



Morali dhe etika në kulturën shekullare të botës bashkëkohore

Description

Wolffhart Pannenberg

Fragment i shkëputur nga libri i Wolffhart Pannenberg , “Fondamenti dell’etica: prospettive filosofico-teologiche”, Queriniana, Brescia 1998, f. 7-28.

1. Baza antropologjike e shoqërisë moderne dhe superioriteti i etikës mbi dogmatikën

Është i njohur prej kohësh fakti që historia e epokës moderne në botën perëndimore, duke nisur nga fundi i shekullit XVI dhe fillimi i shekullit XVII, është e karakterizuar nga një proces emancipimi progresiv të ndërgjegjes morale dhe, si hap i dytë, nga një lartësim të moralit në kriter për të gjykuar pretendimet fesë për të vërtetën dhe si një instancë hermenutike për të përcaktuar përmbajtjen esenciale të kësaj të fundit. Pikënisja e një procesi të tillë qëndron në konfliktet konfesionale dhe në luftërat civile që kanë marrë pikënisje nga këto të fundit, në fillim të epokës moderne. Këto trazuan unitetin e shoqërisë në Hollandë dhe në Francë, për pasojë edhe në Angli dhe Gjermani, si dhe tronditën nga themelet, derisa sa e bën jo më të besueshme, bindjen, universalisht të besuar deri në atë kohë, sipas së cilës uniteti fetar përbën një themel të domosdoshëm për paqen sociale. Eksperienca e luftërave fetare të shekujve XVI dhe XVII solli, përkundrazi, në përfundimin se paqja sociale mund të rikrijohej vetëm duke hequr dorë nga polemikat fetare. Për të arritur një synim të tillë ishte e nevojshme një themelimi i bashkëjetesës sociale që të ishte i pavarur nga qëndrimet e kundërta konfesionale. Ky themel i ri u gjet në apelimin tek një formë njohjeje natyrore të normave morale të pranishme tek njeriu dhe, si pasojë, në të drejtën natyrore dhe në një doktrinë të re të shtetit themeluar mbi një bazë të ligjit natyrorë. Wilhelm Dilthey ka folur për lindjen e një “sistemi natyror” të shkencave të shpirtit në shekullin e XVII[1]. Në skenën publike, vendi i fesë, si bazë e rendit social, tanimë zihej nga natyra e njeriut. Në këtë mënyrë, zhvillimi i një doktrine morale të themeluar mbi natyrën e njeriut mori gjithnjë e më shumë rëndësi.

Pas disa paraprirjeve në Francë, rreth viteve 1600 (Pierre Charron), ky proces u afirmua pikësisht nga vepra e Ugo Grozio-s në Hollandë e më pas nga Francis Bacon dhe Herbert nga Chebury në

Angli.[2] Me Herbert-in, pararendës i deizmit, filloi të skicohej edhe pasazhi i dytë i zhvillimit, d.m.th. pas emancipimit të ndërgjegjes morale, lartësimi i saj në kriter dhe përmbajtje thelbësore të doktrinave fetare. Ky konceptim, sipas së cilit përmbajtja thelbësore e fesë është e llojit moral, u përkrah, përgjatë shekullit të XVIII, nga deistët dhe në fund të po të njëjtit shekull ky mendim u përhap nga Kanti, me librin e tij “Feja brenda limiteve vetëm të arsyes” (1793), e më pas, nën gjurmët e Kantit, edhe nga ndjekësit e tij racionalistë. Megjithëkëtë, ky konceptim nuk arriti të imponohej plotësisht, ndonëse brenda krishterimit bashkëkohor ai përfaqëson, së bashku me theksimin e një krishterimi praktik nga ana e pietizmit, një rrymë të fuqishme, efikasiteti i së cilës ka ardhur deri në ditët tona. Kundër reduktimit të fesë në moral në Gjermani u ngrit veçanërisht zëri i Schleiermacher-it, i cili këmbënguli me sukses mbi autonominë e temës fetare, jo vetëm përballë njohjes teorike të metafizikës, por edhe në lidhje me moralin dhe etikën. Megjithëkëtë, edhe Schleiermacher-i i njohu etikës rolin e shkencës themelore, mbi bazën e së cilës bazohej edhe vetë teologjia, duke qenë se koncepti i një bashkimi fetar themelohej në doktrinën e shoqërisë të zhvilluar nga etika. Kështu që, Ernst Troeltsch, në esenë e tij të vitit 1902 mbi “Problemet themelore të etikës” [Grundprobleme der Ethik] ka treguar si rezultat të evolucionit modern “*faktin që etika është shkencë mbizotëruese dhe themelore*, në kornizën e së cilës inkadrohet shkencë e fesë”[3]. Në gjurmët e tij Trutz Rendtorff e ka përkufizuar modernitetin si “etika e Krishterimit”[4], duke iu kundërvënë, në këtë mënyrë, një interpretimi të Krishterimit të themeluar mbi dogmatikën, gjë e cila, sipas Rendtorff-it, kishte vlefshmëri vetëm për periudhën paramoderne të historisë së Krishterimit. Në epokën moderne edhe dogmatika duhet kuptuar thelbësisht duke u nisur nga funksioni që ajo luan për etikën.

Në shumë aspekte kjo sintezë është e saktë, për sa i përket zhvillimit të krishterimit në shekulin e XVIII dhe XIX, ndonëse kanë ekzistuar gjithnjë edhe kundërryma. Për shembull, në shekullin tonë një prej tyre është teologjia e Karl Barth-it. Konceptimi sipas së cilit në Krishterim bëhet fjalë kryesisht për dashurinë ndaj tjetrit është ende shumë i përhapur në ditët tona dhe në këtë shprehet, padyshim, tendenca për ta reduktuar fenë tek etika. Sidoqoftë, në të njëjtën kohë, një tendencë e tillë është tejkaluar nga një tjetër, d.m.th. nga shpërbërja e karakterit detyrues të vetë normave morale.

