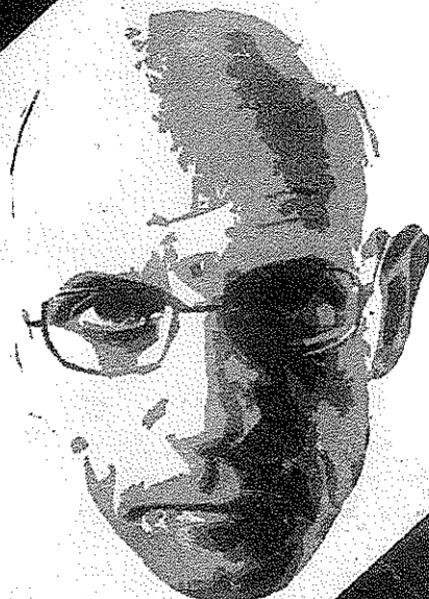


MICHEL FOUCAULT

PUSHTETI DHE DIJA  
*katër sprova*



## *KOLANA E FILOZOFISË DHE E SHKENCAVE POLITIKE*

*Kolana e Filozofisë dhe Shkencave Politike* synon botimin në gjuhën shqipe të librave dhe të mendimtarëve politikë më të mëdhenj të të gjitha kohëve, si dhe t'i paraqesë lexuesit shqiptar problemet e përjetshme të politikës, trajktoren historike të mendimit politik perëndimor, shkollat e mëdha të mendimit, perspektivat ideologjike, dhe po ashtu fushat e bashkëlidhura të filozofisë morale dhe asaj legalo-politike.

Arben Imami  
Drejtues i *Kolanës*

MICHEL FOUCAULT

# PUSHTETI DHE DIJA

*Katër sprova*

Përktheu: Orgest Azizi, Persida Asllani



ISP



Dita 2000

## TREGUESI I LËNDËS

Michel Foucault: një praktikë e teorisë .....	9
Shënim mbi tekstet e zgjedhura .....	20
Rendi i ligjërimit .....	25
<i>Leksioni përvrues i mbajtur në Collège de France më 2 dhjetor 1970.</i> (përkthen P. Asllani, redaktimi shkencor O.Azizi)	
Metoda gjenealogjike dhe dijet e nënshtruara .....	67
<i>Leksion i 7 janarit 1976 në Collège de France</i> (përktheu O.Azizi, redaktoi P. Asllani)	
Kritika e sovranitetit dhe analitika e pushteteve moderne .....	94
<i>Leksion i 14 janarit 1976 në Collège de France</i> (përktheu O.Azizi, redaktoi P. Asllani)	
“Omnes et singulatim”: drejt një kritike të arsyes politike .....	119
(përktheu O.Azizi, redaktoi P. Asllani)	

## MICHEL FOUCAULT: NJË PRAKTIKË E TEORISË

Kur, më 1972, botimet Gallimard i kërkojnë autorit një parathënie te re për ribotimin e veprës së tij të parë *Histoire de la folie à l'âge classique* (botuar fillimisht nga Plon, më 1961) përgjigjja e Foucault-së është e dyfishtë, madje e trefishtë. “Le tē-heqim njëherë parathënen e dikurshme”, thotë ai, para se të propozojë një tekst të vockël, ose, më saktë, një objekt të çuditshëm tekstuall, njëkohësisht anti-parathënie dhe teori e përgjithshme e parathënieve. Duke e shkruar fjalën me tē madhe, si për ta ngritur në dinjitetin e një koncepti, Foucault e quan Parathënen (*Préface*) një “akt fillestar me tē cilin nis tē vendoset monarkia e autorit, një deklaratë tē vërtetë tiranie”. Dhe pak më pas, vargut të gjatë të prozopopeve ironike të historisë së filozofisë, Foucault i shton figurën e monologut të autorit: “Unë jam autori. Fiksojeni mirë portretin ose profilin tim. Unë jam emri, ligji, sekreti dhe shpirti i thellë i gjithë shembëlltyrave që do tē rraken tē qarkullojnë nën emrin tim [...] Unë jam monarku i vetëm i gjithë sa kam thënë dhe ruaj mbi tē tē drejtat e një sovraniteti tē plotë; atë tē kuqtimit që kam dashur t'u jap fjalëye tē mia”. Nuk na mbetet veç ta përfundojmë metaforën: nëse autori kërkon për vete tē drejtat e monarkut, lexuesit i kërkohet tē mbetet pra një *nën-shtetas* i bindur, i cili duhet tē përhithë (ose përtypë, më saktë, tē gëlltisë pa e përtypur) atë çka nuk është më propozim teorik apo tekstuall, porse një sëre

## MICHEL FOUCAULT

urdhëresash të paraqitura nën format kinse modeste dhe neutrale të refleksionit, kërkimit, studimit apo monografisë.

