



Nietzsche apo Aristoteli

Description

Fragment i shkëputur nga libri i Alasdair MacIntyre, “After Virtue: A Study in Moral Theory” (University of Notre Dame Press 2007)

Vizioni bashkëkohor i botës, sikundër edhe kam sugjeruar, në tërësi është, edhe pse jo ndoshta deri në detaje, veberiane. Kjo do hasë kundërshti, kuptohet. Shumë liberalë do të argumentojnë se nuk ka “një” vizion bashkëkohor të botës; ka një shumëllojshmëri vizionesh që derivojnë nga një shumësi e patjetërsueshme e vlerave të cilat i ka mbrojtur me zell dhe bindje sistematike Sir Isaiah Berlin. Shumë socialistë do të sjellin si argumente se pikëpamja bashkëkohore dhe dominuese e botës është ajo marksiste, se Weber është një *vieux jeu*, pohimet e tij fatalisht të minuara nga kritikët e tij të së majtës. Të parëve do t’u përgjigjem duke u thënë se besimi në një shumësi të patjetërsueshme të vlerave është në vetvete një temë qendrore veberiane për të cilën ai këmbëngul. Ndërsa grupit të dytë do t’u them se kur marksistët organizohen për të marrë pushtetin ato gjithnjë veprojnë apo shndërrohen në veberiane, madje edhe kur mbeten marksist në retorikë; sepse në kulturën tonë ne nuk kemi parë asnjë lëvizje të organizuar drejt pushtetit që nuk është burokratike apo manaxheriale në formë dhe ne e dimë që nuk ka asnjë justifikim për autoritetet që nuk janë veberiane në formë. Dhe kjo është e vërtetë për marksizmin kur ai është në rrugën për të marrë pushtetin, sikundër është e tillë edhe kur ai e merr atë. Gjithë pushtetet koptojnë por pushteti absolut kopton më shumë.

Sidoqoftë nëse argumenti im është i saktë ky vizion veberian i botës nuk mund të mbështetet racionalisht; ai manipulon dhe fsheh më shumë se sa ndriçon dhe ai varet për fuqinë e tij në suksesin e tij në manipulimin dhe fshehjen. Në këtë pikë një set i dytë kundërshtish do të dëgjojmë. Përse përgjatë gjithë shtjellimit tim nuk ka pasur një vend për një “ideologji” botërore? Përse kamë thënë unë kaq shumë për maskën dhe manipulimin dhe kaq pak- apo pothuajse asgjë për atë çfarë fshihet dhe manipulohet? Përgjigja e shkurtër për një pyetje kaq specifike është se unë nuk kam asnjë përgjigje të përgjithshme për të dhënë; por këtu nuk jam duke shpalosur vetëm injorancën time. Kur Marksi ndryshoi kuptimin e fjalës “ideologji” dhe e vendosi atë në një kuptim modern, ai shpesh ka bërë një veprim të tillë duke iu referuar disa shembujve të lehtë dhe të kuptueshëm. Revolucionarët francezë të 1789, fjala vjen, sipas këndvështrimit të Marksit konceptuan për veten e tyre të njëjtat privilegje, të njëjtën mënyrë të moralit dhe ekzistencës politike sikundër republikanët e antikitetit; duke vepruar kështu ato manipuluan veten dhe rolet e tyre sociale si folës për borgjezinë. Revolucionarët anglezë të 1649 në po të njëjtën mënyrë riprodhuan veten në veshjet e Testamentit të Vjetër pra si shërbëtorë të Zotit; dhe duke vepruar kështu ato manipuluan rolin e tyre social. Por në një rast kur shembulli i

veçantë i Marksit që gjeneralizuar në një teori- nga vetë Marks apo nga të tjerë- çështje tërësisht të ndryshme u ngritën. Gjeneraliteti i teorisë derivoi saktësisht nga përpjekja e saj e trupëzuar e teorisë në një set ligjesh gjeneralizuese gjithashtu që lidhin kushtet e materialit dhe strukturës së klasave shoqërore si lloje kauzash me besime ideologjike të krijuara si një lloje efekti. Ky është importimi i Marksit dhe formulimi i hershëm i Engelsit në Ideologjinë gjermane sikurse ato pasuese të Engelit në *Anti-Dühring*. Kështu teoria e ideologjisë u shndërrua në një shembull tjetër i llojit që duhet të që një shkencë sociale e cila, siç kam argumentuar deri më tani, keqinterpretohet nga të dy në formën e zbulimeve aktuale të shkencave sociale dhe funksionimit të saj në vetvete si një shprehje manipulative e arbitraritetit preferencial. Në fakt teoria e ideologjisë nuk është asgjë më shumë se sa një shembull i radhës për çdo fenomen që mbështetësit e tij aspirojnë për ta kuptuar. Ndërkohë që ne vazhdojmë të kemi shumë për të mësuar nga historia 18 Brymës, teoria e përgjithshme marksiste e ideologjisë dhe bijtë e saj të shumtë janë asgjë më shumë se një simptomë e fshehur e diagnozës.

