse realitetet që e përbëjnë lëndën e këtyre gjykimeve janë realitete objektive. Madje, Platoni shkon aq larg në këtë çështje sa të pohojë se standardet morale janë mbi Zotin: e mira dhe mirësia ekzistojnë para Zotit. Një gjë nuk është e mirë pse Zoti e dëshiron; përkundrazi, Zoti e dëshiron atë sepse ajo është e mirë. Zoti nuk është burimi apo garancia e së mirës; përkundrazi, e mira është burimi dhe përcaktuesi i Zotit. Duhet theksuar se kjo pikëpamje, siç do të shihet më vonë, qëndron në kundërshtim të plotë me traditën e feve monoteiste.

Ata që e mbrojnë natyrën objektive të vlerave, nuk e mohojnë faktin se ato duken të ndryshme për grupe të ndryshme njerëzish, apo se në kohëra të ndryshme, individë të ndryshëm kanë konsideruar gjëra të ndryshme si të vlefshme. Megjithatë, ata priren ta interpretojnë këtë dukuri në një mënyrë tjetër: ajo që ndryshon nuk janë vetë vlerat, por grupet apo individët që i perceptojnë ato. Ashtu siç verbëria ndaj ngjyrave e pengon një njeri t'i dallojë ngjyrat, po kështu edhe mjediset e ndryshme, edukimi apo kushtet jetësore të njerëzve mund t'i pengojnë ata t'i shohin vlerat objektive. Por nga kjo nuk mund të nxirret përfundimi se vlerat nuk janë objektive. Për shembull, është fakt se një njeri lindor, i rritur në një traditë të ndryshme muzikore, mund të mos e shijojë muzikën klasike perëndimore dhe të mos e konsiderojë atë si të vlefshme. Megjithatë, në kohën tonë, është po aq e vërtetë se shumë njerëz nga Lindja - si turq, indianë apo japonezë - të cilëve u jepet mundësia ta dëgjojnë shpesh këtë muzikë, pas një kohe fillojnë ta pëlqejnë atë dhe të bëhen të vetëdijshëm për vlerën e saj. Po ashtu, është një fakt se ndër ata që e kuptojnë pikturën, madje edhe ndër vetë piktorët, më shumë sesa mospajtim, ekziston një pajtim i gjerë mbi çështjen se cili piktor është më i madh, pra më i vlefshëm. Është e zakonshme që një piktor ta konsiderojë veprën e vet më të vlefshme se ajo e një kolegu të zakonshëm. Por po aq e zakonshme është që ky piktor dhe një mik i tij piktor të bien dakord që, për shembull, një Leonardo da Vinci ka krijuar vepra më të vlefshme se të dy ata së bashku. Këtu e shohim qartë se si, si ekspertiza, ashtu edhe pajtimi i mendimeve, shfaqen në mënyrë të dukshme. Kjo nënkupton se çdo njeri që fiton njohuri dhe përgatitje të mjaftueshme do të priret t'i cilësojë të njëjtat gjëra si të vlefshme. Të gjitha këto e forcojnë pikëpamjen se vlerat zotërojnë disa cilësi objektive, të pavarura nga ndjenjat, dëshirat dhe prirjet e individit apo të grupeve.

Edhe ata që dalin kundër natyrës objektive të vlerave, po ashtu mbështeten në përvojat e jetës së përditshme. Është e vërtetë se këto përvoja përmbajnë shumë tregues që flasin për natyrën subjektive të vlerave. Siç kanë dëshirë të theksojnë filozofët skeptikë, besimet fetare dhe të vërtetat morale ndryshojnë nga një shoqëri në tjetrën dhe nga një epokë në tjetrën. Siç shprehet Blaise Pascal: “Ajo që është e drejtë në anën tjetër të Pirenejeve (pra në Spanjë), është e gabuar në këtë anë (pra në Francë)”. Disa e konsiderojnë klubin

futbollistik "Galatasaray" shumë të vlefshëm, të tjerët "Fenerbahçen". Ndërkohë, shumica e grave nuk i japin rëndësi as njëres e as tjetres. Për disa, opera është forma më e lartë e artit; për të tjerët, ajo është e bezdisshme. Shumë burra priren ta konsiderojnë të pavlerë interesimin që gratë e shfaqin ndaj stolive, ndërsa shumë gra e shohin pasionin e burrave për ngasjen e shpejtë të makinave si krejtësisht të pavlerë. Ata që e mbrojnë subjektivitetin e vlerave bëjnë një dallim ndërmjet vlerave që u atribuohen sendeve dhe cilësive të tyre që janë vërtet objektive. Për shembull, pesha apo forma e një trupi janë të njëjta për të gjithë. Por nëse supozojmë se ky trup është prej ari, është një fakt historik se ai nuk e ka pasur të njëjtën vlerë për aztekët dhe për spanjollët. Po kështu, për një njeri që ndodhet në shkretëtirë dhe është i etur, uji është jashtëzakonisht i vlefshëm; për dikë që mbetet në errësirë në një pyll, zjarri është i çmuar. Ndërsa në kushte normale, nuk mund të thuhet se këto gjëra e kanë të njëjtën vlerë.

Këta dy shembujt e fundit na japin mundësinë të kalojmë te një pikëpamje e tretë mbi natyrën e vlerave. Sipas kësaj qasjeje, vlera nuk është as thjesht një cilësi e vetë sendeve apo ngjarjeve, dhe as thjesht diçka e krijuar nga njeriu. Përkundrazi, ajo përmban njëkohësisht si një dimension objektiv, ashtu edhe një dimension subjektiv. Le ta marrim si shembull diamantin. Diamanti për ne është një materie e vlefshme. Cilësitë që e bëjnë atë të tillë - si fortësia dhe shkëlqimi i tij - ekzistojnë realisht në vetë atë. Këto cilësi nuk janë krijuar nga ne dhe as nuk i janë atribuar atij në mënyrë arbitrare. Por nga ana tjetër, pikërisht këto cilësi - fortësia dhe shkëlqimi - kanë vlerë vetëm për ne. Me fjalë të tjera, jemi ne ata që i konsiderojmë të vlefshme këto tipare. Në të njëjtën mënyrë, ne e konsiderojmë qumështin si të vlefshëm për njeriun. Pse? Sepse mjekët pohojnë se qumështi përmban kalcium, i cili është i domosdoshëm për rritjen e shëndetshme të një fëmije dhe për zhvillimin normal të kockave. Pra, fakti që qumështi përmban kalcium është një realitet objektiv. Megjithatë, nëse nuk do ta kishim këtë strukturë trupore dhe këto nevoja biologjike, është e qartë se qumështi nuk do ta kishte të njëjtën vlerë për ne. Prandaj, vlera buron nga marrëdhënia ndërmjet cilësive të sendeve dhe nevojave, dëshirave apo prirjeve të subjektivitetit që i vlerëson ato. Ajo nuk ekziston as thjesht si diçka objektive, as thjesht si diçka subjektive, por si një realitet marrëdhënor (relacional) - që lind pikërisht nga ndërveprimi midis subjektivitetit dhe objektivitetit.

### **Çfarë e bën vlerën të tillë?**

Krahas pyetjes nëse vlerat janë objektive, subjektive apo të një natyre tjetër, një tjetër çështje e rëndësishme me të cilën merret filozofia e vlerave është: çfarë e bën një gjë të jetë e vlefshme? Me fjalë të tjera, në çfarë qëndron vlera e një gjëje dhe cili është burimi i saj?

Përgjigjet e dhëna ndaj kësaj pyetjeje mund të përmbliidhen në tri kategori kryesore:

#### **a. Vlera është një gjë e papërcaktueshme**

Kjo pikëpamje i përket filozofit bashkëkohor anglez G. E. Moore (1875–1958). Sipas tij, konceptet ndahen në dy kategori: koncepte të përbëra dhe koncepte të thjeshta.

Konceptet e përbëra përbëhen nga koncepte më të thjeshta dhe mund të përkufizohen me anë të tyre. Për shembull, nëse marrim një shembull nga matematika: kur themi se trekëndëshi është një figurë gjeometrike, shuma e këndeve të brendshme të së cilës është 180 gradë, atëherë ne po e përkufizojmë një koncept më kompleks - trekëndëshin - me anë të koncepteve më të thjeshta si këndi dhe grada. Nga ana tjetër, koncepti i këndit e kërkon atë të brinjës, ndërsa koncepti i brinjës e kërkon atë të pikës. Kështu, në fund arrijmë te koncepti më i thjeshtë, përtej të cilit nuk mund të shkojmë më tej në analizë. Sipas shembullit që e jep Moore, "kuqësia" (të qenët e kuqe) është pikërisht një koncept i tillë i thjeshtë. Ne mund ta përkufizojmë një shall si "një copë pëlhure me ngjyrë të kuqe", por nuk mund ta përkufizojmë vetë "të kuqen" nëpërmjet koncepteve më të thjeshta. Ajo që quhet "e kuqe" ose perceptohet nga një qenie, ose nuk perceptohet. Nëse nuk perceptohet, nuk mund të shpjegohet se çfarë është ajo. Për shembull, nuk mund t'i shpjegohet se çfarë është e kuqja një personi që nuk arrin t'i dallojë ngjyrat; ashtu siç, në mënyrë më të përgjithshme, nuk mund t'i shpjegohet çfarë është ngjyra një të verbri.

Ja pra, vlerat janë të këtij lloji qeniesh të thjeshta. Ato ose perceptohen, ose nuk perceptohen. Ato nuk mund t'i tregohen dikujt që nuk i sheh, ose që nuk e zotëron aftësinë për t'i parë, për t'i perceptuar. Po mirë atëherë, pse ne përpiqemi t'ia shpjegojmë dikujt që nuk e gjen të bukur një film që neve na pëlqen, se përse ai është i bukur, se çfarë e përbën bukurinë e tij? Sipas G. E. Moore, këtu duhet të kemi parasysh një pikë thelbësore: ashtu si çdo objekt që është i kuq nuk mbetet vetëm i kuq, por zotëron edhe cilësi të tjera - për shembull, një mollë e kuqe është njëkohësisht e fortë, e thartë, e lëngshme, e rrumbullakët etj. - po kështu edhe çdo gjë që është e vlefshme mbart njëkohësisht edhe cilësi të tjera. Prandaj, kur përpiqemi t'ia shpjegojmë dikujt bukurinë e një filmi, ajo që e bëjmë në të vërtetë është t'ia përshkruajmë këto cilësi të tjera: për shembull, se skenari është i ndërtuar mirë, se lëvizjet e kamerës janë të realizuara me mjeshtëri, e kështu me radhë. Megjithatë, bukuria e filmit, ndonëse gjendet së bashku me këto cilësi dhe madje mbështetet mbi to, është diçka tjetër nga ato. Për këtë arsye, është e mundshme që bashkëbiseduesi ynë t'i dëgjojë dhe t'i pranojë të gjitha këto veçori që ne përpiqemi t'ia shpjegojmë - si ndërtimi i mirë i skenarit apo mjeshtëria e lëvizjeve të kamerës - por megjithatë të mos e shohë atë bukuri për të cilën ne flasim dhe që ne vetë e përjetojmë. Në të vërtetë, vetë fakti që ne shpenzojmë kaq shumë përpjekje për ta shpjeguar bukurinë e një vepre arti apo mirësinë e një gjykimi moral, mund të kuptohet si një pranim i heshtur i vështirësisë për t'ia bërë të dukshme këto vlera dikujt që nuk i sheh ato si të tilla.

Kësaj pikëpamjeje mund t'i drejtohen disa kundërshtime. Më i rëndësishmi ndër to është se, në këtë rast, do të bëhej i pamundshëm çdo diskutim mbi vlerat morale apo estetike brenda një shoqërie, dhe kjo do ta bënte të pamundshme edhe arritjen e një marrëveshjeje shoqërore. Me të vërtetë, nëse një grup apo shumica e një shoqërie janë në një mendje mbi atë se çfarë është e mirë, si mund të bindet një individ që e kundërshton këtë mendim? Nëse ai, pavarësisht të gjitha shpjegimeve që i jepen, vazhdon të këmbëngulë se ajo që të tjerët e quajnë të mirë është e keqe, atëherë nuk mbetet asgjë për të bërë. Në një situatë të tillë, ose duhet ta përjashtosh atë si një element jashtë shoqërisë, ose duhet ta detyrosh ta shohë atë të mirë për të cilën bëhet fjalë - por të dyja këto zgjidhje nuk janë në të vërtetë zgjidhje morale. Në vend të kësaj, a nuk do të ishte më e dobishme të pranohej se ai individ,

nëse i krijohen kushtet e duhura ose nëse i bëhet e mundur ta shohë, mund të arrijë t'i perceptojë këto vlera morale apo estetike? Më tej, nëse vlerat do të ishin ashtu siç thotë G. E. Moore, atëherë çfarë dobie do të kishte edukimi? A nuk është edukimi, ndryshe nga arsimimi apo mësimdhënia e thjeshtë, pikërisht procesi nëpërmjet të cilit njeriut i përçohen dhe i nguliten disa vlera?