2. Shpërbërja e ndërgjegjes morale të normës

Filozofi amerikan Alasdair MacIntyre e ka përshkruar procesin e shpërbërjes të karakterit detyrues të normave morale në librin e tij të vitit 1981 me titull “Pas virtytit: Një studim mbi teorinë morale”. [5] Ai flet për një “emotivizëm” (emotivism) në lidhje me karakterin detyrues të normave morale. Kjo do të thotë se ekziston ende argumentimi bazuar mbi normat morale, për rrjedhojë edhe pretendimi se ajo ka një vlefshmëri njerëzore universale. Vetëm se, është pikërisht vlefshmëria universale e opinioneve mbi atë se çfarë është moralisht e drejtë dhe e padrejtë që nuk arrin më të themelohet në mënyrë të vlefshme për të gjithë. Polemikë rreth gjykimeve morale mbi paqen dhe luftën, mbi abortin dhe nevojat për drejtësi sociale nuk mund të tejkalohen nga një zgjidhje e vetme që duhet pranuar nga të gjithë. Debateve të pafundme publike mbi çështjet morale i përgjigjet shfaqja e një arbitrariteti alarmant të individit në lidhje me opsionin e tij moral.[6] Pikërisht për këtë, ata të cilët debatojnë rreth problemeve morale përfundojnë lehtësisht duke marrë një ton fyes gjatë polemikave të tyre.

Konceptimi emotivist, sipas së cilit përmbajtja e gjykimeve morale, në fund të fundit, është një çështje që ka të bëjë me marrjen e një pozicionimi personal, në filozofinë morale i kthehet tekstit të George Edward Moore-i “Principia Ethica” (1903), konsideruar prej kohësh një vepër epokale për një themelim të ri të etikës. Sipas Moore-it, gjykimet etike themelohen mbi “intuita”, të cilat i referohet të mirës dhe të drejtës, por të cilat nuk mund të përgënjeshtrohen e as të vërtetohen. Në kapitullin përmbyllës të tekstit

të tij, Moore-i shkruante se të mirat më të mëdha që mund të imagjinojmë konsistojnë në efektet që ato kanë për personat dhe në kënaqësinë estetike.[7] Sipas tij, në këtë përmbledhet e vërteta përfundimtare dhe themelore e filozofisë morale. Intuitivizmi i Moore-it është zhvilluar, në formën e emotivizmit nga nxënësit e tij, veçanërisht nga Charles L. Stevenson[8]. Kështu që, vendimi në favor të vlerave etike nuk është e bazuar racionalisht, por emocionalisht. Një interpretim i tillë i themelit të gjykimeve etike nuk është aspak i kufizuar vetëm tek studimet mbi etikën të prodhuar në ambientin amerikan apo anglez. MacIntyre ka llogaritur midis pararendësve të tij edhe Sören Kierkegaard-in, sepse në tekstin e tij "Aut-Aut", të vitit 1843, zgjedhja midis një mënyre jetese të llojit "estetik", e orientuar dejtë kënaqësisë sensuale, dhe një tjetër të llojit etik, konsiderohet si objekt i një vendimi ekzistencial"[9] Megjithëkëtë, për Kierkegardin, alternativat e vëna para vendimit nuk kanë vlerë të njëjtë. Kapërcimi nga një mënyrë jetese e orientuar ndaj kënaqësisë së llojit sensual drejt një jetese etike shpie drejt një thellësie më të madhe ekzistenciale, ngashëm siç ndodh edhe kur kalohet nga një kuptim për veten pastërtisht etik drejt një kuptimi fetar. Kështu që, në lidhje me këtë gjë, MacIntyre ka gabuar kur e ka konsideruar Kierkegardin një pararendës të emotivizmit. Më i saktë është *referimi i tij tek Niçja*[10]. Ky i fundit ia atribuon faktikisht gjykimet morale rreth të mirës dhe të drejtës parahistorisë së tyre në "impulset, prirjet, mospëlqimet, eksperiencat dhe jo eksperiencat".[11] Ai e ka karakterizuar pretendimin për vlefshmëri universale të gjykimeve morale si shprehje të egoizmit: "Faktikisht është egoiste të ndjesh gjykimin personal si ligj universal"[12] Pesë vjet më vonë, në tekstin e tij mbi "Gjenealogjinë e moralit" (1887), Niçja ekspozoi dhe themeloi në mënyrë të zgjeruar këtë tip gjykimi mbi moralin. Sipas interpretimit të tij, përfaqësimet dhe gjykimet morale shprehin interesat e ndryshme jetësore, veçanërisht atyre të fisnikëve nga njëra anë dhe të skllëvërve nga tjetra.[13] Për Niçen, historia e përfaqësimeve morale në botën perëndimore është shprehje e luftës shekullore "Roma kundër Judesë, Judea kundër Romës".[14] Ndjenjës së superioritetit të romakëve iu kundërvu pakënaqësia e atyre që kishin qenë të shtypur. Kështu që, etika e krishterë e dashurisë dhe e mëshirës kishte lindur nga një "revoltë e skllëvërve në moral" kundër sunduesve politik, revoltë e cila i kishte rrënjët në "pakënaqësinë" kundër moralit të fisnikëve të antikitetit klasik.[15] Në lidhje me efektin e këtyre derivimeve psikologjike të pozicioneve të vlerave morale vetë Niçja ka thënë se "do të luhatet besimit tek morali, tek çdo moral"[16] Kritika e tij u hodh veçanërisht kundër moralit të krishterë, së bashku me konceptet e tij të fajit dhe ndërgjegjes.