Por natyrisht pjesë e konceptit të ideologjisë të cilën e themeloi Marks – dhe e cila është komentuar në forma të ndryshme nga mendimtarë të shumtë dhe të ndryshëm si Karl Mannheim dhe Lucien Goldmann – nënvizon tezën time qendrore sa i takon virtytit. Nëse të folurit për moralin do të vendoset nën urdhrat e vullnetit arbitrar, do të jetë nën vullnetin arbitrar të dikujt; dhe pyetjes se *cilit* vullnet është e kuptueshme që flitet për një rëndësi të dyfishtë morale dhe politike. Por të përgjigjurit e kësaj pyetje nuk është qëllimi im. Çfarë unë kam nevoj të dëshmoj është se si virtyti është bërë i mundshëm për disa tipe të caktuara përdorimi dhe përdoret vetëm në këto raste të izoluara.

Ajo që na duhet për të shtuar në diskursin specifik mbi ligjërimin moral dhe praktikën që unë kam dhënë në një seri ngjarjesh historike të cilat do të tregojnë se si fytyra morale mund tani mund t'i jepen shumë më tepër shkaqe, se si mënyrat e ligjërimin moral mundësojnë një maskë pothuajse për çdo fytyrë. Virtyti është bërë i mundshëm në një formë të re. Ky që në fakt perceptimi i Nietzsches për këtë facilitet të vulgarizuar të ligjërimin moral modern i cili e mbushi atë pjesërisht me mllef. Ky perceptim është një nga përbërësit e filozofisë morale të Nietzsche-s që e shndërron atë në një prej dy teorive alternative më gjenuine që ballafaqon këdo që përpiket të analizojë konditën morale të kulturës sonë, nëse argumenti im deri më tash është thelbësisht korrekt. Përse është kështu? Një përgjigje e duhur për këtë pyetje ka nevojë më së pari për një shtesë sa i takon tezës sime dhe së dyti ka nevojë për të shtuar diçka mbi vizionin e Nietzsche-s.

Një pikë kyçe e tezës sime lidhet me ligjërimin modern të moralit dhe praktikën që mund të kuptohet si një seri fragmentesh që kanë mbijetuar nga një e kaluar e vjetër dhe që problemet e pazgjidhshme që ato kanë gjeneruar për teoricienët moral modern do të mbeten të tilla derisa ato të mirëkuptohen. Nëse karakteri deontologjik i gjykimit moral është hija e konceptit të ligjit hyjnor i cili është shumë i huaj për metafizikën moderne dhe nëse karakteri teleologjik është i ngjashëm me hijen e konceptit të natyrës njerëzore dhe aktivitetit i cili nuk është më i pranishëm në botën moderne, ne duhet të presim që problemet e të kuptuarit dhe shënjuarit të një statusi të kuptueshëm të gjykimit moral të ngrihen vazhdueshmërisht dhe të pohojnë mos dakordësinë e zgjidhjes filozofike. Ajo çfarë na duhet sot nuk është veç mprehtësia filozofike por edhe vizioni më i mirë që antropologët mund të na sjellin në vëzhgimin e një kulture tjetër, duke i mundësuar atyre të identifikojnë mbetje të paprekura dhe papërpunuara të atyre që zotërojnë këto kultura. Një formë për të edukuar veten dhe vizionin tonë duhet të jetë kërkimi nëse predikamenti i kulturës sonë dhe moralit të shtetit mund t'i për ngjasoj rregullave shoqërore të cilat i kemi menduar deri më tani si shumë të ndryshme në vetvete. Shembulli specifik që më vjen nëndërmend është ai i mbretërve të ishujve të paqësorit në fund të shekullit të tetëmbëdhjetë dhe fillim shekullit të nëntëmbëdhjetë.

Në revistën e tij të tretë të udhëtimeve kapiten Cook flet për zbulimin e parë nga folësit anglezë të fjalës polineziane *tabu* (një varietet formash). Lundërtarët anglezë u mahnitën nga ajo çfarë ato e morën të enë si mungesë e sjelljeve seksuale të polinezianëve dhe qenë edhe më të habitur kur zbuluan kontrastin e thellë me ndalimin rigoroz të vendosur kundrejt një sjellje të tillë si ajo e të ngrënit së bashku mes burrave dhe grave në një vend. Kur ato pyetën se përse burrat dhe gratë qenë të ndaluar për të ngrënë në të njëjtin vend së bashku, përgjigja që morën ishte se diçka e tillë qe tabu. Por kur ato pyetën akoma më tej se çfarë do të thoshte tabu, ato nuk mundën të merrnin më shumë informacion. Qartësisht tabu nuk do të thotë thjeshtë ndalesë; sepse të thuash që diçka – një person apo një praktikë apo teori – është tabu duhet të japësh një shpjegim të caktuar të arsyetuar për këtë ndalesë. Por çfarë lloj shpjegimi duhet dhënë? Nuk qenë vetëm marinarët e Cook që patën vështirësi me këtë pyetje; nga Frazer dhe Tylor e deri tek Franz Steiner dhe Mary Douglas antropologët janë përpjekur për ta kuptuar atë. Nga e gjithë kjo përpjekje dy çështje kyçe lindën. E para është kuptimësia e faktit se marinarët e Cook janë – edhe çdo hipotezë për mua ka nota spekulative – se informatorët nativ (vendas) nuk e dinin as ata se çfarë do të thoshte ajo fjalë që përdornin, dhe kjo në fakt përforcohet nga lehtësia me të cilën Kamehameha II abrogoi tabutë në Hawai dyzet vjet më vonë në 1819 dhe mungesës së pasojave sociale që solli ai abrogim.