Sipas kësaj pikëpamjeje, a nuk do të duhej të pranohet përfundimisht se të gjitha vlerat janë "si ngjyrat dhe shijet", pra të padiskutueshme? Atëherë, a do të mbetej më mundësia për të vendosur standarde apo masa të përbashkëta sjelljeje midis njerëzve? A nuk do të na çonte kjo drejt një anarkie apo kaosi të vlerave? Megjithatë, a nuk është një fakt empirik dhe historik se gjendja nuk është e tillë? Se ne vendosim disa standarde të përbashkëta morale, se shumica e njerëzve besojnë në këto standarde dhe se, sa herë që lind një krizë vlerash, pas një periudhe kohore ajo kapërcehet në një drejtim të caktuar?

## **b. E vlefshme është ajo që jep kënaqësi**

Një tjetër pikëpamje, që përputhet me arsyen e shëndoshë dhe me përvojën tonë të përditshme, është ajo që përpiqet ta reduktojë vlerën në kënaqësi, duke e shpjeguar të vlefshmen si një gjë që jep kënaqësi. Në të vërtetë, në shumicën e rasteve, ajo që është e vlefshme për ne, në fund të fundit, është ajo që na jep kënaqësi. Kur më sipër thamë se qumështi është i vlefshëm për njeriun, nënkuptuam se për shkak të mineraleve që përmban, ai na mundëson një trup të shëndetshëm; dhe një trup i shëndetshëm na jep më shumë kënaqësi sesa një trup i sëmurë. Në të njëjtën mënyrë, vlera e diamantit mund të kuptohet, në fund të fundit, si aftësia e tij për të na mundësuar blerjen apo sigurimin e shumë gjërave që na japin kënaqësi. Sipas kësaj, diamanti është më i vlefshëm se kallaji, sepse me të njëjtën sasi diamanti mund të blejmë më shumë gjëra sesa me të njëjtën sasi kallaji, dhe këto gjëra na sjellin më shumë kënaqësi. Po ashtu, nuk do të ishte e gabuar të thuhet se veprat artistike, në përjetimin e tyre - qoftë me anë të shikimit apo dëgjimit - na japin kënaqësi. Për këtë arsye, shpeshherë, kur japim një gjykim mbi një vepër arti, në vend që të themi se ajo është e vlefshme apo e bukur, shprehemi duke thënë se "na pëlqen" apo se "na jep kënaqësi". Pra, me këtë e theksojmë jo aq vlerën e saj objektive, sesa kënaqësinë që ajo na dhuron.

Kundër kësaj mund të paraqiten sërish shembuj nga jeta e përditshme: për shembull, mund të kujtohet se edhe pse përdorimi i hashashit i jep njeriut kënaqësi, ne e quajmë atë "të keq"; ndërsa puna, ndonëse shpesh është e lodhshme dhe e rëndë, konsiderohet si diçka me vlerë. Megjithatë, dikush që dëshiron ta reduktojë vlerën në kënaqësi - për shembull Epikuri - mund të mbajë një qëndrim hedonist dhe të thotë kështu: njerëzit e kuptojnë se përdorimi i hashashit në dukje jep kënaqësi, por në të vërtetë sjell më shumë dhimbje sesa kënaqësi në pasojë. Duke parë se ai e dëmton njeriun si fizikisht, ashtu edhe shpirtërisht, njeriu arrin në përfundimin se të mos e përdorë është më e kënaqshme sesa ta përdorë. Në të njëjtën mënyrë, puna pa dyshim që shpesh është e rëndë për njeriun. Por, si në planin individual, ashtu edhe në atë shoqëror, ajo sjell më shumë përfitime - pra më shumë kënaqësi - sesa mundimet që i kërkon. Fakti që një njeri lë mënjanë çdo muaj një pjesë të rrogës së tij për sigurimet dhe kështu heq dorë nga kënaqësitë që do të mund

t'i përjetonte duke i shpenzuar ato para, pa dyshim nuk është diçka e këndshme. Megjithatë, nëse këto para do t'i sjellin kënaqësi më vonë në pleqëri, ky veprim bëhet i kuptueshëm dhe i shpjegueshëm nga këndvështrimi hedonist. Po në këtë kontekst, mund të themi gjithashtu se respektimi i ligjeve dhe i rregulloreve, nëse marrim parasysh pasojat që sjell mosrespektimi i tyre, sjell në të vërtetë më shumë kënaqësi.

Kjo pikëpamje përmban pa dyshim shumë elemente të sakta dhe shpesh përputhet me arsyen e shëndoshë. Megjithatë, përvoja jonë jetësore - si ajo e përditshme ashtu edhe ajo historike - na tregon se në këtë qasje ka diçka që mungon. Sepse në disa raste, kur kemi të bëjmë me një veprim vërtet moral, ne i pranojmë si të vlefshme edhe ato gjëra që na sjellin dhimbje, ndërsa kënaqësinë e konsiderojmë krejtësisht të pavlerë dhe të parëndësishme për çështjen në fjalë. Jeta është gjëja më e vlefshme për ne. Por është po aq e vërtetë se ndonjëherë ne e vëmë atë në rrezik për hir të diçkaje që e konsiderojmë më të vlefshme; dhe po ashtu i vlerësojmë si të çmuara veprimet e atyre që e bëjnë këtë. Siç shohim në rastin e Sokratit, i cili e pranoi vdekjen për hir të disa vlerave që i konsideronte të drejta, edhe ne e cilësojmë këtë qëndrim të tij si një veprim me vlerë. Por në çfarë kuptimi mund të thuhet se kjo i solli kënaqësi Sokratit? A nuk është vdekja fundi i çdo burimi kënaqësie dhe i çdo mundësie për të përjetuar kënaqësi? Nëse e përdorim fjalën "kënaqësi" në një mënyrë të kuptimshme, si mund të pretendojmë se Sokrati ndjeu kënaqësi nga ekzekutimi i tij? Shembuj të tillë mund të shtohen pafund, por kjo është e panevojshme. Siç vëren Aristoteli, ndoshta është më e saktë të thuhet se vetë kënaqësia nuk është një vlerë, por një cilësi që e shoqëron një veprim të vlefshëm.

### **c. Vlera si dëshirë ose preferencë**

Ekzekutimi i Sokratit, pa dyshim, nuk i solli atij kënaqësi. Megjithatë, mund të thuhet se Sokrati e zgjodhi vetë vdekjen e tij, se ai e preferoi atë ndaj jetës dhe, në këtë kuptim, e dëshiroi vdekjen e vet. Një tjetër teori që është propozuar për ta shpjeguar vlerën, e përkufizon atë si një gjë që ne e zgjedhim, e preferojmë ose e dëshirojmë. Në këtë drejtim, Baruch Spinoza, që duket se e mbështet një teori të këtillë, shprehet kështu: "Ne nuk e dëshirojmë një gjë pse ajo është e mirë; përkundrazi, ajo është e mirë sepse ne e dëshirojmë atë."

Kjo pikëpamje, po të vërehet me kujdes, nuk përqendrohet aq te vetë objekti i vlerës, sesa te subjekti që vlerëson - te interesat, ndjenjat dhe dëshirat e tij. Prandaj, sa i përket çështjes së subjektivitetit apo objektivitetit të vlerave, ajo qëndron më afër pikëpamjes së parë, pra asaj subjektive. Më tej, duke i lidhur vlerat me zgjedhjen dhe preferencën e qenies që vlerëson, kjo teori i bën ato të varura nga një masë relative (relativiste). Sepse grupe të ndryshme njerëzish, për shkak të kushteve dhe strukturave të tyre të ndryshme, mund të preferojnë gjëra të ndryshme. Nga ana tjetër, pikërisht sepse kjo pikëpamje nuk e barazon të vlefshmen me atë që jep kënaqësi, ajo është në gjendje të japë një shpjegim edhe për sjelljen e Sokratit.

Megjithatë, edhe kësaj pikëpamjeje mund t'i drejtohen disa kritika: duke i konsideruar vlerat si gjëra subjektive dhe relative, ajo bëhet objekt i të gjitha kundërshtimeve që i drejtohen subjektivizmit dhe relativizmit. Nuk është e mundshme të thuhet se çdo

zgjedhje apo çdo dëshirë e një njeriu është e vlefshme, sidomos nëse kemi parasysh se vetë njerëzit pranojnë se disa nga zgjedhjet që kanë bërë në të kaluarën kanë qenë “të gabuara”. Në këtë rast, a nuk do të duhet që një njeri i tillë të pranojë se një zgjedhje që e ka bërë në të kaluarën ka qenë e gabuar dhe se veprimi që lidhet me atë zgjedhje ka qenë një veprim “i keq”?

Këtu mund të kalojmë nga ajo që “ne e dëshirojmë” apo “e preferojmë” në atë që “duhet ta dëshirojmë”, dhe këtë, nga ana tjetër, ta shndërrojmë në “atë që duhet të dëshirohet”. Në këtë mënyrë, mangësitë që lidhen me subjektivitetin dhe relativizmin do të mund të shmangeshin. Mirëpo, edhe në këtë rast, kjo pikëpamje e humbet origjinalitetin e saj; sepse tashmë nuk do të thonim më se një gjë është e mirë sepse ne e dëshirojmë, por do të detyroheshim të themi se ne e dëshirojmë atë sepse është e mirë. Dhe në këtë rast, nuk kemi më të bëjmë me një zgjedhje apo preferencë në kuptimin e mirëfilltë të fjalës.

## **Vlerat morale**

Deri këtu kemi shqyrtuar në mënyrë të përgjithshme dallimin ndërmjet dukurisë dhe vlerës, strukturën e vlerave dhe elementet që qëndrojnë në themelin e tyre. Tani dëshirojmë të kalojmë më konkretisht te një pjesë e rëndësishme e fushës së vlerave: vlerat morale.

Vlerat morale, në shpjegimin më të thjeshtë, lidhen me ato gjëra apo veprime për të cilat mund të japim gjykime si “të mira” ose “të këqija”. Për shembull, kur e shtrojmë pyetjen: “Gënjeshtër çfarë lloj veprimi është? Çfarë është gënjeshtër?”, disa prej nesh do të thonë “është mëkat”, disa “është diçka e shëmtuar”, të tjerët “është e gabuar”. Këtu, “gabimi” nuk ka të bëjë me të vërtetën apo të pavërtetën në kuptimin shkencor të një pohimi. Po ashtu, kur thuhet se është një veprim “i shëmtuar”, kjo nuk e ka të njëjtin kuptim si kur themi se një pikturë është e bukur apo e shëmtuar. Ndërsa ai që thotë se gënjeshtër është “mëkat”, ndonëse përdor një formë vlerësimi fetar, në thelb synon të thotë se ajo është diçka “jo e mirë”. Mirëpo, duke qenë se ai e identifikon të mirën me atë që është urdhëruar nga Zoti, atëherë ajo që është ndaluar prej Tij - pra veprimi “mëkatar” - bëhet për të e barsvlershme me të keqen. Prandaj, të gjitha këto shprehje, në fund të fundit, mund të reduktohen në pohimin se gënjeshtër është diçka “jo e mirë”, pra “e keqe”. Dhe pikërisht ky lloj cilësimi e përbën lëndën e vlerësimit moral.