Efkti i kritikës së Niçes mbi moralin, mbi shpërbërjen e koncepteve morale normative për mënyrën e jetesës, të vlefshëm deri atëherë në Perëndim, vështirë se mund të nënvlerësohet. Niçja ka përgatitur mbylljen e periudhës në të cilën normat morale tradicionale kishin një vlerë të dukshme, e gjitha kjo më shumë falë përputhjes me interpretimin psikologjik të ndërgjegjes morale të normës së zhvilluar nga Frojdi, në një mënyrë shumë më pak agresive, por thelbësisht të ngjashme me atë të Niçes. Më parë debatohej më shumë mbi mënyrat për të themeluar në mënyrë solide normat se sa mbi përmbajtjen e moralit. Alasdair MacIntyre ka vërejtur, në mënyrë të drejtë, se midis përfaqësuesve të Iluminizmit, si p.sh. Kanti, Hjumi dhe Dideroti, ishte e verifikueshme, megjithë kontrastet mbi mënyrën se si duhej themeluar filozofikisht morali, një përputhje e habitshme rreth përmbajtjes së normave morale. Ai i ka shpjeguar këto përputhje mbi bazën e "të kaluarës së përbashkët të krishterë" të të gjithë këtyre mendimtarëve "në krahasim me të cilat divergjencat [...] janë relativisht pak të rëndësishme"[17] Atëherë, duke ndjekur Troeltsch-in dhe Trutz Rendtorff-in, do të ishte e saktë ta përkufizonim Iluminizmin si "epoka etike e krishterimit", me saktësimin e vetëm që atëherë konteksti teologjik i përligjes së moralit, bazuar mbi lidhjen e ligjit hyjnor me të drejtën antike natyrore, ishte prishur për shkak të humbjes së autoritetit të themeleve të tij fetare. Mendimtarët e iluminizmit u përpoqën t'i siguronin normave tradicionale një përgjigje të re, tanimë pastërtisht antropologjike, e çliruar nga çdo teologji. Sipas diagnozës së MacIntyre-it, ky projekt është i destinuar të dështoj, madje

ky falimentim mund të interpretohet edhe si rrjedhojë radikale e një themelimi të etikës mbështetur mbi planin pastërtish antropologjik. Në fakt, për Niçen dhe Frojdin, interpretimi psikologjik i normave etike është, sidoqoftë, një formë themelimi antropologjik, vetëm me rezultatat të gjykit të të gjitha përmbajtjeve normative për shkak të humbjes të karakterit të tyre universalisht detyrues.

Gjykimi i propozuar nga Troeltsch-i konfirmohet nga Trutz Rendtorff si i vlefshëm edhe për situatën e tanishme, sa i përket domethënies themelore të etikës për Krishterimin e epokës moderne, në dallim nga përbërist doktrinor të besimit, presupozonte që, në vend të doktrinës së besimit, të shndërruar tanimë në konfliktoale për shkak të kundërshtimeve konfesionale, etosi i krishterimit mund të pohohej dhe dëshmohej si universalisht i vlefshëm. Mbi këtë mbështetet teza se epoka moderne është “epoka etike e Krishterimit”. Natyrisht, kjo epokë, së paku sa i përket kulturës intelektuale, duhet të ketë ardhur drejt fundit të saj me Niçen dhe Frojdin, si edhe me George Edward Moore-in. Është një shenjë e ndjeshmërisë së veçantë të Ernst Troeltsch-it fakti që ai në esenë e tij të vitit 1902, mbi problemet themelore të etikës, kishte shprehur, që në atë kohë, intuitën se vepra e Niçes “do të nënkuptonte një krizë shpërbërëse”. Për rrjedhojë etika do të detyrohej “pikërisht përballë pasojave të tilla të rrjedhura nga mohimi i idesë [...] për t’u afruar gjithnjë e më shumë drejt konceptimeve relative ndaj principeve, apo të filozofisë së historisë”[18] Vetëm se Troeltsch-i nuk ka nxjerrë nga kjo përfundimin se etika ka humbur përball shkencës së fesë në përgjithësi, atë funksion themelor që i ishte mveshur duke filluar nga shekulli XVII deri në shekullin e XVIII. Përkundrazi, ai vazhdonte të besonte se “etika” ishte “shkenca më e lartë dhe themelore”[19] midis shkencave të kulturës. Kështu që, është e mundur që ai të ketë nënvlerësuar madje edhe rëndësinë e krizës kulturore, e karakterizuar nga vepra e Niçes. Pas Niçes dhe Frojdit apelimi tek një “evidencë e elementit etik” si bazë për teologjinë është bërë në kompleksin e saj anakronike.

Në këtë kontekst, në leksionin tim përrues në Universitetin e Mainz-it, jam përballur në mënyrë kritike me një ese programatike të Gerhard Ebeling-ut, që ishte publikuar në vitin 1960, me titullin “Evidenca e elementit etik dhe teologjia”[20] Ndërhyrja ime titullohej “Kriza e elementit etik dhe teologjia”[21] dhe Ebeling-u u mbrojt nga kritika ime duke ofruar, në vitin 1969, një replikë të detajuar që mbante të njëjtin titull.[22] Në këtë replikë Ebeling-u shprehej se ishte dakord me komentet e mia mbi “realitetin e krizës etike”, por besonte, gabimisht, se qasja e tij dallon nga e imja në të konsideruarit e “ndarjes konfesionale” si themel të “emancipimit të elementit etik” në epokën moderne[23]. Faktikisht, sa i përket origjinës historike të fenomenit të emancipimit të elementit etik, vlerësimi im përputhet me atë të Ebeling-ut, vetëm se ai nxirrte, nga ky fakt, përfundime të ndryshme nga ato të mia. Në të vërtetë, themeli i ri i pretendimit të së vërtetës të teologjisë së krishterë mbi bazën e dogmatikës, dukej si pashmangshmërisht e kompromentuar nga kjo ngjarje. Unë, përkundrazi, mendoja si përfundimisht të tejkalar vetëm intolerancën dogmatike të teologjisë paramoderne të krishterë, por e konsideroja supozimin e idesë së tolerancës, në brendësi të pretendimit për të vërtetën e doktrinës së krishterë, një mundësi për të rinovuar edhe pretendimin për universalitet të vetë doktrinës së krishterë. Ndërsa Ebelingu, paçka krizës së etikës në epokën bashkëkohore, mendonte se mund të mbështeste vlefshmërinë universale të temës etike si bazë të teologjisë. Për këtë arsye, në replikën e tij, Ebeling-u nuk ka marrë në konsideratë domethënien epokale të kritikës që Niçja i ka bërë moralit. Ky fakt, përkundrazi, u mor parasysh nga Alasdair MacIntyre, i cili në esenë e tij, në mënyrë të drejtë, e ka konsideruar kritikën e Niçes si shenjë e një frakture epokale, sepse që nga atëherë përmbajtjet e ndërgjegjes morale shihen si shprehje të zgjedhjeve të vlerave diskrecionale, ashtu siç është dëshmuar, në studime angleze dhe amerikane të shekullit tonë, nga intuitivizmi i Moore-it dhe nga emotivizmi i Stevenson-it.