Por a mund të përdornin polinezianët një fjalë që ato nuk e kuptonin? Këtu nis procesi reflektues i Steiner dhe Douglas. Ajo çfarë të dy sugjerojnë është se rregullat tabu shpesh dhe ndoshta në mënyrë karakteristike kanë një histori që bie në dy faza. Faza e parë është e lidhur me një kontekst që lidhet ngushtësisht me to. Kështu Mary Douglas ka argumentuar se rregullat tabu të Deuteronomi presupozojnë një kozmologji dhe një taksonomi të këtij lloji. Deprivimi i rregullave tabu nga konteksti i tyre origjinal dhe ato menjëherë priren të shfaqen si një set ndalesash arbitrare, sikundër ato shfaqen realisht kur i zhvesh nga konteksti i tyre fillestar, duke pasur parasysh këtë të shkuar atëherë kupton se rregullat e tabusë në fillim janë pranuar dhe më pas jo vetëm janë braktisur por edhe harruar.

Në një situatë të tillë, rregullat janë deprivuar nga çdo status që mund t'u sigurojë atyre autoritet dhe nëse ato nuk fitojnë një status të ri, interpretimet e tyre dhe justifikimi i tyre bëhet i debatueshëm. Kur burimet e një kulture janë shumë të dobëta për t'u ri interpretuar, justifikimi i tyre bëhet i pamundur. Ndonëse një fitore e thjeshtë, edhe pse për një pjesë të vëzhguesve bashkëkohor është e habitshme, fitorja e Kamehamehas II mbi tabutë (dhe krijimit kësaj të një vakumi moral në të cilin banalitetet e misionarëve protestantë të Anglisë së Re do të përthitheshin me shpejtësi). Por a ka shijuar kultura

polineziane bekimet e një filozofisë analiteike kjo është shumë e qartë se pyetja sa i takon kuptimi të tabuve mund të zgjidhet në një numër të pafundmë mënyrash. Tabu, sipas njërës palë, është emri i një prone jo natyrore; dhe ky ka qenë arsyetimi që çoi Moore të shihte të mirën si një emër që kishte një karakteristikë të tillë dhe Prichard dhe Ross shihnin detyrimin dhe të drejtën si emra të një sendi që ka karakteristika që dëshmojnë se tabuja është emri i kësaj prone. Një grup tjetër ka ngritur dyshime dhe ka argumentuar se “Kjo është tabu” ka për kuptim të ngushtë “unë bie në kundërshti me këtë; bëjnë këtë si dhe”; dhe pikërisht i njëjti arsyetim që çoi Stevenson dhe Ayer për të parë të ‘mirë’ përdorimin emocional që do të vihej në dispozicion për të mbështetur teorinë emocionale të tabusë. Një grup i tretë mesa duket do të jetë krijuar duke argumentuar se forma gramatike e “Kjo është tabu” fsheh një përshkrim imperativ universalizues.

Pakuptimësia e këtij debati imagjinar lind nga një presupozim i përbashkët sa i takon palëve pjesëmarrëse, më saktësisht të setit të rregullave statusi i së cilës dhe justifikimi i tyre janë investuar dhe mundësojnë një demarkim të duhur të subjekteve që kanë mundësi për investigim, u mundëson atyre materialet për një fushë studimi autonome. Ne nga këndvështrimi ynë i botës reale e dimë se ky nuk është një rast, se atje nuk ka një rrugë për të kuptuar karakterin e rregullave të tabusë, përjashtoj një mënyrë mbijetese të disa kulturave të hershme më të elaboruara që kanë një të shkuar. Ne gjithashtu, jemi në dijeni dhe si pasojë se çdo teori që shndërron rregullat e tabusë të fundshekullit të tetëmbëdhjetë në Polinezi të kuptueshme siç janë, pa iu referuar historisë së tyre detyrimisht do të prodhojë një teori të pavërtetë; e vetmja teori e vërtetë mund të jetë ajo që shpalos mos kuptueshmërinë e tyre për shkak të qëndrimit të tyre në atë moment kohor. Për më tepër historia e vetme e vërtetë do të jetë ajo e cila na mundëson ne për të dalluar mes asaj çfarë është për një numër rregullash dhe praktikash tabu për të qenë të renditura siç duhet dhe çfarë është për një set rregullash dhe praktikash të tilla të fragmentuara dhe të paorganizuara duke na mundësuar ne për të kuptuar tranzicionin historik përmes të cilës shtetet e mëvonshme lindën nga të mëparshmet. Vetëm shkrimi i një historie të tillë mund të përmbushë atë për të cilën kemi nevojë.