Pa dyshim, kur themi se vlerat morale janë, në thelb, vlera që rrotullohen rreth çiftit konceptual “e mirë” dhe “e keqe”, nuk kemi dhënë ende një shpjegim se çfarë janë vetë “e mira” apo “e keqja”. Përkundrazi, pikërisht këtu fillon detyra e filozofit të moralit. Çfarë është “e mira” dhe çfarë është “e keqja”? A është e mira kënaqësi, dobi apo lumturi? Apo mos është diçka krejt tjetër - përputhja me atë që quhet detyrë? A qëndron e mira te qëllimi apo motivi që gjendet në themel të veprimit, apo te rezultati që del prej tij? Apo nuk është as motivi dhe as rezultati, por vetë veprimi apo sjellja si e tillë? A është e mundshme të flitet për një të mirë të vetme, që vlen për të gjithë njerëzit, apo e mira e një individi apo grupi ndryshon nga ajo e një tjetri? A është e mira shtypja e dëshirave tona natyrore, apo përmbushja e tyre? Të gjitha këto dhe pyetje të ngjashme e përbëjnë thelbin e kërkimit në filozofinë e moralit.

## **Morali dhe filozofia e moralit**

Morali\* zakonisht nënkupton një tërësi parimesh dhe rregullash sipas të cilave njerëzit jetojnë. Në këtë kuptim, mund të flitet për një moral ose etikë profesionale, një etikë politike, madje edhe për një etikë të martesës. Etika profesionale përbën një sistem parimesh dhe rregullash që e rregullojnë dhe udhëheqin sjelljen e atyre që ushtrojnë një profesion të caktuar, për shembull, të mësuesve ndaj nxënësve, prindërve të tyre dhe kolegëve. Në të njëjtën mënyrë, etika e martesës është tërësia e parimeve që e drejtojnë sjelljen e individëve brenda një marrëdhënieje martesore ndaj njëri-tjetrit.

Filozofia e moralit (etika), nga ana tjetër, dallon nga vetë morali: ajo është fusha filozofike që i studion këto lloj sjelljesh, përpiqet t'i shpjegojë ato dhe, në fund, t'i vlerësojë në mënyrë kritike.

## **Filozofia e moralit dhe shkencat shoqërore**

Sjelljet morale të njerëzve janë, në fund të fundit, një pjesë e sjelljeve së tyre të përgjithshme. Ndërsa sjellja njerëzore, në tërësi, është lëndë e shkencave njerëzore apo shoqërore. Disiplinat si historia, sociologjia, psikologjia apo antropologjia, në thelb, e shqyrtojnë sjelljen njerëzore në format e saj të ndryshme.

Atëherë, cili është dallimi midis shkencave shoqërore dhe filozofisë së moralit? Siç kemi theksuar më parë, ky dallim nuk qëndron aq në lëndën e studimit, sesa në mënyrën e qasjes ndaj tij.

Shkencat shoqërore merren me sjelljen njerëzore në dimensionet e saj të ndryshme - qoftë individuale apo kolektive, normale apo anormale, ekonomike, shoqërore apo politike - duke synuar t'i zbulojnë dukuritë që lidhen me këto sjellje, të shpjegojnë se si dhe pse njerëzit veprojnë në mënyrën që veprojnë, dhe të formulojnë modele apo ligje që i përshkruajnë këto sjellje, nëse të tilla ekzistojnë. Ndërsa filozofia e moralit merret me sjelljet njerëzore duke e shtruar pyetjen nëse këto sjellje janë të drejta apo të gabuara, të mira apo të këqija, dhe duke bërë vlerësime përkatëse mbi to. Pa dyshim, në kryerjen e këtyre vlerësimeve, në vendosjen e normave dhe në përcaktimin e mënyrës se si njerëzit mund të jetojnë mirë dhe ta arrijnë lumturinë, njohuritë që ofrohen nga shkencat - mbi strukturën biologjike, fiziologjike, psikologjike etj. të njeriut - mund të luajnë një rol shumë të dobishëm. Madje, edhe vetë shkencat shoqërore janë të detyruara t'i marrin parasysh vlerat që qëndrojnë në themel të sjelljeve njerëzore dhe që e përbëjnë shkakun e tyre. Për shembull, është e pamundshme të shpjegohet Revolucioni Francez pa i marrë parasysh vlerat dhe qëllimet e njerëzve që morën pjesë në të. Por historiani i trajton këto

---

\* Ekziston një dallim i dyfishtë midis termave "moral" dhe "etikë". Dallimi i parë është ai që jepet në tekst nga autori: morali përbën tërësinë e rregullave e normave të sjelljes në grup ose shoqëri, pra pjesën praktike, ndërsa etika është dega e filozofisë që merret në mënyrë shkencore me këto rregulla, gjurmon burimin, vlefshmërinë dhe shtrirjen e tyre, pra pjesa teorike. Dallimi i dytë është ky: morali ose moralitetet janë parime e rregulla të brendshme, subjektive, të mbështetura në karakterin individual, në kulturë ose fe. Ndërsa etika ose etiket janë rregulla, kode ose standarde objektive, eksterne, të formuluar nga grupe, organizata ose nga shoqëri për ta drejtuar një sjellje të përshtatshme brenda tyre. (Shënim i përkthyesit, R. Neziri)

vlera si një dukuri (fenomen, fakt) që bën pjesë në strukturën e ngjarjes që e studion dhe nuk bën ndonjë vlerësim mbi to.

Nga ana tjetër, mund të pranohet se, në masën që filozofia e moralit mbështetet në njohuritë faktike të ofruara nga shkencat njerëzore dhe në përputhje me zhvillimin e këtyre njohurive, gjykimet dhe vlerësimet e saj mund të bëhen më të sakta dhe më të qëndrueshme. Lirisht mund të thuhet se sa më shumë të dimë për njeriun, aq më i lehtë dhe më i zhvilluar bëhet edhe kuptimi ynë për vlerat morale që lidhen me të. Megjithatë, kjo nuk e ndryshon faktin se ajo që e thonë këto shkencë për njeriun dhe ajo që e thotë filozofia e moralit - apo vetë filozofi i moralit - janë, në thelb, të ndryshme nga njëra-tjetra në aspektin strukturor. Për të dhënë një shembull: arsyetimi i asaj që quhet “psikologjia e kënaqësisë” duhet të jetë si vijon: Njerëzit e ndjekin kënaqësinë (një fakt); unë jam gjithashtu njeri (po ashtu një fakt); pra edhe unë e ndjek kënaqësinë (një përfundim i mbështetur në fakte). Ndërsa arsyetimi i “etikës së kënaqësisë” ose i “filozofisë hedoniste të moralit” është ky: Njerëzit e ndjekin kënaqësinë (një pohim faktik); unë jam njeri (një pohim faktik); prandaj edhe unë duhet ta ndjek kënaqësinë (një pohim vleror). Siç vihet re, këtu shfaqet një gjykim moral apo një pohim vleror që nuk gjendet në dy pohimet e para faktike. Ky pohim është premisa e fshehtë: “kënaqësia është e mirë”. Nxjerrja e përfundimit se kënaqësia është e mirë nga fakti që njerëzit e ndjekin atë, është diçka që i përket pikërisht fushës së veprimtarisë së filozofit të moralit.

### **Dy qasje ndaj filozofisë së moralit**

Në të kaluarën, filozofët i kanë shtruar vetes dy pyetje themelore: “Çfarë është jeta e mirë për njeriun?” dhe “Si duhet të jetojë njeriu?”. Si përgjigje ndaj këtyre pyetjeve, ata kanë paraqitur, nga njëra anë, shpjegime (për pyetjen e parë), dhe nga ana tjetër, rekomandime apo këshilla (për pyetjen e dytë).

Siç do të shohim më gjerësisht më poshtë, lidhur me pyetjen e parë, disa filozofë e kanë mbrojtur idenë se jeta e mirë është jeta e kënaqshme; disa të tjerë e kanë parë atë si jetë të lumtur; disa si një jetë e bazuar në mungesën e dhimbjes; ndërsa të tjerët si një jetë e ndërtuar mbi bindjen ndaj urdhrave të Zotit. Dhe, në përputhje me këto shpjegime, ata kanë propozuar edhe mënyra të caktuara jetese. Megjithatë, në kohët e fundit janë shfaqur edhe filozofë që propozojnë një qasje të ndryshme ndaj filozofisë së moralit. Këta janë filozofë që funksionin e filozofisë e shohin kryesisht në **analizë** dhe **sqarim**. Sipas tyre, detyra e filozofisë së moralit nuk është të shtrojë pyetje si “çfarë është jeta e mirë” apo “si duhet të jetojë njeriu”, as të japë këshilla. Përkundrazi, ajo duhet të merret me analizimin dhe qartësimin e koncepteve dhe pohimeve themelore që shfaqen në teoritë morale. Këto koncepte janë, për shembull, “e mira”, “e keqja”, “e drejta”, “e gabuara”, “liria”, “domosdoshmëria”, “detyra”. Ndërsa pohimet janë të tilla si: “kënaqësia është e mirë” ose “gënjeshtër është e keqe”. Sipas tyre, është një fakt se në të kaluarën shumë filozofë - që nga fillimet e filozofisë deri te Immanuel Kanti - kanë shtruar pyetje të tilla si ato që i përmendëm më sipër dhe, mbi bazën e përgjigjeve të dhëna, kanë zhvilluar rekomandime, këshilla dhe teori të ndryshme morale. Megjithatë, në këto teori morale që quhen “klasike”, konceptet mbi të cilat mbështeten, pyetjet që shtrohen dhe përgjigjet që jepen

nuk janë mjaftueshëm të qarta. Për këtë arsye, detyra e një filozofie serioze të moralit nuk është të ndërtojë një teori të re të këtij lloji, por t'i sqarojë dhe t'i analizojë konceptet dhe termat themelore që tashmë gjenden në këto teori. Me pak fjalë, filozofia e moralit duhet të jetë analizë filozofike. Kjo qasje në filozofinë e moralit quhet "qasje moderne".

Sipas mendimit tonë, është e sigurt se në këtë qasje ka elemente të sakta. Sepse, siç kemi parë më parë, një nga dy funksionet kryesore të filozofisë është analiza e teorive, e koncepteve dhe e njohurive që dalin nga përvoja njerëzore. Në këtë kuptim, edhe analiza e teorive morale është një fushë kërkimi që filozofia duhet ta ndërmarrë me të drejtë. Në fakt, edhe ne në këtë kapitull kemi dhënë shembuj të një analize të tillë. Ato që i kemi thënë deri tani mbi marrëdhënien midis dukurisë dhe vlerës, mbi strukturën e vlerave dhe mbi burimin e tyre - si dhe ajo që do ta trajtojmë më tej duke e ndjekur të njëjtën qasje - përbëjnë shembuj të kësaj analize filozofike.

Megjithatë, nuk duhet të harrojmë se filozofia ka edhe një funksion të dytë: funksionin **sintetik** dhe **ndërtues**. Nga ana tjetër, vetë analiza filozofike shpesh shërben si pikënisje për një sintezë filozofike. Madje, ndoshta fryti i saj përfundimtar është pikërisht kjo sintezë. Ajo që mund të thuhet më së paku është se brenda vetë filozofisë nuk ka asgjë që e pengon realizimin e kësaj sinteze. Është e vërtetë se filozofët e mëdhenj klasikë të moralit na kanë dhënë këshilla shumë të vlefshme mbi jetën e drejtë dhe të mirë. Por të thuash se, në vend që t'u shtojmë këtyre këshillave elemente të reja është më e rëndësishme të shqyrtojmë se çfarë kanë thënë ata, është vetëm një preferencë filozofike. Ekzistencializmi, në kohën tonë, na ofron një filozofi të re të jetës dhe të mënyrës së të jetuarit. Në këtë kuptim, ajo mund të konsiderohet si pjesë e traditës së vjetër të filozofisë morale. E njëjta gjë vlen edhe për marksizmin. Marksizmi nuk kënaqet vetëm me analizë filozofike, por ofron edhe propozime dhe këshilla mbi mënyrën se si duhet të jetojmë dhe mbi atë se çfarë përbën një jetë të mirë për njeriun. Është tjetër gjë t'i kritikosh këto pikëpamje për mangësitë e tyre të ndryshme dhe është krejt tjetër gjë ta mohosh të drejtën e tyre për të propozuar një mënyrë të re jetese. Si përfundim, reduktimi i filozofisë së moralit vetëm në analizë filozofike është një qasje e dobishme, por në fund të fundit një zgjedhje filozofike, jo një domosdoshmëri e pashmangshme.

## Gjendja Morale

Cilat janë tiparet që e dallojnë një gjendje morale nga një gjendje jo morale, një veprim moral nga një veprim jo moral? A mund të ndahen ato me kufij të prerë dhe të qartë?