Ky tekst i vogël, ose më saktë makineria tekstuale e kësaj anti-parathënieje do të mund të komentohej pothuaj pafundësisht. Pothuaj i gjithë Foucault, të paktën një pjesë e mirë e tij, gjendet i përqendruat në këto dy faqe sa mizorisht sarkastike aq dhe gazmore. Më e pakta që mund të thuhet është se kemi të bëjmë me një tekst, ndër të tjera, politik (mjaft të vërejmë, vetëm në disapak fjali, teprinë e terminologjisë politike: ligj, e drejtë, monark, tirani, sovranitet, apo evokimin e portretit dhe profilit, që të kujtojnë ato të monarkut në monedhat e shtypura nën sundimin e tij). Kemi të bëjmë me përvijimin, shpalosjen dhe propozimin, por po aq dhe me inskenimin e një politike të tekstit, në kuptimin natyrisht të dyfishtë të kësaj gjinoreje: funksionim politik i tekstit dhe i mënyrave të ndryshme të prezantimit të tij, sa dhe nevojë e një raporti politik me tekstet dhe ndaj tyre.

Përkundër monarkisë idealiste të domethënies së tekstit, raport shfuqizues ndaj shumësisë së lexuesve, i cili kulmon në sajesën e sovranitetit autorial, Foucault propozon, për librin e tij dhe për çdo tekst në përgjithësi, një raport tjeter, që do të mund ta cilësonim si demokraci polemike dhe materialiste: raport i gjallë, i cili njeh legjitimitetin e plotë të përdorimit në kuptimin e vërtetë të fjalës (përthyerje, përtypje, shfrytëzim, rimarrje, lexim, kundër-lexim, deri edhe në kundër-përdorim), i cili e fut tekstin në një aventurë kolektive dhe anonime shumëfishimesh, copëzimesh, përsëritjesh, maskimesh dhe zhvendosjesh, aventura apo shtegtime të cilat, në të shkuarën dhe të ardhmen e tyre ende në pritje, janë po aq pjesë përbërëse të tekstit. Jo më njësia e kuptimit por tërësia e hapur e efekteve përbëjnë qenien reale të tij. "Do të doja pra që libri, ky objekt-njjarje, pothuaj i paperceptueshëm mes sa e sa të tjerash, të

## PUSHTETI DHE DIJA

mos e paraqiste veten me statusin e ngrirë të tekstit. Fundja, herët a vonë, kritika dhe pedagogjia do ta reduktojnë atë në të tillë; por do të doja që, ndërkokë, libri vetë të kishte guximin dhe mendjelehtësinë të paraqitej si ligjërim mes ligjërimesh: njëherazi betejë dhe armë, strategji dhe përplasje, trofe dhe plagë, takim i çrrregullt dhe skenë e përsëritur.”