Dhe tanimë pyetja ime ngrihet pashmangshmërisht për të përforcuar argumentin tim të mëhershëm: përse duhet të mendojmë për një filozofi morale analitike reale si ajo e Moore, Ross, Prichard, Stevenson, Hare dhe kështu me radhë në mënyrë të ndryshme nga ajo të cilën ne kemi menduar deri më tani për kundër-partin e tyre imagjinar polinezianë? Pse duhet të mendojmë për përdorimin tonë modern të së mirës, drejtës dhe detyrimit në mënyrë të ndryshme nga ajo çfarë ne mendojmë për përdorimin e tabuve nga polinezianët të fundshekullit të tetëmbëdhjetë? Dhe përse nuk duhet të mendojmë se Nietzsche nuk është vetëm se një Kamhameha II i traditës Europiane?

Sepse ishte arritja historike e Nietzsche-s për të kuptuar më qartë se çdo filozof tjetër – qartësisht më mirë se sa kolegët e tij anglo-sakson emotivist dhe ekzistencialistët kontinentalë – jo vetëm se ajo çfarë pretendon të apelojë në objektivitet ka qenë në fakt një shprehje e vullnetit subjektiv, por gjithashtu natyra e problemit që kjo ofron për filozofinë e moralit. Është më se e vërtetë që Nietzsche, sikundër do të argumentoj më poshtë, gjeneralizoi padrejtësisht nga kondita e gjykimit moral të ditëve të tij deri tek natyra e moralit diçka të tillë, dhe unë kam qenë thënë tashmë fjalë të rënda por të justifikueshme sa i takon konstruktin niçean sa i takon asaj dikur absurde dhe fantazisë së rrezikshme, pra Übermensch. Por është me dobi të vihet re se si ky konstruksion nis nga një mprehtësi e sinqertë.

Në një pasazh të njohur tek *Shkenca e Lumturisë* (seksioni 3:35) Nietzsche tallet me nocionin e të bazuarit të virtytit në një ndjenjë të brendshme morale; tek ndërgjegjja, në një anë, apo tek imperativët kategorikë kantian, tek universaliteti, nga ana tjetër. Në pesë paragrafë të shpejtë, të mprehtë dhe me përmbajtje ai sqaron të dy projektet që unë i kam emëruar si ai i Iluminizmit që përpiqet të zbulojë themelet racionale për një virtyt objektiv dhe atë të besueshmërisë së agjentit moral të përditshëm në

kulturën post-iluministe që praktika dhe ligjërimi i tij moral janë një mënyrë e mirë. Por Nietzsche më pas vazhdon të përballë problemin që ky akt rrënues ka krijuar. Struktura mbi të cilën ngrihet argumenti i tij është si vijon: nëse morali nuk është asgjë më shumë se sa shprehje e vullnetit, parimet e mia morale mund të jenë vetëm ato çfarë vullneti im krijon. Nuk mund të ketë vend për fikSIONET E TILLA SI TË DREJTAT NATYRORE, UTILITETIT, LUMTURIA MË E MADHE E NUMRAVE TË MËDHENJ. Vetë unë duhet të sjellë tani në jetë një “set të ri rregullash se çfarë është e mirë”. “Ne, gjithsesi, *duam të bëhemi ato që ne jemi* – qenie njerëzore që janë të reja, unike, të pakrahasueshme, që i japin vetes ligjin, që krijojnë vetë” (fq....). Racionalja dhe racionaliteti justifikojnë moralin autonom subjekt të shekullit të tetëmbëdhjetë që është një fikSION, një iluzion; kështu, Nietzsche argumenton, lër vullnetin të zëvendësojë arsytjen dhe na jep mundësinë të krijojmë veten në një subjekt moral autonom nga një akt gjigand dhe heroik vullneti, një akt i vullnetit që si pasojë e cilësisë së tij mund të na kujtojë ne atë vetë këmbëngulje arkaike që ka paraprirë atë çfarë Nietzsche e konsideronte fatkeqësi e skllëvërve të moralit dhe që sipas efektivitetit të tij mund të jetë shenja paralajmëruese profetike e një epoke të re. Problemi pra është si të ndërtojmë në një mënyrë origjinale, si të shpikim një set të ri ligjesh dhe të asaj çfarë është e mirë, një problem që e ngre gjithsecili prej nesh. Ky problem do të konstitujë thelbin e filozofisë morale Nietzschean-e. Duke qenë se është në këtë kërkim të palodhshëm dhe serioz të këtij problemi, e jo në zgjidhjen mendjehetë, ku shpërfaqet madhështia e Nietzsche -s, që e bën atë filozofin moral në mos të vetmen alternativë të filozofisë morale të Nietzsche-s që duket se është formuluar nga filozofët e Iluminizmit dhe pasuesit e tyre.