Sipas disa mendimtarëve, po. Sipas tyre, çdo gjë që bëjmë hyn në një kategori të përcaktuar: disa veprime janë morale, të tjerat jo morale - dhe kjo është gjithmonë kështu. Për shembull, vrasja është gjithmonë dhe pa përjashtim një veprim moral (në kuptimin që i përket fushës së gjykimit moral), ndërsa pirja e duhanit nuk ka një dimension moral.

Ndërsa një pikëpamje tjetër e kundërshton këtë ndarje të prerë. Sipas saj, situatat apo veprimet nuk mund të klasifikohen në mënyrë absolute si morale ose jo morale. Një veprim që në një rrethanë është moral, në një tjetër mund ta humbasë këtë karakter; ndërsa një veprim që zakonisht konsiderohet jo moral, në një rrethanë të caktuar mund

të fitojë një dimension moral. Për shembull, pirja e duhanit, në shumicën e rasteve, është një veprim që nuk ka lidhje me moralin. Por, në një provim pranimit në universitet, nëse mbikëqyrësit e provimit nuk u lejojnë studentëve të pinë duhan, ndërsa vetë pinë për orë të tëra përpara tyre, kjo sjellje fiton pa dyshim një dimension moral. Nga ana tjetër, rasti i një shoferi që po e drejton makinën në autostradë me shpejtësi normale dhe në përputhje me të gjitha rregullat, por që nuk arrin ta shmangë përplasjen me një person që hidhet qëllimisht para makinës për të bërë vetëvrasje, vështirë se mund të konsiderohet si një ngjarje me ndonjë peshë të rëndësishme morale për vetë shoferin.

### **Kushtet e veprimit moral**

Me këtë shembull të fundit hyjmë në çështjen e kushteve të veprimit moral. Një veprim moral është ai që mund të gjykohet ose të vlerësohet nga pikëpamja morale. Është e qartë se një veprim i tillë duhet të plotësojë disa kushte.

Para së gjithash, ky veprim duhet të jetë i qëllimshëm dhe i lirë. Ne nuk mund t'i quajmë sjelljet e kafshëve apo të sendeve të pajetë si veprime morale. Po kështu, as veprimet që njerëzit i kryejnë pa vetëdije ose pa pasur mundësi t'i kontrollojnë nuk mund të futen në kategorinë e veprimeve të qëllimshme dhe të lira. Për shembull, një somnambul që, duke ecur natën në banesë pa vetëdije, e rrëzon një llambë gazi dhe shkakton zjarr, apo rasti i shoferit në autostradë që e përmendëm më parë - këto nuk janë veprime që mund të konsiderohen si të kryera me vullnet dhe liri, dhe për këtë arsye nuk i përkasin plotësisht sferës së gjykimit moral. Nga ana tjetër, rasti i një polici, fëmija i të cilit është rrëmbyer dhe që, në këmbim të jetës së tij, bashkëpunon me kriminelët, është një situatë e diskutueshme. Këtu mund të argumentohet se ai, në njëfarë mënyre, nuk vepron plotësisht me vullnet dhe liri, por nga një këndvështrim tjetër, mund të thuhet se vepron në mënyrë të qëllimshme dhe të lirë. Sido që të jetë, është e qartë se, që një veprim të mund të vlerësohet moralisht, ai duhet të dëshirohet me vetëdije dhe të kryhet në mënyrë të lirë. Megjithatë, jo çdo veprim i tillë është domosdoshmërisht moral. Për shembull, fakti që unë mendoj nëse në mbrëmje të ha fasule apo musaka me patëllxhan dhe, në mënyrë të vetëdijshme dhe të lirë, shkoj në restorant dhe e zgjedh musakanë, nuk është një veprim moral.

Atëherë, një kusht i rëndësishëm për një veprim moral është që ai të ketë ndikim në drejtimin themelor të jetës sonë. Me këtë nuk nënkuptohet që veprimi duhet të jetë i madh në përmasa apo me pasoja të gjera dhe të dukshme. Nga pikëpamja morale, nuk ka dallim strukturor midis lëndimit të padrejtë të një njeriu dhe dërgimit të gjashtë milionë hebrejve në dhomat e gazit. Këtu duhet theksuar me kujdes shprehja "në aspektin strukturor". Sigurisht, masakrimi i gjashtë milionë njerëzve të pafajshëm është, në shumë drejtime të tjera, krejtësisht i ndryshëm nga lëndimi i padrejtë i një individi. Por, për sa i përket faktit që të dyja janë objekt i një vlerësimi moral, ato nuk dallojnë.

Fakti që njeriu duhet të jetë i lirë për të vepruar moralisht hyn në njëfarë kundërshtie me botëkuptimin shkencor, i cili pohon se gjithçka është e përcaktuar dhe se edhe zgjedhjet tona psikologjike dhe morale kanë shkaqet e tyre. Kjo kundërshti përbën një nga problemet themelore të çdo filozofie morale. Duhet theksuar se zgjidhja e këtij problemi

duket pothuajse e pamundshme. Deri më sot, asnjë përpjekje për ta zgjidhur nuk ka arritur në një përfundim plotësisht bindës. Megjithatë, mund ta themi këtë: morali kërkon liri. Për rrjedhojë, çdo teori morale është e detyruar, në një mënyrë ose në një tjetër, ta pranojë dhe ta afirmojë lirinë e njeriut. Edhe nëse psikologjia morale pretendon se çdo zgjedhje e njeriut është e përcaktuar, filozofia e moralit - siç e ka theksuar qartë edhe Immanuel Kanti - duhet ta presupozojë dhe ta kërkojë lirinë e zgjedhjes njerëzore. Pa liri, nuk ka moral.

### **Qëllimet dhe mjetet morale**

Një nga çiftet më të rëndësishme konceptuale në filozofinë morale është dallimi midis qëllimit dhe mjetit. Ky dallim nënkupton se disa gjëra nuk janë të rëndësishme apo të vlefshme në vetvete; ato bëhen të vlefshme vetëm sepse na ndihmojnë të arrijmë diçka tjetër, një synim apo qëllim tjetër, pra sepse shërbejnë si mjete drejt tij. Nga ana tjetër, disa gjëra të tjera janë të vlefshme dhe të rëndësishme në vetvete. Për ta përdorur një shembull të Aristotelit: edukata fizike nuk është e vlefshme në vetvete; ajo është e vlefshme sepse na ndihmon ta arrijmë shëndetin ose të kemi një trup të shëndetshëm. Ndërsa shëndeti është i vlefshëm në vetvete. Kështu, në këtë rast, shëndeti është qëllimi, ndërsa edukata fizike është mjeti.

Edhe në moral, disa filozofë u kushtojnë më shumë rëndësi qëllimeve, ndërsa të tjerët mjeteve. Është e qartë se filozofët që i theksojnë rezultatet - si hedonistët dhe utilitaristët - do të përqendrohen më shumë te qëllimet; ndërsa ata që u japin rëndësi vetë veprimeve do të këmbëngulin më shumë mbi mjetet.

Në moral, ideali është ndoshta realizimi i qëllimeve të drejta apo të mira me anë të mjeteve të drejta apo të mira. Nga ana tjetër, duhet theksuar se dallimi midis qëllimit dhe mjetit nuk është absolut, por relativ. Diçka që për një njeri është mjet, për një tjetër mund të jetë vetë qëllimi. Për shembull, paraja mund të jetë vetëm një mjet për dikë, ndërsa për dikë tjetër bëhet qëllim në vetvete - si në rastin e Harpagon të Molière, i cili gjen kënaqësi në grumbullimin e pasurisë. Po kështu, pyetja nëse vetë demokracia është një mjet apo një qëllim përbën një nga problemet më serioze në fushën morale dhe politike.

### **Klasifikimi i teorive morale**

Teoritë morale që janë paraqitur në historinë e filozofisë mund të klasifikohen në mënyra të ndryshme dhe sipas kriterëve të ndryshme. Për shembull, sipas pikëpamjes mbi natyrën e së mirës morale - nëse ajo është objektive apo subjektive - teoritë ndahen në dy grupe kryesore: teori *objektiviste* dhe teori *subjektiviste*. Si përfaqësues të qasjes objektiviste mund ta përmendim Platonin, ndërsa për qasjen subjektiviste mund të përmenden Baruch Spinoza ose Thomas Hobbes.

Po ashtu, sipas vendit ku qëndron e mira morale - në qëllimin (motivin, nijetin), në rezultatit apo në vetë veprimin - teoritë morale mund të ndahen në disa kategori, si *motiviste*, *konsekuentiste* ose *deontologjiste*. Në këtë drejtim, teoria e Immanuel Kantit

është një shembull i qasjes që e lidh moralitetin me qëllimin: sipas tij, nëse një veprim do të quhet i drejtë ose i gabuar, kjo varet nga qëllimi me të cilin ai kryhet. Veprimi i mirë është ai që buron nga një qëllim i mirë. Në të kundërt, Epikuri e vlerëson një veprim vetëm në bazë të pasojave të tij: një veprim që sjell kënaqësi është i mirë dhe i drejtë, ndërsa ai që sjell dhimbje është i keq dhe i gabuar. Ndërsa sipas W. D. Ross, një studiues i famshëm i Aristotelit dhe një teoricien i moralit, drejtësia apo gabimi i një veprimi nuk varet as nga qëllimi me të cilin kryhet dhe as nga pasojat që prodhon. Ajo varet vetëm nga lloji i veprimit që kryhet. Kështu, mbajtja e fjalës nga ana e njeriut është e mirë ose e drejtë; sepse kur njeriu bën një premtim, ai, për nga natyra e vet, ka kryer një veprim që e detyron atë ta përmbushë atë premtim.

Nga një këndvështrim tjetër, teoritë morale mund të ndahen në tri kategori: *natyraliste*, *jo-natyraliste* dhe *emocionaliste*. Një teori morale natyraliste pohon se gjykimet morale janë të drejta ose të gabuara dhe se ato mund të reduktohen plotësisht në konceptet e një "shkence" natyrore - zakonisht të psikologjisë. Ndërsa një teori jo-natyraliste, megjithëse pranon se gjykimet morale mund të jenë të drejta ose të gabuara, mohon që ato mund të reduktohen në konceptet e ndonjë "shkence" natyrore. Së fundi, ata që mendojnë se gjykimet morale nuk janë as të drejta e as të gabuara, por vetëm shprehje të ndjenjave të atij që i shpreh ose i dëgjon, quhen përfaqësues të teorisë emocionaliste të moralit.

Nga këto tri teori, përfaqësues të së parës - pra të qasjes natyraliste - mund të përmenden mbrojtësit e utilitarizmit dhe Thomas Hobbes. Sepse si Hobbesi, ashtu edhe utilitaristët e tjerë, mendojnë se gjykimet morale janë në të vërtetë forma të maskuara të pohimeve psikologjike. Sipas Thomas Hobbes, pohimi "kjo është e mirë" është, në të vërtetë, një formë e maskuar e pohimit "unë e dëshiroj këtë". Ndërsa platonizmi dhe teoritë morale të krishtera janë teori jo-natyraliste. Sepse Platoni e mbron idenë se realiteti përfshin jo vetëm entitete natyrore, por edhe entitete morale. Gjykimet morale, kur janë të vërteta, nuk kanë të bëjnë me të parat, por me këto të fundit. Prandaj, morali - si disiplinë që merret me entitete morale si drejtësia, guximi, bujaria etj. - nuk mund të reduktohet në asnjë shkencë natyrore të njohur. Ai nuk është një degë e ndonjë shkence tjetër, por një fushë kërkimi e pavarur, me ligjet e veta. Edhe teoritë morale të krishtera (dhe, natyrisht, edhe ato islame) e ndajnë një qëndrim të ngjashëm. Ato i konsiderojnë gjykimet morale si shprehje të vullnetit hyjnor. Këto pohime janë, pa dyshim, të vërteta; por ato nuk mund as të verifikohen dhe as të kundërshtohen nga eksperimentet shkencore.

Disa filozofë bashkëkohorë - si anglezi A. J. Ayer dhe gjermani Rudolf Carnap - e kanë mbrojtur teorinë emocionaliste, e cila pohon se si natyralizmi, ashtu edhe anti-natyralizmi në etikë janë të gabuara. Kjo teori pajtohet me qasjen jo-natyraliste në atë që gjykimet morale as nuk mund të verifikohen dhe as të kundërshtohen me metoda shkencore. Por, nga ana tjetër, ajo përputhet edhe me format subjektiviste të natyralizmit (si p.sh. me hobbesianizmin), duke pohuar se gjykimet morale janë në thelb shprehje të ndjenjave ose emocioneve të individit.