Kjo demokraci e egër dhe luftarake, terren i qëndresave, strategjive, aleancave dhe përplasjeve, kjo demokraci ku arsyaja dhe dredhia (arsyeja e dredhisë dhe dredhitë e arsyes) janë barazisht të shpërndara në të gjitha anët, kjo demokraci pra, në thelb, niçiane, tregon qartë pozicionimin politik të Foucault-së: as ëndërrim i magjepsur konsensualist në emër të ndonjë kushedi çfarë paqeje demokratike post-industriale, as nostalги i pluhurosur e ndonjë epoke të artë të sundimit të “virtuteve” aristokratike, të qeverisjes së “më të mirëve” dhe të popullit të heshtur; porse analiza e një niveli të raportit politik – atij të ekzistencës dhe ushtrimit të pushtetit (të ekzistencës së pushtetit përmes ushtrimit të tij, ushtrim përherë i kundërshtuar, i penguar, i kundër-ushtruar madje) – si fushë e një raporti të përhershëm forcash, si terren ku *ligjërimet* dhe *praktikat* artikulohen për të prodhuar efekte nga më reale; por, njëkohësisht, përtëj çdo lloj universaliteti dhe fataliteti. Dhe ajo çka ka vlerë analitike në këtë nivel raportesh është logjika e aktorëve dhe jo synimi domethënës i autorit, efektiviteti i përdorimeve dhe jo katalogu i qëllimeve, shumësia e përplasjeve dhe zhvendosjeve dhe jo njësia e adresimit. Plani i imanencës – për të huazuar një koncept nga Gilles Deleuze – ku vendoset ndërhyrja teorike e politikës fukoldiane mund të përshkruhet kështu si vijon: terreni ku shumësia e lirive të arsyeshme hyjnë në raporte të përhershme forcash, raporte taktiko-strategjike, të cilat përcillen përmes (dhe riprodhojnë) një sërë dijesh, ligjërimesh, arsyesh, institucionesh dhe

## MICHEL FOUCAULT

praktikash. Asgjë nuk i paracakton këto raporte forcash të njigen medoemos në formën e kontratës, bindjes, konsensusit, reformave, përfaqësimit apo komunikimit racional. Përkundrazi. Revolta dhe normalizimi, kryengritja dhe mbikqyrja disiplinare, juridizimi i sjelljeve dhe çregullimet plebeje, shkurt pra, faqja përherë e dyfishtë e ekzistencës së pushtetit – ajo e ushtrimit të tij dhe ajo e qëndresave ndaj tij – janë pjesë e së njëjtës *histori* pa kurrfarë teleologje. E theksoj fjalën histori duke dashur të vë në dukje se Foucault ishte ndoshta filozofi më brutalisht i ndërgjegjshëm i Pasluftës për rëndësinë dhe implikimet e këtij koncepti. Pothuajse të gjitha hulumtimet apo kantieret teorike të tij – të zhvilluara nën patronazhin e pandalur të Nietzsche-s – zënë rrënje në një zonë historike. Arkiva është vendi material i punës së tij si filozof dhe vendi ontologjik i mishërimit të koncepteve të vëna në punë prej tij. Kurrë Foucault nuk ka bërë ndonjë teori të sistematizuar, të kulluar (*ab-strakte*, jashtë kontekstit) të politikës apo të pushtetit. Edhe kur ligjërimi i tij paraqitet në formë metodologjike (“pushteti nuk duhet parë si..., por duhet analizuar si...”, etj), edhe kur jep përkufizime të prera konceptesh (represioni dhe ligji, norma dhe disiplina), edhe kur kritikon apo mënjanon qëndrime të caktuara teorike (kundër juridizmit, kundër ekonomizmit, kundër psikiatrizmit, ...), ai nuk bën gjë tjetër veçse cakton disa piketa të përkohshme, i jep vetes instrumente pune që i duhen aty për aty: pozicionime taktike në funksion të një situate teorike të dhënë. Ajo që i intereson Foucault-së (dhe ajo çka na intereson tek ai) nuk është ndërtimi i një teorie të re e të padëgjuar të pushtetit, e cila do t'i shtohej vargut tashmë të gjatë të “modeleve” e doktrinave që popullojnë manualet e historisë së mendimit apo të hyrjeve në shikencat politike (megjithëse, siç dhe e pati parashikuar “kritika dlie pedagogjia shpesh e reduktojnë edhe atë në të tillë”). *Stricto sensu*, megjithë ç’thonë manualet dhe megjithë një përshtypje