Në një formë tjetër Nietzsche është filozofi moral i epokës sonë. Unë më parë kam argumentuar se epoka e sotme është tërësisht dhe thelbësisht veberiane; siç kam vërejtur që teza thelbësore e Nietzsche-s ka qenë presupozuar nga kategoritë qendrore të mendimit veberian. Që kurse irracionalizmi profetik i Nietzsche-s – irracionalizëm sepse problemet e Nietzsche-s mbeten të pazgjidhshme dhe zgjidhjet e tij e shpërfillin arsytjen – qëndrojnë sot, imanente në formën manaxheriale veberiane të kulturës sonë. Sa herë që këto të vendosen në një kulturë burokratike të kohës nis përpjekja për të gjetur rrugën e tyre drejt themeleve morale të asaj çfarë janë dhe çfarë bëjnë, aty kuptohet se ato janë ndrydhje të premisave niçeanë. Për pasojë është e mundur të parashikohet me siguri se në një kontekst jo të duhur të një shoqërie manaxheriale burokratike dhe moderne do të kemi periodikisht lindjen e lëvizjeve sociale që kanë në brendësi të tyre informacione të llojit profetik irracional me të cilat mendimi fillestar i Nietzsche-s qe pajisur. Në të vërtetë edhe marksizmi bashkëkohor është veberian në thelb prandaj ne mund të presim irracionalizmin profetik; sa tek e Majta po ashtu edhe tek e Djathta. Kjo ka ndodhur pak a shumë me radikalizmin e studentëve në vitet gjashtëdhjetë. (Për një version më teorik të Nietzschean-izmit majtist shihni punimet e Kathryn Pyne Parson dhe Tracy Stron në Solomon 1973 dhe Miller 1979).

Kështu Weber dhe Nietzsche bashkërisht na mundësojnë me çelësat e artikullit teorik të rregullit bashkëkohor të shoqërisë; por ajo çfarë ato përshkruajnë kaq qartësisht janë në shkallë të gjerë karakteristikat moderne të peizazhit social modern. Vetëm se ato janë kaq shumë efektive në këtë pikë, ato mund të na japin një ndihmë të vogël në deshifrimin e kundërpastëve të një shkalle më të vogël të atyre çështjeve të transaksioneve të rëndomta të jetës së përditshme. Fatmirësisht, siç e kam cilësuar më parë, ne kemi një sociologji të përditshmërisë që është plotësuesja më e përkorë e mendimit të Weber dhe Nietzsche-s, sociologjia e interaksionit të elaboruar nga Ervin Goffman.

Konstrati thelbësor që gjendet në qendër të sociologjisë së Goffman lidhet saktësisht me atë që gjendet tek emotivizmi. Kontrasti mes kuptimit të supozuar dhe pikëve të thëna prej nesh si dhe përdorimit në të cilën ato janë vendosur, mes një prezantimi sipërfaqësor të sjelljes dhe strategjisë së përdorur për të përmbushur ato paraqitje. Njësia e analizës sipas Goffman është përherë ajo e një lojtari individual që përpiqet të prekë me vullnetin e tij një situatë kyçe të strukturuar. Qëllimi i lojtarit

kyç Goffmanesk është efektiviteti dhe suksesi në universin e Goffman është asgjë por ajo çfarë ngjan si sukses. Nuk ka asgjë tjetër që ka mbetur për të qenë. Bota e Goffman është e boshatisur nga standarde të tilla të arritjeve, është kështu e përcaktuar se atje nuk ka asnjë hapësirë kulturore apo sociale nga e cila mund të apelohej mundësitë e ekzistencës së standardeve të tilla. Standarde që janë përcaktuar përgjatë dhe në interaksion me veten; dhe standarde morale që kanë një funksion të vetëm të mbështetjes së tipave të interaksioneve që mundet përherë të jenë të kërcënuara nga individë tejet ekspansivë. 'Gjatë çdo bisede, standardet janë përcaktuar se sa shumë individët i lejojnë vetes të humbasin në diskutim, se sa shumë ai do t'i japë leje vetes për t'u kapur dhe vendosur aty. Ai do të detyrohet të parandalojë veten nga të qenurit i zaptuar nga ndjenja dhe gatishmëria për të vepruar nga kërcënimi i tij për kufijtë që prekin dhe që janë përcaktuar nga ai në ndërveprim.... Kur individ i shndërrohet në një person që mbi përfshihet në çështjet e diskutimit dhe i jep të tjerëve impresionin se ai nuk ka një masë të domosdoshme vetë-kontrolli mbi ndjenjat dhe veprimet....atëherë të tjerët ka gjasa të tërhiqen nga përfshirja në bisedë tek një përfshirje tek biseduesi. Ajo që është një padurim i madh do të shndërrohet në një tjetër alienimi i njeriut, një gatishmëri për të qenë i mbi përfshirë është një formë tirania e praktikuar nga fëmijët, *prima donnas*, lordët dhe lloji i tyre, të cilët momentalisht vendosin ndjenjat e tyre mbi rregullat morale që duhet të ketë një shoqëri e shëndetshme për të pasur interaktivitet' (Interaction Ritual 1972, pp. 122-3).