Pa dyshim, si të gjitha klasifikimet, edhe këto janë në njëfarë mase artificiale dhe arbitrare. Megjithatë, ato i sjellin mendjes sonë një rend, një qartësi dhe e lehtësojnë shprehjen tonë.

Tani, duke u nisur nga një parim tjetër klasifikimi - ai historik - le të ndalemi te disa prej teoricienëve të mëdhenj të moralit ose filozofëve të etikës dhe të japim disa njohuri mbi mësimet e tyre.

### **Sokrati dhe shfaqja e filozofisë së moralit**

Është e pamundur që historia e teorive të filozofisë së moralit të mos fillojë me Sokratin. Sepse Sokrati është, siç dihet, personi i parë që ndërmoi në mënyrë serioze dhe të gjerë një hulumtim filozofik dhe teorik mbi moralin. Nga ana tjetër, Sokrati është një mendimtar që ka ushtruar ndikim të madh në filozofinë greke: mbi kynikët dhe kyrenët, mbi stoikët dhe mbi Epikurin - të cilët përfaqësojnë zhvillime të mëtejshme të këtyre pikëpamjeve - si dhe mbi sokratikët e mëdhenj, Platoni dhe Aristoteli, dy mbrojtësit e mëdhenj të teorisë së lumturisë. Përveç kësaj, Sokrati zë një vend të veçantë jo vetëm në historinë e filozofisë greke, por edhe në historinë universale të moralit, për shkak të qëndrimit të tij për t'i zbatuar idetë në jetën praktike dhe për guximin që tregoi duke pranuar vdekjen për hir të këtyre bindjeve.

Pavarësisht gjithë kësaj dhe rolit të tij pionier në krijimin e “shkencës” së moralit, është interesante se gjithçka që dimë për pikëpamjet morale të Sokrati përbëhet vetëm nga disa ide që na kanë ardhur nëpërmjet nxënësve të tij. Njëra prej tyre është ideja se virtyti është një formë njohjeje dhe se mund të mësohet; ndërsa tjetra është se askush nuk e bën të keqen me vetëdije. Është gjithashtu e qartë se mendimi i dytë është, në njëfarë mënyre, një pasojë logjike e të parit. Ne e dimë se Sokrati ishte filozofi i parë që u përpoq ta rivendoste mundësinë e dijes (njohjes) së vërtetë, e cila ishte vënë në dyshim nga sofistët. Por ai nuk e bëri këtë në fushën e shkencës së natyrës, por në fushën e sjelljes morale. Siç kemi theksuar më parë, ai besonte se në shpirtin e njerëzve gjenden, në mënyrë të fshehur, disa koncepte ose të vërteta morale. Detyra e filozofit është ta mundësojë “lindjen” e këtyre të vërtetave, t’i nxjerrë ato në dritë. Atëherë, morali është në të vërtetë një çështje e njohjes së drejtë, dhe kjo njohje mund të zbulohet dhe të fitohet nëpërmjet një edukimi të përshtatshëm. Tani, nëse morali është një formë njohjeje - madje një shkencë - atëherë imoraliteti do të ishte padije, injorancë. Në këtë rast, askush nuk do të mund të bëjë keq me vetëdije dhe me qëllim. Si përfundim, sipas Sokratit, njeriu imoral është në thelb një njeri i paditur. Kështu, shohim se Sokrati e mbron një qasje në etikë që quhet jo-natyraliste, objektivist dhe intelektualiste. Dy të parat i kemi shpjeguar më parë. Ndërsa intelektualizmi në etikë do të thotë ta reduktosh sjelljen morale krejtësisht në një qëndrim njohës e mendor, duke e mohuar rolin e vullnetit apo të dëshirës në veprimin moral. E kundërta e intelektualizmit në etikë është voluntarizmi, pra doktrina e vullnetit. Sipas mbrojtësve të kësaj pikëpamjeje - për shembull René Descartes - burimi primar i veprimit moral nuk është arsyeja apo njohja jonë, por vullneti dhe dëshira jonë. Vullneti nuk e realizon automatikisht atë që ia paraqet arsyeja. Arsyeja na jep një njohuri ose një gjykim për një gjë të caktuar. Megjithatë, ky gjykim nuk e merr automatikisht pas vetes veprimin. Veprimi është rezultat i vullnetit, i cili ka fuqinë ose të veprojë në përputhje me këtë gjykim, ose të veprojë kundër tij.

## **Kynikët dhe etika e mospërfilljes**

Historia e Diogjenit, i cili kur Aleksandri i Madh - sundimtari më i fuqishëm i kohës së tij - e pyeti nëse kishte ndonjë dëshirë prej tij, iu përgjigj: "Po ma zë diellin; mos më bëj hije, nuk dua asnjë të mirë tjetër", është e njohur nga të gjithë. Diogjeni është përfaqësuesi më i famshëm i kynizmit, një nga shkollat sokratike. Siç shihet edhe nga kjo histori, kynikët mendonin se të gjitha frytet e qytetërimit - qeveria, prona private, martesë, feja, jeta komode etj. - janë pa vlerë. Sipas tyre, jeta e mirë ose shpëtimi gjendet në refuzimin e shoqërisë dhe në një mënyrë jetese të thjeshtë. Se deri në çfarë skaji e çoi Diogjeni këtë mënyrë jetese të thjeshtë, e tregon fakti se përgjigjen e tij ndaj Aleksandrit e dha duke jetuar brenda një fuçie. Vetë fjala "kynik" rrjedh nga greqishtja *kynos*, që do të thotë "si qen" ose "jetë qeni". Prandaj, kynikët i këshillonin njerëzit të jetonin si qentë: pa shtëpi, pa pasuri, pa martesë, pa familje, larg shoqërisë, në varfëri dhe në një jetë asketike. Ata besonin se bota është në thelb e keqe dhe se, për të jetuar si duhet, njeriu duhet të largohet dhe të tërhiqet prej saj. Sipas tyre, jeta shoqërore dhe institucionet që ajo i krijon - pasuria, martesë dhe të tjera të ngjashme - janë gjëra të zbrazëta dhe pa vlerë. Nëse lumturinë e kërkojmë në përfitimin e këtyre gjërave, gjithmonë do të ndiejmë se jemi mashtruar. Lumturia ose shpëtimi qëndron te vetë njeriu: në zvogëlimin maksimal të nevojave të tij, në pavarësimin nga bota e jashtme dhe nga shoqëria, dhe në qëndrimin indiferent ndaj tyre. Me një fjalë, lumturia është mospërfillje.

## **Kyrenët dhe etika e kënaqësisë**

Është interesante të vërehet se një tjetër grup mendimtarësh, të cilët gjithashtu pretendonin se mbështeteshin te Sokrati, mbronin një pikëpamje krejtësisht të kundërt me atë të kynikëve. Sipas kësaj shkolle të vogël sokratike, në krye të së cilës qëndronte Aristipi nga Cyrene, e mira më e lartë është kënaqësia. Me "kënaqësi", Aristipi nuk i nënkupton ato kënaqësi të qeta dhe pasive që më vonë do t'i mbrojnë Epikuri. Përkundrazi, ai i ka parasysh kënaqësitë aktive, të gjalla dhe dinamike. Këto nuk janë kënaqësi të qeta që lidhen vetëm me mungesën e dhimbjes, por kënaqësi të forta shqisore - si të ngrënit dhe të pirët me tepri, apo marrëdhëniet seksuale - pra kënaqësi të gjalla dhe të vrullshme.

Në filozofi, doktrina që e konsideron kënaqësinë si vlerën më të lartë quhet hedonizëm (nga fjala greke *hedon*, që do të thotë kënaqësi). Kyrenët dhe veçanërisht Aristipi janë përfaqësuesit e parë të vetëdijshëm të kësaj pikëpamjeje.

## **Platoni - Aristoteli dhe etika e lumturisë**

Dy nxënësit e mëdhenj të Sokratit - të quajtur shpesh edhe dy sokratikët e mëdhenj - Platoni dhe Aristoteli, e kundërshtojnë si moralin e indiferencës shoqërore të Diogjenit, ashtu edhe moralin e kënaqësisë të Aristipit.

Në kundërshtim me të parin, ata besojnë se jeta e mirë dhe lumturia për njeriun janë të mundshme vetëm brenda shoqërisë dhe nën një qeverisje të mirë. Fjalja e famshme e Aristotelit - "njeriu është një kafshë (qenie) shoqërore dhe politike" - tregon qartë sa

rëndësi i jepte ai jetës shoqërore, shtetit dhe organizimit politik për jetën njerëzore. Dialogu i famshëm i Platonit, *Shteti*, është një dëshmi e gjallë e idesë se jeta e mirë mund të realizohet vetëm në një shoqëri të organizuar mirë dhe nën një qeverisje të drejtë.

Nga ana tjetër, si Platoni ashtu edhe Aristoteli e kundërshtojnë fuqishëm etikën hedoniste të Aristipit. Megjithatë, kundërshtimi i Platonit është më i ashpër. Aristoteli, në një farë mase, e pranon legjitimitetin e kënaqësisë. Por edhe ai e refuzon identifikimin e lumturisë me kënaqësinë. Sipas Aristotelit, një veprim i virtytshëm sjell kënaqësi; por jo çdo veprim që sjell kënaqësi është i mirë. Kënaqësia është një pasojë ose një shpërblim i virtytit, por jo thelbi i tij.

Si një nxënës i mirë i Sokrati, Platoni e vazhdon mendimin e mësuesit të tij, duke e mbrojtur idenë se të vërtetat morale janë të vërteta objektive që ekzistojnë pavarësisht nga dëshirat dhe prirjet e njerëzve, dhe se themelin e moralit e përbën njohja. Nga ana tjetër, Platoni nuk bën një dallim të madh midis moralit dhe politikës. Të dyja janë njohja e rregullave që e mundësojnë një jetë të virtytshme dhe të lumtur. Megjithatë, Platoni priret më shumë ta reduktojë moralin në politikë, ose etikën individuale në atë që mund të quhet “etika e madhe” e jetës politike. Një nga dallimet më të rëndësishme të tij nga Sokrati është mendimi se njohja e së mirës nuk është njësoj e mundshme për të gjithë njerëzit. Disa njerëz kanë aftësi intelektuale më të mëdha se të tjerët. Duke qenë se aftësia morale në thelb mbështetet mbi aftësinë intelektuale, kjo do të thotë se disa njerëz kanë më shumë aftësi morale se të tjerët. Nga ana tjetër, meqenëse aftësia morale lidhet edhe me aftësinë politike, atëherë një qeverisje e mirë politike dhe drejtuesit e mirë të asaj qeverisjeje e përbëjnë themelin e gjithçkaje. Nga kjo buron edhe thënia e famshme e Platonit: “Ose sundimtarët duhet të bëhen filozofë, ose filozofët duhet të bëhen sundimtarë.” Kështu, Platoni arrin te ideja e një elitizmi politik dhe e një forme qeverisjeje aristokratike. Detyra e elitës është ta zhvillojë dijen, t’i vendosë parimet politike dhe morale, dhe ta edukojë e ta drejtojë pjesën tjetër të shoqërisë. Virtyti i të tjerëve, ndërkaq, është t’u binden dhe të udhëhiqen prej tyre.

Etikës së Platonit mund t’i drejtohen, pa dyshim, shumë kritika. Le të përmendim dy prej tyre. Së pari, mund të kundërshtohet ideja e tij se të vërtetat morale janë të një natyre objektive dhe shkencore. Mund të thuhet se problemet morale, në fund të fundit, nuk janë probleme që mund të trajtohen në të njëjtën mënyrë si problemet shkencore. Së dyti, mund të kritikohet fakti që etika e tij shoqërore dhe politike e lë në hije ose madje e zhdok moralin individual dhe personal. Është e arsyeshme të thuhet se një rend i mirë shoqëror dhe politik është i dobishëm, madje i domosdoshëm, për një jetë morale të mirë individuale. Por ekziston rreziku që kjo pikëpamje ta reduktojë problemin moral në një problem politik. Madje, në një mënyrë më të drejtpërdrejtë, pretendimi se është e pamundur të jetosh një jetë morale të mirë në një rend të keq politik dhe shoqëror është një pohim i tepruar dhe i përgënjeshtuar nga vetë ngjarjet - për shembull nga jeta e vetë Sokratit dhe Platonit, të cilët e pranonin se rendi politik dhe shoqëror në të cilin jetonin ata nuk ishte aspak ideal.