## PUSHTETI DHE DIJA

të parë, mashtruese, një teori fukoldiane e pushtetit nuk ekziston, madje një gjë e tillë do të ishte një kontradiktë në terma. Ajo që i intereson është eksperimentimi i implikimeve politike të dijes, zhbirimë, në një situatë historike të dhënë (në një çast thyerjeje, në një moment ndryshmi) i artikulimit arbitrar të formave të dijes me forma të tjera të pushtetit. Kështu, tekstet e tij nuk vlejnë përlistën e përkufizimeve apo mësimin e ndonjë doktrine. Vetë puna e filozofit (e arkivistit gjenealogjist) është një ndërhyrje teorike në një dispozitiv historiko-konceptual. Ai nuk bën një teori të pushtetit, por praktikon një raport teorik më forma të caktuara pushtetesh. Ndriçimi (në kuptimin pothuajse skenografik të fjalës) i disa nyjetimeve historike të punës së dijeve me ushtrimet e pushtetit, procedurë që Foucault e quan *problematizim* ose, me fjalë më niçeane, projekt për “t'i zhystur universalet në mbërjen (*devenir*) e rrjedhës historike”, ky qëndrim pra, e bën punën teorike të konceptueshme si *ndërhyrje* në një rrjet të dhënë forcash, në një shtresim të caktuar domethëniesh. Ky tipar i teorisë së ndërtuar jo si doktrinë por si një sërë gjestesh anonime për zhvendosjen e domethënieve dhe problematizimin e situatave, përcakton edhe raportin e lexuesit me veprën: kontakti me të është gjithmonë shkas për përfjetimin e një përvoje të veçantë, sprovë e një eksperimenti mendor dhe konkret ku evidencat e së tashmes thërrmohen, ku dhuna e normales na bëhet e prekshme, ku e padurueshmja feks në gjirin e përditshmërisë më intime.

Historia, pra, dhe zhurma e saj e përhershme është vendqëndrimi themelor i Foucault-së, dhe pikë nga ku ushtronhet vështrimi i tij teorik. Po ashtu, objekt i shpeshtë i hetimeve të tij janë versionet e ndryshme të shkrimit të historisë – si armë pushteti apo si mënyrë qëndrese ndaj tij – si dhe mënyrat e ndryshme të konceptualizimit të saj. I tillë është, për shembull, njëri nga objektet e dukshëm (por sa të

## MICHEL FOUCAULT

padukshëm ka në palat e tekstit !) të të gjithë leksionit të viti 1976 në Collège de France, nga i cili kemi përkthyer këtu dy seancat e para: tapiceri e vërtetë ligjërimore, nën formën e një studimi historiko-politik, mbi format historiko-politike të shkrimit të historisë, ku boshti kryesor është ringjallja e një "episodi" mëse qindvjeçar relativisht të harruar, dhe pra, njëkohësisht, nxjerrja në dritë e një arkive të re: bëhet fjalë për ofensivën e rishkrim-ritregimit të historisë monolitike të monarkisë francezë (shkrim i një kundër-historie, i pandashëm nga një kundër-shkrim i historisë), por këtë herë nga pikëpamja e fisnikërisë së rënë nën pushtetin e monarkut, e cila e shpalos historinë jo më si ecuri rationale të sundimit të lavdishëm të monarkut, por si luftë të pandalur racash, si histori vrasjesh dhe spastrimesh, bastardësh e tradhëtish, si historinë e vjedhjes së paligjshme të legjitimitit të saj. Dhe korpusi i ligjeve është një nga provat e kësaj vjedhjeje, instrumenti i vazhdueshëm i bastisjes historike. Ndërkoq që mbreti ndërtonte kopshtet gjeometrike të Versajës, ideologët e aristokracisë, ndër libra të fandaksur historie e mes rindërtimesh e ëndërrimesh gjenealogjike rishkruanin tragjeditë e Shekspirit.

Ja pra një kantier i historisë dhe një nga mijëra çastet e dégëzimit të pandalur të saj'si terren i hulumtimit të politikës. Sëpse, historia është vërtet pa teleologji, por ama jo pa *sens*, sipas dykuptimësisë së kësaj fjale në frëngjisht, e cila, përveçse shkruhet dhe lexohet njësoj në njëjës dhe në shumës, do të thotë njëkohësisht "kuptim" dhe "kahje", ose "drejt". Kuptim minimal dhe i rrëthshkruar i një përplasjeje, domethënë e një përvoje qëndrese përtëj suksesit apo dështimit të saj, kahje apo peshim i një raporti forcash, prirje drejt kuqtimit apo përkujtimit, përcudnimit apo harresës. Edhe pse nuk e citon pothuajse asnjëherë, hija e Walter Benjamin-it (një tjetër mendues i thellë i historisë), teksa diagnostikon katastrofën e