Zbehja e funksionit publik të moralit?

Shpërbërja e ndërgjegjes, nga një vlefshmëri universale e normave etike ose, së paku, e humbjes së marrëveshjes rreth përmbajtjes së tyre, nuk ka ndodhur vetëm në sferën e diskutimeve akademike, por edhe në jetën sociale, saktësisht *mepatosin* e emancipimit nga konvencionet shoqërore detyruese. Pretendimi i normave morale për vlefshmëri universale ka humbur tanimë çdo besueshmëri dhe ato duken thjesht si konvencione. Opinioni publik e ka perceptuar këtë proces shpërbërjeje të normave sidomos në sferën e sjelljes seksuale, jo më pak si rezultat i punës së Wilhelm Reich-it. Ndryshimi prek çdo sferë të jetës sociale, që nga marrëdhënia midis brezave ndaj etikës profesionale e deri tek marrëdhënia e qytetarëve me institucionet e shtetit. Në lidhje me këtë, sociologu Nikolas Luhmann ka pohuar se këtu nuk gjendemi përballë një zhvillimi historik të rastësishëm. Përkundrazi, shoqëria moderne, gjatë procesit të diferencimit të tyre progresiv, arriti në një pikë ku morali humbet gjithnjë e më shumë domethënien e tij si faktor i integritetit social. Ai është zëvendësuar nga forma organizative e nënsistemeve të shoqërisë, që përqafojnë edhe marrëdhëniet e tyre reciproke.[24]

Me këtë tezë, të një “çmoralizimi” të shoqërisë dhe të transformimit të sistemit social në një rrjet nënsistemesh, Luhmann-i i kundërvihet sociologëve të tjerë, si për shembull Jürgen Habermass-it, të cilët e besojnë si të domosdoshme për bashkëjetesën njerëzore përvetësimin e një forme etike të llojit kantian, në kuptimin e rregullave për veprim me shtrirje universale, përmbajtja e të cilave të përcaktohet dhe ripërpunohet përmes shkëmbimit të lirë të diskutimit midis anëtarëve të një shoqërie. Edhe filozofi i të drejtës Otfried Höffe ka kritikuar tezën e Luhmann-it.[25] Midis të tjerash, Höffe sjell ndërmend se e drejta, që rregullon organizimin e të gjithë nënsistemeve të shoqërisë, ka nevojë edhe vetë ajo për një themel moral, e njëjta vlen edhe për problemin e përligjjes të sistemit social në tërësinë e tij.[26] Këto argument të Höffe-it janë relevante, vetëm se ato presupozojnë që ekziston një etikë apo moral i vetëm, i pajisur me një karakter detyrues për të gjithë. Por ky presupozim nuk qëndron më kur ndodhemi përballë një gjendjeje shumësie vizionesh morale, kundërshtimet e të cilave nuk mund më të sheshohen në mënyrë që të gjendet një marrëveshje e përgjithshme. Çdo sistem moral dhe çdo etikë pretendon një karakter detyrues për të gjithë, por asnjë sistem moral në veçanti nuk arrin më të marrë një pajtim universal. Kështu që, apelimi tek principet morale themelore nuk është më i mjaftueshëm për të zgjidhur çështjen e përligjjes së sistemit social dhe rendit të tij juridik. Në fakt, për një qëllim të tillë, do të ishte e nevojshme një forcë bindëse efikase për të gjithë qytetarët. Në pamje të parë, të drejtat themelore apo të drejtat e njeriut duket se e përmbushin një funksion të tillë në shoqëritë demokratike. Megjithatë, nga njëra anë, këto të drejta themelore nuk përbëjnë aspak bazën mbi të cilat janë konturuar të gjitha detajet e një kushtetute: përkundrazi këto të fundit e kanë zanafillën në të drejtat që mbrojnë individin përballë fuqisë së shtetit. Nga ana tjetër, nuk ekziston asnjë konsensus i plotë mbi kuptimin e këtyre të drejtave themelore. Për shembull, debati mbi abortin është një tregues se si kundërshtitë në interpretimin e të drejtave themelore vijnë vazhdimisht duke u shtuar. Këtu qëndron domethënia e përgjithshme e këtij debati, që herë pas here del përtej temës specifike.

Nëse, pavarësisht nga konfliktet kaq të thella në vlera, bashkëjetesa sociale vazhdon të funksionoj, duket e arsyeshme të dalim në përfundimin, së bashku me Luhmann-in, se integrimi i sistemit social nuk ndodh në saj të moralit. Luhmann-i, gjithashtu, ka të drejtë kur vëren se faktikisht është prodhuar një çmoralizim progresiv për sa i përket pritshmërive të shoqërisë në lidhje me individët. Në vend të një morali personal, ajo që është e rëndësishme sot është që individët të sillen në mënyrë konsekuente me funksionalitetin e nënsistemeve sociale në të cilat, herë pas here, zhvillohet aktiviteti i tyre. Gjithë pjesa tjetër i lihet vendosjes së lirë të ekzistencës së individit për të vendosur se çfarë duhet të bëjë.