Nxënësi më i famshëm i Platonit, Aristoteli, në thelb e ndan këndvështrimin e mësuesit të tij, por e zbut dhe e relativizon atë. Sipas Aristotelit, e mira më e lartë është lumturia, dhe

ajo mund të realizohet vetëm brenda një rendi të mirë shoqëror dhe politik. Megjithatë, sipas tij, nuk ekziston një formë e vetme lumturie që është e njëjtë për të gjithë njerëzit; për më tepër, lumturia nuk e përjashton domosdoshmërisht kënaqësinë. Aristoteli e përkufizon lumturinë si “veprimtaria e shpirtit në përputhje me virtytin”. Ky përkufizim është i rëndësishëm sepse tregon se ai e kupton lumturinë jo si diçka statike, por si një veprim (dinamik). Aristoteli duket sikur e thotë këtë: lumturia nuk është ndonjë cak që arrihet kur ne veprojmë në një mënyrë të caktuar; ajo është vetë veprimtaria e arritjes, procesi, drejt këtij qëllimi. Në këtë kuptim, sipas Aristotelit, lumturia mund të krahasohet me diçka si këmbëngulja ose qëndrueshmëria. Kur një njeri vepron, ai nuk e arrin në fund një gjendje të quajtur këmbëngulje; këmbëngulja është mënyra se si ai vepron. Prandaj, lumturia nuk është një qëllim i veçantë, por mënyra se si realizohen qëllimet.

Më tej, Aristoteli nuk e mbron idenë se ekziston një lumturi ose një e mirë e vetme që vlen për të gjithë njerëzit. Sipas tij, ekzistojnë lloje të ndryshme lumturish dhe të mirash. Ajo që është e mirë për një person mund të mos jetë e mirë për një tjetër. Për shembull, ajo që është e mirë për një grua mund të jetë e ndryshme nga ajo që është e mirë për një burrë; dhe ajo që është e mirë për një skllav mund të jetë e ndryshme nga ajo që është e mirë për një njeri të lirë.

Po ashtu, Aristoteli mendon se për një jetë të mirë dhe të lumtur janë të nevojshme më shumë se një element. Për këtë arsye, ndryshe nga Platoni dhe kynikët, ai pohon se për të qenë i lumtur njeriu ka nevojë si për disa gjëra materiale, ashtu edhe për disa gjëra shpirtërore. Për shembull, në planin material, një zengjinnllëk i matur nuk është aspak diçka e keqe sipas Aristotelit. Ndërsa në planin shpirtëror, që njeriu të jetë i lumtur është e nevojshme që ai të pranohet nga të tjerët, të ketë miq e të ngjashme me këto. Në të njëjtën linjë, ndryshe nga Platoni dhe kynikët, Aristoteli nuk e përçmon kënaqësinë. Kënaqësia, sigurisht, nuk është vetë lumturia, sepse lumturia shpreh një gjendje më të qëndrueshme dhe më të përhershme të shpirtit. Megjithatë, nuk ka asgjë të qortueshme në faktin që lumturia të shoqërohet me kënaqësinë.

Po ashtu, Aristoteli, ashtu si Platoni, mendon se forma më e mirë e qeverisjes është sundimi i më të mirëve, pra i elitës. Megjithatë, ndryshe nga Platoni, ai pranon se edhe forma të tjera të qeverisjes - si sundimi i një personi të vetëm apo sundimi i shumicës së popullit - në disa rrethana mund të kenë një vlerë të caktuar.

Receta praktike që Aristoteli e jep për arritjen e lumturisë shprehet në doktrinën e tij të “rrugës së mesme”. Sipas tij, për ta arritur lumturinë njerëzit duhet t’i shmangin skajet dhe të veprojnë në mënyrë të matur. Për shembull, sipas Aristotelit, frika e tepruar dhe patrembësia e pamatur janë dy skaje të kundërta. Rruga e mesme midis tyre është guximi. Po kështu, në çështjen e shpenzimit të parasë, shpërdorimi dhe koprracia janë dy skaje, ndërsa rruga e mesme midis tyre është bujaria. Megjithatë, Aristoteli e di se kjo rrugë e mesme nuk do të thotë domosdoshmërisht një mes matematikor dhe se ajo mund të ndryshojë nga një person te tjetri. Për shembull, masa e moderuar e pirjes së alkoolit për mua - le të themi një gotë verë - mund të jetë e ndryshme nga ajo e dikujt tjetër me një natyrë të ndryshme - le të themi katër gota verë. Nga ana tjetër, për disa gjëra nuk ekziston një “mes”. Për shembull, nuk ka një virtyt të tillë si “ta mbash vetëm gjysmën e besës”.

Këtu njëri skaj është i drejtë (ta mbash besën), ndërsa tjetri është i gabuar (të mos e mbash besën).

Megjithatë, mund të thuhet se vetë Aristoteli është një “mbrojtës i rrugës së mesme”, ndryshe nga teoria morale e Platonit, e cila është më absolutiste, tepër objektivist dhe tepër spekulative. Në teorinë morale, Aristoteli është më empirik, më pak objektivist, më relativist, më pluralist dhe më pak kundërshtar i kënaqësisë.

## **Epikuri**

Epikuri dhe epikurianizmi janë vazhdimi dhe zhvillimi i doktrinës së Aristipit dhe e kyrenëve, sipas së cilës kënaqësia është e mira e vetme. Megjithatë, kënaqësia që Epikuri e ka parasysh dallon nga ajo e Aristipit. Ndryshe nga kënaqësia dinamike dhe aktive e Aristipit, Epikuri flet për një kënaqësi pasive, e cila në shumë raste nuk është gjë tjetër veçse mungesa e dhimbjes. Megjithëse Epikuri e pranon kënaqësinë si kriter të së mirës, ai është i vetëdijshëm se shumë kënaqësi shpesh sjellin me vete dhimbje më të mëdha se vetë kënaqësitë. Për shembull, ai mendon se kënaqësia seksuale është e tillë, sepse ajo shpesh pasohet nga lodhje, pendim dhe depresion. Po kështu, një njeri që shijon shumë një ushqim apo pije dehëse, të nesërmen mund të zgjohet me dhimbje koke dhe me shqetësime në stomak. Prandaj, këto janë kënaqësi që në fund dalin më të kushtueshme se sa vlejné. Epikuri bën një dallim midis kënaqësive që shoqërohen me dhimbje dhe atyre që nuk shoqërohen me të. Ushqimi i matur dhe pirja e matur i përkasin llojit të dytë. Po kështu, edhe miqësia - jo dashuria pasionante - konsiderohet ndër burimet e këtyre kënaqësive të qëndrueshme. Si rezultat i këtyre pikëpamjeve, shohim se Epikuri propozon një mënyrë jetese që, për një hedonist të zakonshëm, mund të duket zhgënjyese: një jetë të përmbajtur, madje deri diku asketike, ose të paktën jashtëzakonisht të matur dhe të kënaqur me pak.

Tani, hedonizmin mund ta ndajmë në dy forma. E para quhet hedonizëm psikologjik, ndërsa e dyta hedonizëm moral. Hedonizmi psikologjik është një teori psikologjike që pohon se njeriu, në çdo veprim të vetëdijshëm, e ndjek kënaqësinë. Ndërsa hedonizmi moral shkon përtej këtij shpjegimi psikologjik dhe, siç u përmend më parë, duke u nisur nga fakti ose nga vëzhgimi psikologjik se njerëzit e ndjekin kënaqësinë, arrin në përfundimin se njerëzit duhet ta ndjekin kënaqësinë.

Të dyja format e teorisë mund të kundërshtohen. Hedonizmit psikologjik mund t'i kundërvihemi duke theksuar se njerëzit nuk e ndjekin gjithmonë kënaqësinë. Disa njerëz kursejnë para jo për t'i shpenzuar, por për t'i grumbulluar; pra nuk interesohen për kënaqësitë që mund t'u sjellë përdorimi i tyre. Po kështu, Vincent van Gogh ose Paul Gauguin kanë pikturuar për hir të vetë pikturës. Ata nuk u interesuan për mundësitë që mund t'ua jepte shitja e veprave të tyre apo për kënaqësitë që do të mund t'ua sillte përdorimi i atyre mundësive. Prandaj, hedonizmi psikologjik nuk jep një shpjegim plotësisht të saktë të sjelljes njerëzore. Mund të thuhet se grumbulluesi ndien kënaqësi nga vetë grumbullimi i parasë dhe se Van Gogh ose Gauguin ndienin kënaqësi nga vetë akti i pikturimit. Por një kundërshtim i tillë nuk është bindës. Sepse, siç u theksua më parë, në këtë rast kemi të bëjmë me një zgjerim të pajustificuar dhe me një shtrembërim të

kuptimit të konceptit të kënaqësisë. Nëse përdoret në këtë mënyrë, atëherë do të ishte e mundur të thuhej madje se edhe Sokrati ka ndier kënaqësi nga ekzekutimi i tij. Por kjo, siç shihet qartë, është një pretendim absurd.

Hedonizmin moral mund ta kundërshtojmë në mënyrë të ngjashme. Ai pohon se njerëzit duhet ta ndjekin kënaqësinë. Por a nuk do të nënkuptonte kjo se, kur vendi është i pushtuar, njeriu duhet të ikë nga ushtria për shkak të frikës nga vdekja, ose se duhet të bëjë sikur nuk sheh kur të afërmit e tij torturohen? Shembuj të tillë mund të shtohen pa fund, por kjo është e panevojshme. Njerëzit ndonjëherë mendojnë se duhet ta ndjekin kënaqësinë, ndërsa herë të tjera se duhet ta refuzojnë atë. Ata besojnë se kanë detyra që duhet t'i përmbushin. Askush nuk e quan të marrë kapitenin që e braktis i fundit anijen e tij që po fundoset, dhe askush nuk i konsideron qesharakë ata që luftojnë për vendin e tyre ose për vlerat në të cilat besojnë. Nëse i drejtohem i përvojës njerëzore, ajo tregon qartë se njerëzit nuk e gjejnë të mirën morale thjesht në kënaqësi.

## **Stoicizmi**

Stoicizmi është një shkollë filozofike e themeluar në shekullin III para e.s. nga Zenoni i Qipros. Kjo shkollë do të ketë një histori të gjatë, do të pësojë disa ndryshime me kalimin e kohës dhe më në fund do të ushtrojë një ndikim të madh mbi mendimin romak.

Stoicizmi është një vazhdim i kynizmit. E gjithë teoria e tij morale mund të përmblihet në një këshillë të vetme: mëso të qëndrosh indiferent ndaj ndikimeve të jashtme! Sipas stoikëve, e mira dhe e keqja varen nga vetë njeriu. Njeriu i lirë është ai që di të mbetet i paprekur nga të tjerët dhe nga rrethanat e jashtme.

Stoikët janë fatalistë. Ata besojnë se gjithçka që ndodh në këtë botë është e paracaktuar në mënyrë të pashmangshme. Por, nga ana tjetër, janë edhe optimistë, sepse kjo fatkeqësi e pashmangshme është e përcaktuar nga Zoti. Ndërsa Zoti është racional dhe i mirë. Prandaj, gjithçka që ndodh në botë është në përputhje me arsyen dhe është e mirë. Atëherë, çfarë është virtyti? Të pranosh atë që ndodh jashtë teje, ta dish se është rezultat i vullnetit hyjnor dhe ta përballosh atë me gatishmëri.

Stoikët, ndërsa nga njëra anë e pranojnë paracaktimin (determinizmin), nga ana tjetër e mbrojnë edhe idenë se njeriu është i lirë. Megjithatë, kjo liri nuk nënkupton se ne kemi fuqinë të ndërhyjmë në ngjarjet që ndodhin jashtë nesh dhe t'i ndryshojmë ato. Siç pamë më sipër, kjo nuk është as e mundshme dhe as e dëshirueshme, sepse gjithçka që ndodh në botë ndodh në mënyrë të domosdoshme si rezultat i vullnetit hyjnor. Liria jonë, përkundrazi, qëndron në njohjen e natyrës së ngjarjeve dhe në aftësinë për t'i përballuar ato. Ne nuk mund t'i ndryshojmë ngjarjet, por mund ta ndryshojmë qëndrimin tonë ndaj tyre. Prandaj liria nuk zhvillohet drejt botës së jashtme, por drejt botës së brendshme, drejt shpirtit. Njerëzit ose fati mund të na bëjnë skllëvër, mund të na burgosin ose të na nënshtrojnë ndaj torturës. Ne nuk mund t'i parandalojmë këto gjëra; por mund të mësojmë të qëndrojmë indiferentë ndaj tyre, të mos ankojemi dhe të mos qajmë. Liria nuk është aftësia për të ndikuar, por aftësia për të mos u ndikuar. Duke u nisur nga kjo pikëpamje, stoikët zhvillojnë një teori interesante të lirisë njerëzore dhe e shohin çlirimin

nga dëshirat, pasionet, frika, emocionet dhe ndjenjat e forta si themelin e virtytit dhe të lumturisë.