Sepse suksesi është gjithçka që kalon për sukses, është në raport me të tjerët ajo çfarë unë arrij apo dështoj së arrituri; duke qenë se rëndësia e prezantimit si një temë qendrore. Bota shoqërore e Goffman ajo që një prej tezave të Aristotelit në Etikën Nikomakease e konsideron vetëm refuzimin si të vërtetë; e mira për njeriun, konsiston në zotërimin e nderit, nderi është posaçërisht gjithçka që trupëzon dhe shpreh respektin e të tjerëve. Arsyeja e Aristotelit për mohimin e kësaj teze është në atë pikë. Ne nderojmë të tjerët, shprehet ai, në virtyt të diçkaje që ato kanë apo kanë kryer si merit e nderit; nderi nuk mund të jetë asnjëherë në një gjendje më të mirë se sa një e mirë e dytë. Kjo në cilësi të së cilës përcaktohet nderi duhet të jetë më e rëndësishme. Por në botën sociale të Goffman imputacioni i meritave është në vërvete pjesë e një realiteti shoqëror të trilluar funksioni i të cilit është për të ndihmuar apo përmbjatur përpjekjen dhe rolin kyç të vullnetit. Ajo e Goffman është një sociologji e cila nga qëllimi deflaton pretensionet e dukjes për të qenë gjithçka më shumë se sa një dukje. Është një sociologji e cila do të tundohet për një thirrje cinike- si në kuptimin modern dhe jo atë antik- por nga fakti se nëse portretizimi i Goffman për jetën e njeriut është ende realisht e pëlqyeshme, nuk mund të kemi një ngjarje të tillë si mospërfillja cinike për meritat objektive, duke qenë se nuk ka një gjë të tillë si merita objektive për cinikun që t'i mospërfillë.

Duhet të vëmë në dukje se është me rëndësi që koncepti i nderit në shoqëri për të cilën Aristoteli ishte folësi kryesor – dhe në shumë shoqëri të tjera të ndryshme si ajo e sagave të Islandës dhe ajo e beduinëve të shkretëtirës perëndimore – vetëm sepse nderi dhe vlera ishin të lidhura në një mënyrë që Aristoteli i vërente ato, qenë – më shumë të ngjashme- një koncept tejet i ndryshëm nga gjithçka që ne kemi zbuluar në faqet e Goffman dhe nga *pothuajse* gjithçka që ne kemi zbuluar në shoqëritë moderne. Në shumë shoqëri para moderne nderi i një njeriu është *pozicioni* i tij dhe fëmijëve të tij dhe familjarëve të tij përmes arsyes së tyre për të pasur *vendin* e tyre në një shoqëri. Për ta çnderuar dikë është të dështosh së kuptuari se cili është pozicioni i tij. Duke qenë një koncept i ofendimit kthehet në një pikë kardinalë shoqërore dhe në shumë shoqëri të tilla një ofendim i tillë meriton vdekjen. Peter Berger dhe bashkëautorët e tij (1973) kanë përcaktuar kuptimin e faktit që në një shoqëri moderne ne nuk kemi as burime ligjore dhe as quasi-legale nëse ofendohemi. Ofendimi është zhbërë deri në marginalizim nga kultura jonë e jetës ku ne kemi të bëjmë me shprehjen e ndjenjave private më shumë se sa konflikteve publike. Dhe çuditërisht ky është vendi i vetëm që ka mbetur për to në shkrimet e Goffmanit.

Krahasimi i librit të Goffman – kam në mendje veçanërisht *Prezantimi i vetes në ashensorin e përditshëm, Takimet, Rituale Ndërvepreuese dhe Ndërveprimet Strategjike me Etikën Nikomakease* i afrohem shumë thelbit. Në një pikë më sipër unë shtrova një lidhje të ngushtë mes filozofisë së moralit dhe sociologjisë dhe sikundër *Etika* dhe *Politika* e Aristotelit janë po aq kontributorë të kësaj të fundit sa edhe të parës, po kështu edhe libri i Goffman presupozon një filozofi morale. Ato janë të tillë si pasojë e të qenurit një formë apo lloj i sjelljeve brenda një shoqërie të caktuar që në vetvete përfshin një teori morale në gjithë variantet e saj karakteristike të veprimeve dhe praktikave; e në veçanti sepse përkushtimi filozofik i presupozuar nga Goffman prej vetë qëndrimeve të tij teorike. Kësisoj sociologjia e Goffman, që prej fillësës së saj pretendon të dëshmojë jo vetëm atë që natyra njerëzore mund të shndërrohet nën këto kondita tejet specifike, por gjithsesi ajo çfarë natyra njerëzore duhet të jetë dhe njëkohësisht ka qenë gjithnjë, duke implikuar dukshëm pohimin që morali filozofik i jetës sipas Aristotelit është i rremë. Kjo nuk është një çështje që Goffman e ngriti vetë apo kish nevojë ta ngrinte. Por është ngritur dhe është marrë në konsideratë në mënyrë brilante nga paraardhësi i Goffmanit, Nietzsche, tek *Gjenealogjia e Moralit* dhe në çdo vepër të tij. Nietzsche rrallë i referohet në mënyrë eksplicite Aristotelit përjashto pyetjeve mbi estetikën. Ai *huazon* emrin dhe nocionet e “e njeriut të madh të shpirtit” nga *Etika*, ndonëse ato shndërrohen në një kontekst të teorisë së diçkaje tejet të ndryshme nga ajo që ishte tek Aristoteli. Por ky interpretim i historisë së moralit e bën të qartë që koncepti aristotelian i etikës dhe politikës duhet të renditet për Nietzsche-n dhe gjithë atyre të tjerëve që me përçmim panë degjenerimin e vullnetit për pushtet që nisi që me hapin e gabuar të ndërmarrë nga Sokrati.