Sigurisht, edhe nëse pranohet një gjë e tillë, kjo nuk do të thotë se motivet morale individuale janë bërë jo relevante për bashkëjetesën e njerëzve. Për funksionimin e saktë të nënsistemeve sociale është e nevojshme një farë besueshmërie personale, e cila duhet ta ketë bazën e saj në integritetin personal të individëve. Sa më shumë e mbushur me përgjegjësi të jetë pozicioni që individit zë në shoqëri aq më shumë i rëndësishëm bëhet edhe ky këndvështrim. Kështu që edhe fabrikat, për të zgjedhur drejtuesit e tyre, i kushtojnë rëndësi jo vetëm kompetencës specifike të kandidatit, por edhe integritetit të personit ashtu siç shprehet ai në tërë sferat e tij të jetesës. Kështu që mbetet i dyshimtë pohimi i Luhmann-it sipas së cilit për të garantuar bashkëjetesën sociale nuk është e nevojshme pasja e një morali. Funksionimi i sistemit social mund të varet, në proporcione më të mëdha nga çfarë mund të jetë i ndërgjegjshëm opinioni publik, nga shenja dhe motivimi moral që shoqërojnë pjesën më të madhe të individëve duke filluar që nga procesi i tyre i shoqërizimit, sidomos nga jeta e tyre në familje, pavarësisht nga mënyra se si janë themeluar rregullat e sjelljes morale. Konstatimi i një procesi “çmoralizimi” në jetën sociale gjen një shpjegim të gjerë nëse marrim parasysh formën e organizimit publik të shoqërisë dhe të ndërgjegjes publike që lidhet me të. Por, kjo nuk do të thotë se individët nuk kanë më asnjë qëndrim moral dhe asnjë përfytyrim të asaj që është e mirë ose e keqe për tu bërë. Problemi qëndron në faktin që, nga njëra anë, këto përfytyrime morale dallojnë nga njëra-tjetra në mënyrë të konsiderueshme e gjithnjë e më të madhe dhe, nga ana tjetër, këto përfytyrime, kur përfshijnë mënyrën e jetesës të personit në veçanti dhe marrëdhënien e tij me shoqërinë, shpesh mbeten abstrakte. Për shembull, në dhjetëvjeçarët e fundit është vërejtur një ndërgjegje në rritje për sa i përket përgjegjësisë në ruajtjen e ambientit natyror. Por, pak njerëz nxjerrin prej kësaj rrjedhime për politikën e trafikut, e aq më pak për përdorimin e automobilit të tyre. Në të njëjtën mënyrë, duket se shprehen shumë më lehtë gjykime mbi zgjidhjen e problemeve që prekin njerëzit e tjerë të vendeve të largëta se sa mbi atë që duhet bërë në jetën e tyre komunitare më të menjëhershme.

Së fundmi, konstatimet për një “çmoralizim” të jetës shoqërore nuk vlejnë aspak nëse marrim në konsideratë prirjen për të shprehur gjykime private dhe publike mbi sjelljen e të tjerëve. Gjykimet morale i referohen pyetjes se si duhet të sillen njerëzit në jetën sociale. Sado të ndryshme mund të jenë idetë në lidhje me këtë çështje, përsëri ne jemi gjithnjë të drejtuar dhe të kthyer, si persona, drejt bashkëjetesës me të tjerët. Atëherë është e natyrshme që të ketë një interes për nevojat e një jete të tillë të përbashkët dhe për rregullat, në bazë të së cilave duhet vepruar, në mënyrë që jeta sociale të mund të lulëzojë. Kështu që, njerëzve nuk do t’i mungojë asnjëherë arsyeja për të shprehur gjykime morale, veçanërisht nëse i referohen veprimeve të të tjerëve. Një formë ekstreme e gjykimeve të tilla është fajësimi moral, një fenomen që nuk do të zhduket asnjëherë nga jeta shoqërore njerëzore, sepse i garanton atij që gjykon kënaqësinë, ndryshe nga të tjerët, e të ndjerit në sintoni me nevojat e një bashkëjetese vërtetë njerëzor. Megjithatë, për të përmbushur një qëllim të tillë, nuk mjafton vetëm gjykimi i shprehur kundër të tjerëve. Është, padyshim, më e vështirë të vlerësosh, mbi bazën e normave morale, sjelljen personale tonën, sepse në një rast të tillë, rrethanat apo nevojat e veçanta bëhen kaq shtrënguese sa që të përbëjnë shpesh një justifikim të dukshëm për të bërë, për veten, një përjashtim nga normat e përgjithshme.

Fakti që shprehen gjykime morale edhe në jetën publike, deri edhe rreth konflikteve për partitë politike, thotë pak për përbërjen morale të një shoqërie. Gjykime të tilla kanë tendencën të bëhen gjithnjë e më shumë skrupuloze sa më shumë që zvogëlohet, në jetën e shoqërizuar të njerëzve, orientimi i përbashkët ndaj disa normave morale detyruese për të gjithë. Kështu që, gjykimi moral mbi të të tjerët luan një rol kompensues për mungesën e moralit që ndjehet në shoqëri. Aty ku, në një shoqëri, fuqia detyruese e normave morale zbehet deri në fanitje, kujdesi i sjelljes individuale kufizohet vetëm në normat e rendit juridik. Në nenin nr. 2, paragrafi nr. 1 të kushtetutës gjermane, pohohet se e drejta e