Stoikët dallojnë nga kynikët në një pikë të rëndësishme. Kynikët kërkojnë refuzimin dhe braktisjen e kësaj bote. Ndërsa sipas stoikëve kjo nuk është e nevojshme. Nëse njeriu di të mbetet indiferent ndaj tyre, atëherë sukseset ose kënaqësitë materiale nuk paraqesin ndonjë rrezik. Po kështu, stoikët nuk i refuzojnë gjëra të tilla si jeta shoqërore, qeveria apo martesë - të cilat kynikët i refuzonin - me kusht që njeriu të mos lidhet me to në atë mënyrë që ta humbasë lirinë e tij.

Stoicizmi zë një vend të rëndësishëm në historinë e teorive morale. Theksi që ai e vendos mbi individin dhe mbi lirinë individuale është shumë i vlefshëm. Nga ana tjetër, ai ka ushtruar një ndikim të madh edhe mbi mendimin e krishterë.

Megjithatë, ndaj stoicizmit mund të drejtohen disa kritika. Më e rëndësishmja prej tyre lidhet me tensionin që duket se ekziston midis determinizmit universal që ata e mbrojnë dhe idesë së lirisë së zgjedhjes. Stoikët, nga njëra anë, pranojnë se gjithçka që ndodh në univers ndodh në mënyrë të pashmangshme sipas një domosdoshmërie të pakundërshtueshme; por nga ana tjetër, ata mbrojnë se njeriu është i lirë. Por çfarë kuptimi ka të veçohet qëndrimi apo sjellja e njeriut ndaj ngjarjeve nga vetë rrjedha e ngjarjeve në univers? A nuk i përket edhe njeriu, bashkë me karakterin e tij, kësaj bote? Nëse njeriu është i lirë ta ndryshojë karakterin ose qëndrimin e tij, a nuk bie kjo në kundërshtim me idenë se gjithçka është e përcaktuar në mënyrë të domosdoshme?

Siç shihet, ky është problemi që më parë e kemi quajtur problemi i vullnetit të lirë. Të dhënat shkencore dhe botëkuptimi shkencor që mbështetet mbi to na kërkojnë të pranojmë se gjithçka që ekziston - përfshirë edhe vullnetin dhe zgjedhjet e njeriut - ka një shkak, dhe se këto shkaqe duhet ta përcaktojnë edhe këtë vullnet dhe këto zgjedhje të njeriut. Por nga ana tjetër, morali kërkon që njeriu të jetë i lirë në mënyrë që të mund të mbahet përgjegjës për veprimet e tij.

Më parë kemi theksuar se midis këtyre dy kërkesave ekziston një kundërshti e qartë dhe se ky problem përbën një nga problemet më serioze morale dhe metafizike të filozofisë.

### **Tradita morale e feve monoteiste**

Tradita monoteiste e feve hebraike, të krishtera dhe muslimane mbështetet në idenë e një Qenieje mbinatyrore që e ka krijuar universin nga hiçi me vullnetin e saj - pra në idenë e Zotit. Kjo Qenie e ka krijuar edhe njeriun dhe për të ka vendosur rregulla të sjelljes morale. Sjellja e drejtë është bindja ndaj këtyre rregullave dhe jetesa në përputhje me to. Mosbindja ndaj tyre dhe mëkati konsiderohen të këqija. Prandaj, edhe pse në detaje këto tri fe monoteiste mund të paraqesin këshilla morale dhe rregulla sjelljeje të ndryshme nga njëra-tjetra, në thelb ato pajtohen në një pikë: burimi i së mirës dhe i së keqes morale lidhet me Zotin dhe me vullnetin e Tij. E mira është ajo që Zoti urdhëron, ndërsa e keqja është ajo që Ai ndalon.

Një kritikë e rëndësishme teorike që mund t'i drejtohet kësaj lloj teorie morale është kjo: në këtë pikëpamje, moraliteti barazohet me bindjen ndaj urdhrave të Zotit, ndërsa imoraliteti me mosbindjen ndaj tyre. Por një qëndrim i tillë do të ishte i pranueshëm vetëm nëse provohet se Zoti është i mirë. Nëse Zoti do të ishte i keq, përse duhet t'u bindeshim urdhrave të Tij?

Prandaj, në këtë pikë, tradita morale monoteiste përballet me një dilemë: ose duhet të provohet se Zoti është i mirë, në vend që kjo të merret thjesht si një supozim; ose urdhrat e Tij duhet të justifikohen jo vetëm në një bazë teologjike, por edhe nëpërmjet argumenteve morale. Megjithatë, të dyja këto përpjekje hasin në vështirësi. Vdekjet e fëmijëve, vrasja e njerëzve të pafajshëm, apo sëmundjet epidemike që i godasin si të këqijtë ashtu edhe të mirët, duken si prova të forta kundër idesë së mirësisë absolute të Zotit. Nëse zgjidhet alternativa tjetër dhe morali fetar përpiket të justifikohet mbi një bazë jo-teologjike, atëherë humbet tipari dallues i vetë kësaj teorie.

Një vështirësi tjetër teorike lind nga ekzistenca e njerëzve që nuk e pranojnë se vlefshmëria e rregullave morale buron nga një burim hyjnor, por që megjithatë jetojnë në mënyrë morale dhe pranohen nga të gjithë si njerëz të drejtë. Çfarë duhet të bëhet në rastin e këtyre njerëzve? Ata nuk e pohojnë hapur ekzistencën e Zotit, por nga ana tjetër sillen në mënyra që konsiderohen moralisht të mira nga të gjithë - madje edhe nga ata që e mbrojnë një etikë të bazuar në besimin në Zotin. A do të ishte një shpjegim realist të thuhej se, edhe pse vetë nuk e pranojnë, ata në të vërtetë besojnë në Zotin? Nëse pranojmë se ata vërtet nuk besojnë në Zotin, atëherë a nuk duhet të heqim dorë nga teza se burimi i jetës morale kalon domosdoshmërisht nëpërmjet besimit në Zotin dhe bindjes ndaj urdhrave të Tij?

Një vështirësi e tretë lidhet me vetë përmbajtjen e asaj që Zoti thuhet se e ka urdhëruar në lidhje me sjelljen morale. Në librat e shenjtë të feve monoteiste, gjërat që urdhërohen ose ndalohen nuk janë gjithmonë në përputhje të plotë me njëra-tjetrën. Problemi nuk zgjidhet as duke e pranuar njërin fe dhe duke i refuzuar të tjerat, sepse edhe brenda një feje të vetme, ajo që në librat e shenjtë thuhet për çështjet morale nuk paraqitet gjithmonë në mënyrë plotësisht të qëndrueshme dhe sistematike. Në fakt, nëse do të ishte ndryshe, si do të shpjegoheshin dallimet e mendimeve, interpretimet dhe ndarjet në rryma apo sekte brenda të njëjtës fe monoteiste? Dihet se këto dallime kanë lindur pikërisht në lidhje me çështjet morale. Në këtë rast, të sugjerohet që për zgjidhjen e këtyre dallimeve t'i referohemi vetë librit të shenjtë nuk duket një zgjidhje reale, sepse burimi i këtyre dallimeve është pikërisht ai vetë. Ndërsa të kërkohet që ato të zgjidhen përmes arsyes dhe ndërgjegjes njerëzore do të thotë, në njëfarë mënyre, ta heqim librin e shenjtë nga roli i burimit përfundimtar.\*

---

\* Te pjesa që e trajton traditën morale të feve monoteiste, edhe pse synohet një analizë kritike sistematike, vërehen disa mangësi të rëndësishme që kërkojnë sqarim. Së pari, diskutimi në këtë pasazh kufizohet pothuajse ekskluzivisht në çështjen e burimit të normave morale, ndërsa nuk trajtohen fare pyetje themelore të etikës si: çfarë janë vetë vlerat morale, cila është natyra dhe struktura e tyre, apo cilat janë kushtet që e bëjnë një veprim moralisht të vlefshëm. Në këtë mënyrë, debati zhvendoset nga etika si teori e vlerave dhe e veprimit moral, në një diskutim të ngushtë mbi autoritetin normativ, duke lënë jashtë dimensionet thelbësore të reflektimit etik. Së dyti, ndonëse tri fetë – hebraizmi, krishterimi dhe Islami –

## Tradita utilitariste në etikë

Tradita utilitariste është një teori morale e zhvilluar nga filozofë anglezë të njohur si David Hume, Jeremy Bentham dhe John Stuart Mill, dhe që ka gjetur një pranim të gjerë veçanërisht në vendet anglo-saksone.

Utilitaristët përpiqen të vendosin një kriter objektiv për të përcaktuar nëse një veprim është i drejtë apo i gabuar. Ata mendojnë se këtë kriter e gjejnë në parimin e utilitarizmit. Sipas këtij parimi: një veprim është i drejtë nëse sjell sa më shumë lumturi për sa më shumë njerëz. Ndërsa, kur utilitaristët flasin për lumturinë, ata me këtë e nënkuptojnë kënaqësinë. Prandaj, ky parim mund të shprehet edhe kështu: një veprim është moralisht i drejtë nëse u sjell sa më shumë kënaqësi një numri sa më të madh njerëzish.

Utilitarizmi e konsideron këtë kriter si një masë plotësisht objektive. Nëse e pranojmë këtë parim, atëherë të përcaktosh nëse një veprim është i drejtë apo i gabuar bëhet një çështje llogaritjeje. Sigurisht, për ta matur saktë kënaqësinë duhet të merren parasysh faktorë të tillë si intensiteti dhe kohëzgjatja e saj. Por, duke i përfshirë të gjitha këto elemente, ajo që duhet bërë në fund është kjo: të llogariten kënaqësitë që një veprim ua sjell të gjithë personave të përfshirë, të zbriten prej tyre dhimbjet që ai shkakton, dhe pastaj rezultati të ndahet midis këtij grupi njerëzish për të parë sa kënaqësi i takon secilit.