Kjo padyshim nuk do të thotë se filozofia morale e Nietzsches është e gabuar ndërsa ajo e Aristotelit e saktë apo edhe e anasjella. Në një kuptim më të gjerë filozofia morale e Nietzsches vendoset specifikisht përballë asaj të Aristotelit nga virtyti i rolit historik që luan. Duke qenë se, siç kam argumentuar më parë, ka qenë një traditë morale ku thelbi i saj përfaqësohej nga mendimi Aristotelit dhe që u hodh poshtë gjatë tranzicionit nga shekulli pesëmbëdhjetë në atë të shtatëmbëdhjetë ku projekti Iluminist i zbulimit të bazave të reja fundamentale të racionale për moralin dhe virtytin do të ndërmerreshin. Pikërisht dështimi i këtij projekti, duke qenë se pikëprijatet avancuan nga intelektualët e tij më të fortë protagonistë, e më specifikisht nga Kanti, nuk mundi të përballonte kritikën racionale që Nietzsche dhe gjithë ekzistencialistët dhe pasuesit emotivist ishin të aftë për të ndërtuar, me sa duket në një formë të suksesshme të gjithë parimeve morale pararendëse. Prandaj mbrojtja e pozicionit të niçean në fund të fundit është një përgjigje e pyetjes: a qe e drejtë më së pari rrëzimi i Aristotelit? Sepse mbajtja e pozicionit të Aristotelit në etikë dhe politikë – apo diçka e ngjashme me të- mund të

mbështetet, e gjithë ndërmarrja e Nietzsches do të qe e pakuptimtë. Kjo është sepse fuqia e pozicionit të Nietzsches varet mbi të vërtetën e një teze qendrore; se të gjithë përligjjet e manifestimeve të moralitetit dështojnë dhe kësioj besimi në degët e moralit ka nevojë për t'u shpjeguar në termat e një seti racionalizimesh të cilat vulosin fenomenin fundamental jo-racional të vullnetit. Argumenti im më detyron që të bie dakord me Nietzschen se filozofët e Iluminizmit nuk mundën kurrë të siguronin terrenin për të vënë në diskutim tezën e tij qendrore; epigramet e tij janë edhe më fatale se sa argumentet e tij të zgjeruara. Por, nëse argumenti im i hershëm është korrekt, dështimi në vetvete nuk qe asgjë më shumë se sa një vazhdimësi historike e mohimit të traditës aristoteliane. Kësioj pyetja kyçe do të qe; a mundet etika aristoteliane, apo diçka shumë e ngjashme me të, në fund të fundit të përligjet? Është nënvlerësim ta quash këtë një pyetje të gjerë dhe komplekse. Çështjet të cilat ndajnë Aristotelin dhe Nietzschen janë të shumta dhe shumë të ndryshme sa i takon llojit. Sa i takon diskutimit mbi teorinë filozofike atje radhiten pyetje mbi politikën dhe psikologjinë filozofike sikundër edhe teorinë morale; dhe ajo që përball secilin prej tyre nuk janë vetëm në çdo rast vetëm dy teoritë, por specifikimet teorike të dy rrugëve të ndryshme mbi jetën. Roli i Aristotelianizmit në argumentet e mia nuk është tërësisht i lidhur me rëndësinë e tij historike. Në antikitet dhe botën mesjetare ka qenë gjithnjë një konflikt me qëndrimet e tjera, e ka pasur mënyra të ndryshme të jetës të cilat secili i ndërmerre për të qenë interpretuesi teorik më i mirë i cili ka pasur protagonistët e tjerë të sofistikuar teorikë. Por është e vërtetë që asnjë doktrinë nuk e ka përligjur veten në një gjerësi kaq të madhe varietetesh të konteksteve sa ajo aristoteliane; greke, islam, çifute dhe kristiane; dhe kur moderniteti kreu sulmin e tij mbi botën e vjetër eksponentët e tij kryesorë e kuptuar që ishte aristotelianizmi që duhej rrëzuar. Por të gjitha këto të vërteta historike, thelbësore siç janë, duke të parëndësishme krahasuar me faktin se aristotelianizmi është filozofikisht mendimi moral më i fuqishëm i botës para moderne. Nëse një qasje premoderne e moralit dhe politikës duhet të përligjet kundrejt modernitetit, do të jetë diçka e ngjashme plotësisht ose jo plotësisht me termat aristotelian.

Ajo që na dëshkohet nga lidhja e argumenteve filozofikë dhe historikë është ose dikush duhet të ndjekë aspiratën dhe rënien e versioneve të ndryshme të projektit Iluminist derisa të mbett vetëm diagnoza niçeane dhe problematike niçeane apo dikush duhet të mbajë pozicionin se projekti Iluminist jo vetëm që ishte tërësisht i gabuar, por nuk duhet të kishte ndodhur fare. Nuk ka një alternativë të tretë dhe veçanërisht nuk ka një alternativë që mund të na mundësohet nga to, mendimtarët që janë në zemër të kurrikulumit konvencional të filozofisë morale, Hume, Kant dhe Mill. Nuk është aspak habi që mësimet e etikës janë jo pak herë kaq shumë destruktive dhe skeptike në efektet e tyre mbi mendjen e lexuara.