zhvillimit të lirë të personalitetit është e kufizuar nga të drejtat e të tjerëve, nga rendi kushtetues dhe nga ligji moral. Në këtë mënyrë, të drejtat e të tjerëve nuk shterojnë në atë që vendos e drejta pozitive. Ato, në pjesën më të madhe, themelohen moralisht. Nëse ligji moral, si kufizim ndaj zgjedhjes së lirë individuale, dështon sepse përmbajtja detyruese për të gjithë e shembullit të “ligjit moral” nuk është më në mënyrë të qartë e përcaktuar, atëherë ndërgjegjja për të drejtat e të tjerëve fillon tendencialisht të reduktohet në atë që është e fiksuar në të drejtën pozitive. Nga tre kufizimet e treguara në kushtetutën gjermane, për sa i përket zhvillimit të lirë të personalitetit vetjak, mbetet vetëm norma juridike. Ndërsa në lidhje me pjesën tjetër ne presim gjithnjë nga njëri-tjetri një minimum tolerance për atë që çdokush e konsideron të domosdoshme për zhvillimin e lirë të personalitetit vetjak. Fatmirësisht, bashkëjetesa në shoqërinë tonë nuk përcaktohet vetëm nga kjo, përndryshe jeta sociale do të ishte bërë prej kohësh e padurueshme. Situata zbutet nga fakti që njerëzit zotërojnë një prirje për t’i ardhur në ndihmë fqinjit me dashamirësi si edhe nevojën për të përjetuar edhe ata vetë dashamirësinë e të tjerëve. Nga kjo zhvillohet prirja ndaj një respekti reciprok, si edhe një farë grade gatishmërie për të qenë tolerant përballë sjelljes së të tjerëve. Vetëm se, jo rrallë herë, prirja drejt tolerancës ndikohet fuqishëm nga zhvillimi i personalitetit të të tjerëve. Kjo ndodh kur efekti moderues i një morali, i njohur publikisht si detyrues, shkrihet dhe për gjykimin individual mbeten efikase vetëm normat e rendit juridik.

Aty ku rendit juridik i mungon një substrat moral në ndërgjegjen e një popullate, arrihet lehtësisht të vihet në dyshim edhe vete e drejta juridike. Pikënisja e këtij procesi gjendet në faktin që normave juridike i kushtohet një vëmendje pastërtish formale, për të cilën nuk është e nevojshme pasja e një bindjeje të brendshme. Në këtë kuptim, Kanti ka bërë dallimin midis ligjores dhe morales. Një shoqëri e privuar nga një moral universalisht i njohur, mbahet vetëm mbi vlefshmërinë e detyrimit ligjor, pavarësisht nga efektet jo të parashikueshme të dashamirësisë spontane dhe të respektit reciprok në marrëdhëniet ndërpersonale.

Nëse në marrjen në konsideratë të të drejtës mbizotëron këndvështrimi i legalitetit dhe normave juridike fillon ti mungojë rrënjësia në ndërgjegjen morale të qytetarëve, atëherë vetë rendi juridik do të fillojë të duket si thjesht një shtrëngim i imponuar nga jashtë, që paragjykon zhvillimin e lirë të personalitetit. Rrjedhimisht, shumë do të piren t’ia hedhin normave juridike apo do ta konsiderojnë veten të përligjur për të mos i zbatuar ato, në momentin kur mendojnë se një veprim i tillë do të kalojë i pavërejtur. Këtu kemi të bëjmë me fenomenin e “udhëtarit pa biletë”: një formë shkeljeje e rregullave që ka sukses për individin vetëm në rastin kur pjesa tjetër dërrmuese i përmbahet rregullave. Në një konditë sociale që i shpëton një vështrimi gjithëpërfshirës, siç është rasti me shoqërinë moderne të masave, një sjellje e tillë mund, padyshim, ti duket e leverdishme individit. Por, nëse numri i “udhëtarëve pa biletë” rritet së tepërmi, atëherë transporti publik pëson kolaps.

Motivimi moral dhe orientimi etik i jetës

Analizimi, nga ana jonë, i tezës së Luhmann-it, sipas së cilës organizimi i shoqërisë bashkëkohore perëndimore është i “çmoralizuar”, në kuptimin që integrimi i sistemit social nuk garantohet më thjesht nga një moral publik i mirënjohur, ka dhënë rezultatin e mëposhtëm: bashkëjetesa sociale e njerëzve, pavarësisht nga ky fakt, gjithsesi, ruan një referim ndaj motivimit moral në sjelljen e qytetarit, si edhe, nga ana tjetër, kriteret morale ndërhyjnë edhe në përligjjen e rendit social. Vlefshmëria dhe efikasiteti i kriterëve të tilla tregohet, për shembull, në rastin e të drejtave të njeriut dhe në konceptimin e demokracisë. Në të dyja rastet, domosdoshmëria e orientimit dhe e reflektimit etik mbetet e pandryshuar. Pikërisht mospërputhja në vlerësimet dhe në gjykimet morale dëshmon se është, mbi të gjitha, motivimi moral i individit që ka nevojë për një reflektim të aftë për të ofruar disa orientime. Në

këto terma konfigurohet, në situatën aktuale, detyra e etikës.

Trutz Rendtorff-i, ka treguar si objekt të një orientimi të tillë etik “mënyrën e jetës” njerëzore.[27] Sipas përdorimit gjuhësor të deduktuar nga Max Weber-i[28], koncepti i “mënyrës së jetës” shkon përtej veprimit të thjeshtë, nga momenti që ka si synim kontekstin tërësor në sajë të së cilit kryhen veprimet e veçanta. Nga njëra anë, ky është një kontekst që përfshin globalitetin e aktivitetit të individit: duke marrë vendime dhe duke vepruar në përputhje me to, jemi vetë ne që “udhëheqim” jetën tonë dhe nuk jemi ingranazhe që lëvizin mekanikisht. Në lidhje me këtë, veprimi i vetëm gjendet në subjektin që e bën atë në një lidhje, uniteti i së cilës është për atë një objekt reflektimi mbi identitetin vetjak si person, që gjen realizim tek veprimet e tij dhe qëndron në themel të besueshmërisë së tij për të tjerët.