---

janë monoteiste, kjo nuk e justifikon trajtimin e tyre si një tërësi homogjene. Ato mbeten tradita të ndryshme me dallime të rëndësishme teologjike dhe historike. Megjithatë, në fushën e etikës praktike, ato ndajnë një trashëgimi të përbashkët vlerash morale, siç dëshmohet që nga Dhjetë Porositë e tutje. Kjo afërsi etike është artikuluar në mënyrë të njohur nga teologu zviceran Hans Küng në konceptin e tij të "Weltethos" (etikës botërore), që nënvizon ekzistencën e një bërthame të përbashkët morale ndërmjet feve. Së treti, lidhur me pretendimin se ekzistenca e së keqes përbën argument kundër mirësisë së Zotit, ky përfundim mbështetet në një kuptim të kufizuar të marrëdhënies ndërmjet hyjnore dhe botës. Në traditën islame, Zoti kuptohet si i Gjithëmiri dhe i Gjithëdituri, veprimet e të cilit nuk janë arbitrare, por të bazuara në urtësi (*hikmeh*). Liria që i është dhënë njeriut përbën kushtin themelor të përgjegjësisë morale; shumë prej të këqijave burojnë pikërisht nga keqpërdorimi i kësaj lirie. Ndërkohë, vuajtjet që nuk lidhen drejtpërdrejt me veprimin njerëzor (si sëmundjet apo fatkeqësitë natyrore) kuptohen në një horizont më të gjerë teologjik, si pjesë e sprovës (*ibtila*) dhe e një rendi që e tejkalon perspektivën e kufizuar njerëzore, duke u plotësuar me drejtësinë përfundimtare në jetën e përtejme (*ahiret*). Së katërti, Islami nuk pretendon të ketë sjellë një sistem krejtësisht të ri moral, por ta ketë përmbyllur dhe përsosur një traditë morale që nis me njeriun e parë dhe vazhdon përgjatë historisë njerëzore. Kjo përmbledhet në mënyrë të qartë në thënien e Pejgamberit a.s.: "Unë jam dërguar vetëm për t'i plotësuar virtytet më të larta të moralit" (Buhariu, Ahmedi). Në këtë kuptim, Islami bën dallim ndërmjet besimit, praktikave rituale dhe sjelljes morale: një individ mund të jetë besimtar pa qenë plotësisht praktikues, apo edhe të shfaqë sjellje të mira morale pa i përmbushur të gjitha detyrimet fetare. Madje, nuk përjashtohet që edhe një jo-musliman të jetë moralisht i drejtë. Së pesti, në diskutimet teologjike islame mbizotëron qëndrimi se "e mira" (*husn*) dhe "e keqja" (*kubh*) nuk janë të tilla thjesht sepse urdhërohen apo ndalohen nga Zoti, por sepse ato kanë një natyrë të caktuar objektive, të krijuar nga vetë Ai. Njeriu është në gjendje ta njohë këtë natyrë me anë të arsyes së shëndoshë, ndërsa shpallja hyjnore nuk e krijon moralin nga e para, por e konfirmon, e qartëson dhe e rikujton atë që mund të jetë zbehur ose harruar. Kjo qasje e shmang reduktimin e moralit në një vullnet arbitrar dhe e lidh atë me urtësinë dhe rendin e krijimit. Së gjashti, nuk ka arsye të kërkohej uniformiteti i plotë moral, as ndërmjet feve dhe as brenda një feje të vetme. Prania e dallimeve në interpretim nuk është dëshmi e mungesës së të vërtetës, por e kompleksitetit të saj dhe e rolit që luan arsyeja njerëzore në kuptimin dhe zbatimin e normave morale. Meqë njerëzit nuk kanë të njëjtën aftësi intelektuale dhe kontekstet ndryshojnë, pluralizmi i mendimeve është i pashmangshëm dhe madje i natyrshëm. Kjo vërehet jo vetëm në traditat fetare, por edhe në historinë e filozofisë morale që nga antikiteti grek. Për një trajtim më të thelluar të sistemit moral të Kur'anit dhe Islamit, mund të konsultohet vepra "Bota morale e Kur'anit" e Muhammad Abdullah Drazit. (Shënim i përkthyesit, Rehan Neziri)

Një veprim që u sjell sa më shumë kënaqësi sa më shumë njerëzve do të jetë, nga pikëpamja morale, më i drejtë sesa një veprim që nuk e realizon këtë.

Utilitarizmi mund të shihet edhe si një filozofi politike që e mbron demokracinë si institucion politik. Vërtet, fakti që ai synon “numrin më të madh të njerëzve” pasqyron një mendësi demokratike. Po ashtu, trajtimi i të gjithë individëve si të barabartë dhe ndarja e kënaqësisë totale mbi numrin total të njerëzve e tregon po këtë frymë barazie.

Në këtë kontekst, shohim se Friedrich Nietzsche i drejton kritika të ashpra John Stuart Mill-it, të cilin ai e konsideron si përfaqësues të kësaj etike. Nietzsche e quan Mill-in “të pamend” dhe pohon se disa njerëz janë më të rëndësishëm se të tjerët. Sipas tij, utilitarizmi dështon të pranojë se lumturia ose fatkeqësia e disa individëve ka më shumë peshë se ajo e njerëzve të zakonshëm.

Siç shihet, kjo është një teori konsekuencialiste: ajo e sheh të mirën morale jo në motivin apo qëllimin e veprimit, por në rezultatet që ai i prodhon. Nga ana tjetër, ajo përfaqëson edhe një formë të veçantë të hedonizmit. Por këtu, përveç kënaqësisë, merret parasysh edhe faktori “numri më i madh i njerëzve”. Me fjalë të tjera, kënaqësia këtu është “kënaqësia e numrit më të madh të njerëzve”.

Prandaj, kritikant kryesorë që mund t’i drejtohen kësaj teorie lidhen pikërisht me këto dy pika. Së pari, mund të vihet në dukje se mosmarrja parasysh e qëllimeve mund të çojë në përfundime absurde. Për shembull, një person që akuzon padrejtësisht një koleg në universitet mund të bëhet shkak që ai ta humbasë punën. Por mund të ndodhë që ky koleg, pasi e humb punën, të gjejë një punë tjetër dhe të bëhet shumë i pasur, duke sjellë kështu më shumë kënaqësi për një numër më të madh njerëzish. Në këtë rast, a duhet ta konsiderojmë moralisht të drejtë veprimin e personit që e bëri akuzën e padrejtë? Sigurisht që jo. Së dyti, përveç kritikave që i drejtohen në përgjithësi hedonizmit, kësaj teorie mund t’i drejtohen edhe disa kritika të tjera specifike. Për shembull, kjo teori supozon se kënaqësitë mund të maten. Por disa pasoja të një veprimi shfaqen menjëherë dhe janë të dukshme, ndërsa të tjerat mund të bëhen të dukshme vetëm në një periudhë shumë më të gjatë kohore. Si do të dallohen dhe do të maten këto midis tyre? Për shembull, është e qartë se gjatë shkrimit të këtij libri unë jam lodhur shumë. Dhe është po aq e qartë se kjo nuk është një gjendje që sjell kënaqësi. Por nga ana tjetër, është e qartë se botimi i këtij libri do të më sjellë disa përfitime, si në afat të shkurtër ashtu edhe në afat të gjatë. Tani, llogaritja e pasojave afatshkurtra është relativisht e lehtë; por është po aq e qartë se llogaritja e pasojave afatgjata është pothuajse e pamundshme. Më tej, barazimi i së drejtës morale me lumturinë e numrit më të madh të njerëzve, çfarë vlere ka në rastin e Sokratit? Është e qartë se vdekja e Sokratit mund të ketë sjellë kënaqësi për “numrin më të madh të njerëzve” në Athinë. Por a mund të themi për këtë arsye se ky veprim ishte i drejtë?

Pastaj, kush do të ishte vërtet i gatshëm ta sakrifikojë interesin e vet personal për të mirën e shoqërisë? Një mbrojtës i kësaj teorie do të duhej ta pranonte si të drejtë edhe mundësinë që ai vetë të zhduket për hir të lumturisë së numrit më të madh të njerëzve. Por një qëndrim i tillë nuk duket i mbrojtshëm as si teori psikologjike, as si teori etike.

## **Kanti dhe etika e detyrës**

Sipas Immanuel Kantit, veprimet ndahen në dy lloje: ato që kryhen nën detyrim dhe ato që kryhen në mënyrë të lirë. Vetëm këto të fundit mund të jenë veprime morale.

Nga ana tjetër, edhe veprimet e lira ndahen në dy kategori: ato që burojnë nga prirjet dhe dëshirat e njeriut, dhe ato që burojnë nga ndjenja e detyrës. Siç kemi parë, shumë filozofë e kanë mbrojtur idenë se veprime morale janë ato që i përmbushin dëshirat dhe prirjet e njeriut, pra ato që i sjellin atij kënaqësi ose lumturi. Por, sipas Kantit, është pikërisht e kundërta: vetëm veprimet që kryhen nga ndjenja e detyrës janë me të vërtetë morale.

Kanti bën një dallim të rëndësishëm midis veprimeve që janë në përputhje me detyrën dhe atyre që burojnë nga detyra. Për shembull, një shitës që nuk mashtron një fëmijë që vjen të blejë çokolatë vepron në përputhje me detyrën, por kjo nuk do të thotë domosdoshmërisht se veprimi i tij është moral. Ai mund të sillet kështu sepse mendon se, nëse mashtrimi zbulohet, njerëzit nuk do t'i besojnë më dhe nuk do të blejnë më prej tij, duke ia ulur fitimin. Në të kundërt, nëse ai nuk mashtron thjesht sepse mendon se nuk duhet të mashtrojë askënd, atëherë veprimi i tij është moral, sepse buron vetëm nga ndjenja e detyrës.

Kanti pohon se ne nuk jemi të përgjegjshëm sepse jemi të lirë; përkundrazi, pikërisht sepse jemi të përgjegjshëm, duhet të jemi të lirë. Sipas Kantit, brenda nesh ekziston në mënyrë të qartë një ndjenjë detyrimi, një zë i brendshëm që shprehet në forma urdhëruese si “duhet ta bësh” apo “duhet të veprosh kështu”. Tani, që ne të jemi përgjegjës për një veprim, duhet ta kemi mundësinë ta bëjmë ose të mos e bëjmë atë. Meqenëse brenda nesh ekziston një ndjenjë e tillë përgjegjësie, atëherë rrjedh se ne jemi të lirë.

Nga ana tjetër, Kanti, ndryshe nga utilitaristët, thelbin e moralit e sheh jo në rezultatin e veprimit, por në motivin e tij, pra në qëllimin (njetin). Sipas fjalës së famshme të Kantit: “Në univers, madje edhe përtej tij, e vetmja gjë që mund të quhet absolutisht e mirë është qëllimi i mirë”. Prandaj, veprimet që mbështeten në një qëllim pastër të mirë dhe që burojnë nga ndjenja e detyrës janë veprime morale, pavarësisht nga pasojat e tyre.

Kanti urdhrat i ndan në dy kategori: urdhra hipotetike dhe urdhra kategorike. Urdhrat e parë, siç tregon edhe emri i tyre, janë të kushtëzuar. Për shembull: “Nëse dëshiron të shkosh në Stamboll, duhet të hysh në autostradën E-24” - ky është një urdhër i tillë. Ndërsa urdhrat kategorike urdhërojnë në mënyrë të pakushtëzuar, pa u varur nga asnjë kusht apo interes. “Thuaje të vërtetën!”, “Mos bëj tradhti bashkëshortore!”, “Mos vidh!” janë shembuj të tillë. Këtu nuk kemi të bëjmë me urdhra të tipit “Nëse nuk do të hash dajak, thuaje të vërtetën!” apo “Nëse nuk do të vritesh nga burri i saj, mos hyr në marrëdhënie me një grua të martuar!”. Përkundrazi, kemi të bëjmë me urdhra absolutë: “Thuaje të vërtetën, pavarësisht pasojave!”, “Mos kryej tradhti bashkëshortore!”. Pikërisht këta urdhra të llojit të dytë dhe veprimet që burojnë prej tyre janë veprime morale.

Pa dyshim, etika e Kantit përmban disa të vërteta shumë të thella dhe të rëndësishme. Megjithatë, kjo nuk e pengon që ndaj saj të drejtohen edhe disa kritika. Së pari, Kanti nuk i merr parasysh konfliktet brenda ndjenjës së detyrës. Për shembull, nëse detyrimi ndaj

atdheut më kërkon të luftoj dhe madje të vdes për të, ndërsa detyrimi ndaj familjes më kërkon të mos i braktis dhe të mos vdes, çfarë duhet të bëj? Ose, nëse një mik më ka besuar një sekret, a duhet ta ruaj apo ta zbuloj? Detyrimi ndaj mikut më kërkon ta ruaj, ndërsa detyrimi ndaj shoqërisë mund të më kërkojë ta zbuloj. Në një rast të tillë, cilit urdhër duhet t'i bindem? Së dyti, sa e drejtë është që Kanti të mos i marrë fare parasysh pasojat e një veprimi? A kam unë të drejtë ta them të vërtetën në çdo rast dhe pa asnjë kusht? Për shembull, nëse e shoh bashkëshorten e një mikut tim në një situatë shumë intime me një burrë tjetër, a duhet t'ia them mikut menjëherë të vërtetën sapo ta takoj? Si mund ta bëj këtë pa i marrë parasysh pasojat? Nëse kjo çon në shkatërrimin e një familjeje dhe në vuajtjen e anëtarëve të saj, për shembull të fëmijëve, a duhet megjithatë t'ia them?

Ta lidhësh moralitetin e një veprimi vetëm me pasojat e tij, siç bën utilitarizmi, mund të duket problematike; por po aq problematike duket edhe ta lidhësh atë vetëm me qëllimin, pa marrë fare parasysh pasojat. Të dyja qasjet, në mënyra të ndryshme, duken në kundërshtim me arsyen e shëndoshë.

Burimi:

Prof. Dr. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Hyrje në filozofi), kap. 5. Vadi Yay., Ankara 1994, f. 85-112.

Nga turqishtja: Rehan Neziri