Por *cilën* duhet të zgjedhim ne? Dhe *si* mund të zgjedhim ne? Një tjetër meritë e kritikës niçeane është se ai i shtoi kritikës së etikës iluministe edhe dështimin e adresimit të duhur, lër më pas përgjigjen e pyetjeve; çfarë lloj njeriu do të bëhem unë? Kjo është në një farë mënyre një pyetje e pashmangshme në përgjigjen e së cilës janë dhënë praktika të jetës së gjithsecilit. Por sa i takon karakteristikave moderne të etikës është një pyetje që duhet t'i qasemi vetëm në mënyrë të tërthortë. Pyetja primare nga këndvështrimi i tyre i takon rregullave; çfarë rregullash duhet të ndjekim? Përse duhet t'i bindemi atyre? Dhe kjo ka qenë pyetja kryesore dhe nuk është surprizuese kur ne na vjen ndër mend pasojat e përjashtimit të teologjisë Aristoteliane nga bota morale. Ronald Dworkin ka argumentuar së fundmi se doktrina qendrore e liberalizmit modern është teza që pyet më shumë mbi *jetën e duhur për njeriu* apo *fundin e jetës së njeriut* janë për t'u parë nga këndvështrimi publik si sistematikisht të paqëndrueshëm. Mbi këto individët janë të lirë të bien apo jo dakord. Rregullat e moralitetit dhe ligjit kësioj nuk janë të derivueshme nga apo të justifikueshme në termat e disa koncepteve më thelbësore të së mirës për njeriun. Kësioj ky argument i përdorur nga Dworkin ka, sipas meje, identifikuar një pozicion karakteristik jo vetëm të liberalizmit, por edhe modernitetit. Rregullat shndërrohen në koncepte primare të jetës morale. Cilësitë e karakterit më tej përgjithësisht shndërrohen në çmime vetëm se ato do të na

udhëheqin ne për të ndjekur një set korrekt rregullash. Virtytet janë ndjenja, pra, një grup dispozitash dhe prirje të rregulluara nga një dëshirë më e lartë e rendit të lidhura, në këtë rast një dëshirë për të vepruar nga parimet morale përkatëse, pohon John Rawls, një nga filozofët moral të fundit të periudhës moderne (1971 fq 192) dhe diku tjetër ai përcakton “bazat morale të virtytit” si (dëshira) “të forta dhe moralisht efektive për të vepruar në parimet themelore të së drejtës” (fq. 436).

Kësisoj pikëpamja moderne e justifikimit të virtytit varet mbi disa justifikime parësore të rregullave dhe principeve; dhe nëse e fundit shndërrohet radikalisht në problematike, sikundër janë shndërruar, në të njëjtën mënyrë do të duhet të ndodhë edhe me të fundit. Supozoni gjithsesi se në artikullimin e problemeve të moralitetit urdhërimi i koncepteve përbërëse ka qenë keqkuptuar nga përfaqësuesit e modernitetit dhe më veçanërisht nga ato të liberalizmit; supozoni se ne na duhet të merremi me *virtytet* në fillim në mënyrë që të kuptojmë funksionimin dhe autoritetin e rregullave; ne duhet të nisim hulumtimin tonë në një mënyrë të veçantë nga rruga e ndjekur prej Hume apo Diderot, Kant ose dhe Mill. Çuditërisht mbi këtë pikë Nietzsche dhe Aristoteli bien dakord.

Gjithashtu është e qartë se nëse ne jemi duke krijuar një fillim të ri sa i takon hulumtimin në mënyrë që të ngremë pikëpyetje edhe një herë mbi aristotelianizmin, do të jetë e domosdoshme për të konsideruar Aristotelin si filozofin tonë moral dhe jo vetëm siç është shprehur ai në tekstet kyçe në shkrimet e tij, por si një përpjekje për të trashëguar edhe përmbledhur në një formë sa më të mirë atë çfarë është lënë në harresë më parë dhe si një burim stimuli për një mendim të mëtejshëm. Do të jetë e dobishme, pra, që të shkruhet një histori e shkurtër e koncepteve të virtytit të cilat Aristoteli na i mundëson në pikat e tij qendrore të fokusimit, por që shtrihen në burimet e një tradite të plotë veprimi, mendimi dhe diskutimi në të cilën Aristoteli është thjesht tabani, një traditë për të cilën kam folur më parë duke e quajtur “tradita klasike” e cila pikëpamjen e saj për njeriun e kam quajtur “pikëpamjen klasike të njeriut”. Kësaj detyre po i kthehem tani dhe pikënisja e saj mundëson, nga ajo çfarë ndoshta është më shumë fat për të qenë koincidence, një test fillestar për të vendosur mes Nietzsches dhe Aristotelit. Nietzsche e pa veten si trashëgimtar i fundit i aristokratëve homerikë veprat dhe virtytet e të cilëve i mundësuan poetëve prej të cilëve ne pashmangshmërisht nisim me këtë çështje. Është kësaj në një sens strikt sa i takon drejtësisë poetike ndaj Nietzsches që të nisim konsideratën tonë në atë traditë klasike në të cilën Aristoteli u shfaq si një figurë qendrore me një konsideratë të natyrës dhe virtyteve të një shoqërie të llojit heroik që portretizohet tek *Iliada*.

Date Created

13/12/2016

Author

erasmusi