Nga ana tjetër, koncepti i mënyrës së jetesës, nuk i referohet vetëm kontekstit të veprimit në sjelljen individuale. Në mënyrë të drejtë, Rendtorff-i ka nënvizuar fakti se individi në kryerjen e jetesës është gjithnjë “i lidhur” me të tjerë, “ndaj jetës në bashkësi dhe asaj në shoqëri”[29], në vetëdijen për këtë realitet duhet shquar, madje, edhe “elementi themelor i fenomenit etik”[30] Kështu që, etika nuk shqetësohet për veprimin e individit si të tillë, por për veprimin mënyrës së jetesës së individit në kontekst të jetës në bashkësi me të tjerët. Siç do të diskutohet më në detaj, kjo korrespondon me origjinën e etikës dhe zakoneve, në *etosin* e një bashkësie, nga e cila kanë pasur zanafillën si e drejta juridike ashtu edhe etika. Nga këtu rrjedh bashkëprania e vazhdueshme e një elementi subjektiv dhe e një elementi objektiv në konceptin e etikës: uniteti i mënyrës së jetesës të individit dhe rregullimi i jetës në dimensionin e saj komunitar. Megjithëkëtë, i përballur me praktikën e zakoneve, koncepti i mënyrës së jetesës mbetet në një plan formal. Ai nuk thotë ende asgjë të saktë mbi përmbajtjen e rregullave të jetesës në bashkësi. Se në çfarë konsiston jetesa e mirë dhe e drejtë nuk mund ende të deduktohet në vetvete nga koncepti mënyrës së jetesës. Nga ky koncept mund të deduktohet vetëm një kusht i jetës sociale, d.m.th. të jetës në shoqëri të individëve, që gjenden e përfshirë në konceptin e mënyrës së jetesës, e megjithëkëtë edhe ajo mbetet në një plan formal: nevoja për njohje reciproke në procesin e komunikimit social.[31] Ky koncept formal i njohjes, themelor edhe për të gjitha marrëdhëniet të llojit juridik, nuk thotë asgjë më shumë se ajo që njerëzit duhet të njohin reciprokisht. Prandaj, ky koncept nuk ofron ende çelësin për tu njohur se çdokush dëshiron për atë që është në vetvete. Përkundrazi, këtu hapet një terren konflikti midis pretendimeve të individëve për njohje nga të tjerët dhe njohjes faktike që i jepet atyre. Në kontekstin e jetës sociale, njohja i referohet në radhë të parë *roleve* që çdokush luan në raport me të tjerët, si baba, nënë, bir, mësues apo nxënës, superior apo vartës, klient apo shitës, koleg apo mik, shok partie apo kundërshtar.[32] Njohjes së tjetrit, në rolin e tij, i shoqërohet gjithnjë edhe pritshmëri të caktuara sjelljeje, përmbushja e të cilave është kusht për njohjen sociale. Megjithëkëtë, kufizimi i njohjes personale vetëm tek rolet që çdokujt i duhet të luaj në jetën sociale, konsiderohet, me të drejtë, si çnjerëzore. Ai dërgon në reduktimin edhe të vetë kuptimit të fenomenit të njohjes. Duke e njohur tjetrin në rolin e tij, njohja synon gjithnjë edhe personin e tjetrit. Në domethënien e saj fillestare, fjala “person” tregon pikërisht rolin e aktorit të teatrit, që karakterizohet nga maska që ai mbante, e për pasojë edhe rolin social që dikush luan. Sot termi “person” përdoret në një kuptim më të gjerë dhe më të thellë. Ai përcakton identitetin e individit, që e gjen veten duke mbuluar role të ndryshme gjatë jetës së tyre. Heterogjeniteti i roleve të tilla, veçanërisht në shoqërinë industriale moderne, mund të arrij të vë në rrezik unitetin e personit, në lidhje me këtë le të kujtohet përshkrimi qëi ka bërë këtij fenomeni Robert Musil-i në romanin e tij “Njeriu pa cilësi”. Individi duhet ta vendosëveten në marrëdhënie me rolet e tij dhe duhet të arrijë të integrojë shumësinë e tyre me unitetin e personit të tij. Anasjelltas, personi dhe rolet e tij nuk duhen vendosur njëri kundër tjetrit, siç përshkruhet në romanin e Musilit. Nëse personi dhe rolet e tij humbasin kohezionin e tyre kjo do të nënkuptojë, përkundrazi, dështimin e formimit të identitetit.[33]

Nga fakti që proceset e njohjes sociale i referohen roleve të mbuluara nga individi, mund të vërehet se njohja nuk përjashton, në asnjë mënyrë, diversitetin. Përkundrazi, kjo njohje i aplikohet tjetrit pikërisht në tjetërsinë e tij, në të qenurit e tij i ndryshëm nga unë. Një modalitet barazie arrihet vetëm në sajë të njohjes reciproke. Ajo është barazia specifike e të qenurit i njohur nga tjetri, pavarësisht nga dallimet që mbeten. Kjo barazi mund të bëhet, edhe ajo vetë, objekt i njohjes reciproke, siç ndodh, për shembull, në rastin e barazisë midis anëtarëve të një shoqërie, në të qenurit e tyre qytetarë. Megjithëkëtë, kur tjetërsia e tjetrit nuk njihet, ose, përkundrazi, nëse nga ai i cili dëshirohet të merret njohja pretendohet një lloj barazie që lë mënjanë dallimet ekzistuese në kushtet sociale, dhunti natyrale, aftësi etj., atëherë lindin probleme që pengojnë reciprocitetin e njohjes dhe për pasojë vënë

në rrezik sigurinë që rrjedh nga njohja reciproke dhe nga të qenurit i ndërgjegjshëm për këtë.

Nga e gjithë kjo nuk rezulton ende asnjë tregues për mënyrën se si duhen përkufizuar rolet e individëve në kontekstin e komunikimit social dhe çfarë pritshmërie duhet lidhur me to. Në praktikën e zakoneve çështje të tilla nuk ekzistojnë aspak, sepse janë të zgjidhura. Vetëm kur zakoni, si thjesht konvencion, vihet në dyshim dhe kur ai humbet vlerën e tij të dukshme, atëherë lind nevoja për të themeluar në mënyrë eksplicite dhe për të saktësuar normat që rregullojnë jetën në shoqëri.

Përktheu: Rezart Beka

[1] W. Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (Gesammelte Schriften II [1914], f. 1 e mëposhtë [përkthyer në italisht nga G. Sanna, "Concetto e analisi dell'uomo nei secoli XIV e XV" [këtu ka një gabim në titull: në të vërtetë bëhet fjalë për shekujt XV dhe XVI], në W. Dilthey, "L'analisi dell'uomo e la intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII, 2 voll., La Nuova Italia, Venezia 1927, vol. I, f. 1-116. Ekziston edhe një ribotim anastatik me të njëjtin titull, Firenze 1974] dhe këtu veçanërisht: *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (f. 90-245) [përkthyer në italisht si "Il sistema naturale delle scienze dello spirito nel secolo XVII, në "L'analisi dell'uomo...", vol. I, f. 117-311]. Hyrja e kapitullit vijues (f. 246 e mëposhtë) është "Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhundert (f. 416-492) [përkthyer në italisht si "La funzione dell'antropologia nella cultura dei secoli XVI dhe XVII, në "L'analisi dell'uomo...", vol. II, f. 210-302].

[2] Në lidhje me këtë le të shihet edhe F. Jodl, "Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft I, 1930, botimi 4, f. 181-205.

[3] E. Troeltsch, "Gesammelte Schriften" II (1913), f. 552-672, citimi është marrë nga faqja 553 [përkthyer në italisht si "Problemi fondamentali dell'etica", në Troeltsch, "Etica, religion, filosofia della storia", Guida, Napoli 1974, f. 127-160, citim është faqe 128].

[4] T. Tendtorff, "Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, 1972, f. 152.

[5] A. MacIntyre, "After Virtue. A Study in Moral Theory", University of Notre Dame Press (Indiana-USA) 1981, botimi i dytë në vitin 1984.[botimi në gjermanisht është i vitit 1987, ndërsa përkthimi në italisht është "Dopo la virtù: saggio di teoria morale", Feltrinelli, Milano 1988]

[6] MacIntyre, "After Virtue" (botim i vitit 1984), f. 8: "së paku shfaqja e një arbitrariteti privat turbullues". [Përkthimi italisht "Dopo la virtù", f. 20].

[7] G.E. Moore, "Principia Ethica", Cambridge 1903, kap. 6, f. 113: "Që pëlqimet personale dhe kënaqësitë estetike përfshijnë të gjitha të mirat më të mëdha, madje më të mirën, që ne mund të imagjinojmë". [Përkthyer italisht si "Principia Ethica", Bompiani, Milano 1964, f. 293]. Në të njëjtin paragraf gjendet edhe citimi që vijon në tekst, f. 292 të përkthimit italisht.

[8] Ch. L. Stevenson, "Ethics and Language", 1944 [përkthyer italisht si "Etika e linguaggio", Longanesi e C., Milano 1962].

- [9] MacIntyre, "After Virtue", f. 39 e më tej [në përkthimin italisht, faqe 56 e më tej].
- [10] Po aty, f. 113 e mëposhtë [në përkthimin italisht f. 137 e mëposhtë, në veçanti faqet 140-141].
- [11] F. Nietzsche, "Die fröhliche Wissenschaft", 1882, aforizma nr. 335 [përkthyer italisht në "Opere complete di F. Nietzsche", botimi italian i drejtuar nga G. Colli dhe M. Montinari, vol. V, tomo 2, Idilli di Messina – La gaia scienza e Frammenti Postumi 1881-82, Adelphi, Milano 1965, f. 194].
- [12] Po aty [përkthimi italisht, "La gaia scienza", f. 195].
- [13][13] F. Nietzsche, "Zur Genealogie der Moral" (1887), libri I, f. 4 [përkthyer italisht si "Opere complete di F. Nietzsche", cit. vol. VI, Tomo II, "Al di là del bene e del male. Genealogia della morale", Adelphi, Milano 1968, f. 227 e më tej.]
- [14] Po aty, libri I, f. 16 [përkthimi italisht, f. 250]
- [15] Po aty, libri I, f. 7 dhe 10 [përkthimi italisht f. 233 dhe 235]
- [16] Po aty, f. 6 [përkthimi italisht, f. 218].
- [17] MacIntyre, "After Virtue", f. 51 [përkthimi italian, f. 70].
- [18] Troeltsch, "Gesammelte Schriften", II, f. 552 e më tej [përkthyer në italisht si "Problemi fondamentali dell'etica", f. 127 e më tej].
- [19] Po aty, f. 553 [përkthimi italisht, f. 128].
- [20] G. Ebeling, "Die Evidenz des Ethischen un die Theologie", publikuar fillimisht në "Zeitschrift für Theologie und Kirche 57" (1960) e më pas në përmbledhjen e eseve të Ebeling-ut me titullin "Eort und Glaube", vol. II (1969), f. 1-41.
- [21] E. Pannenberg, "Die Krise des Ethischen un die Theologie", në Theologische literaturzeitung 87" (1962), f. 7-16, tashmë gjendet në "Ethik und Ekklesiologie", 1977, f. 41-54.
- [22] Ebeling, "Eort und Glaube", vol. II (1969), f. 42-55.
- [23] Po aty, f. 46.
- [24] N. Luhmann, "Paradigm Lost. Die ethische Reflexion der Moral", 1988.
- [25] O. Höffe, "Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne", 1990.
- [26] Po aty, f. 53 e më poshtë dhe f. 61 e më tej.
- [27] T. Rendtorff, "Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie", vol. I, (1980) 1990, botimi i dytë, f. 13 e më poshtë.
- [28] Po aty, f. 15.

[29] Po aty f. 14

[30] Po aty, f. 14.

[31] Po aty, f. 29 e më poshtë.

[32] W. Maihofer, "Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie", 1954.

[33] Në lidhje me konceptin "person" le të shihet analiza ime në librin "Anthropologie in theologischer Perspektive", 1983, f. 217-235, veçanërisht faqet 228 e më poshtë si edhe 513-517 [përkthimi italisht i kësaj vepre është "Antropologia in prospettiva teologica", Queriniana, Brescia 1987, f. 257-277, veçanërisht faqet 268 e më poshtë si edhe 605-610].

Date Created

18/10/2014

Author

erasmusi