## PUSHTETI DHE DIJA

pandalur të së tashmes dhe kërkon që mendimi të shkojë në kundër-rrymë të historisë, për të zbuluar (zhvarrosur, nxjerë nga heshtja), nën historinë e fitimtarëve, historinë (versionin dhe vizionin) e të mundurve, hija e këtij programi pra, nuk është asnjëherë larg horizontit të Foucault-së: "Po vërtet, do të më pëlqente të shkruaja historinë e të mundurve. Shumë nga ne e kanë këtë ëndërr fisnike: t'u japësh më në fund fjalën atyre që deri më sot nuk e kanë marrë dot kurrë, atyre që u detyruan të heshtin nga historia, nga dhuna e historisë, nga tërë sistemet e sundimit dhe të shfrytëzimit."<sup>1</sup> Historia është e populuar pafundësisht nga të tillë personazhe të pafjalë dhe arkiva është, edhe një herë, vendi ontologjiko-politik i dëftimit të ekzistencës së tyre, terreni i vlerës déiktike të gjurmëve, fjalëve dhe gjesteve. Nëse Jacques Derrida pati ndërtuar një koncept antimetafizik të gjurmës (dhë të "arshi-gjurmës"), ka të paktën një teori të nënkuptuar politike të gjurmës tek Foucault, dhe një praktikë të tëre teorike të saj. Plebeu dhe i çmenduri, i sëmuri dhe anormali, shkelësi i ligjit dhe perversi, burgaxhiu apo njeriu i pakorrigjueshmë janë disa nga këto personazhe, ashtu si, në anën tjetër, psikiatri, gjykatësi, mjeku dhe higjenisti, moralisti reformator apo filantropi. I tillë është mëtimi i metodës gjenealogjike, të cilën Foucault e merr nga Nietzsche dhe të cilën, përvèç në dy seancat e leksioneve të sipërpërmendor, e teorizon në esenë "Nietzsche, gjenealogjia, historia" (1971). Shfronësimi i autorit sjell me vete populimin e personazheyë dhe gjenealogjia operon kësisoj kalimin nga panteoni (qoftë ky dhe i rralluar), objekt i historisë së ideve, te arkiva, objekt i gjenealogjisë së dijeve dhe pushteteve. Historia, e parë kështu si terren i politikës është hapësirë jo konsensuale, por së paku

<sup>1</sup> Michel Foucault, "La torture, c'est la raison", in *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vell. III, fq. 390.

bisensuale: narracionet e fitimtarëve dhe heshtja e të mundurave, "rënd i përsëritur i ligjëratës" dhe "oshëtimë e largët e betejës", paqtim i sjelljeve dhe dhunë e përplasjes, vijim i pushtetit dhe rrëthanë e revoltës. Mbulesa uniforme e "rendit të ligjëratës", çarçafi i vijimësisë së pushtetit të riprodhuar, herë i ngurtë e herë i brishtë, synon të mbulojë mozaikun e shmangieve, segmentaritetin e atyre ngjarjeve ku gjestet, të dhunshëm ose jo, shpalosen jashtë dhe kundër pushtetit. Fundja, as dushet e ftohta e as traktatet psikiatrike, megjithë dhunën e organizuar institucionale (aq normale dje, aq të pakuptueshme dhe *démodé* për ne sot) nuk e shuajnë dot përvojën intime të çmendurisë, zëri i së cilës, herë i ngjirur e herë gjenial, shpërthen tek-tuk në skajet e dijes perëndimore: në tekstet e Nerval-it dhe të Kleist-it, në ritmet e Hölderlin-it dhe ngjyrat e Van Gogh-ut, në fletoret e Artaud-së të sjella nga çmendina e Rodezit. Gjenealogjia zhivillohet pikërisht në kreshtën e pikëtakimit të këtyre dy drejtimeve-kuptimëve të historisë, për të nxjerrë në pah format e veçanta të kapérthimit të tyre dhe për t'i dhënë zë jehonës së përplasjeve të tyre. Bashkim i kronikës pozitive të një negativiteti masiv (mekanikës kapilare të formave të pushtetit) dhe historisë negative të një pozitiviteti segmentar (forma të revoltës, figura të qëndresës dhe shpérthime të papritura ngjarjesh). Duke ripërdorur një term të vjetër të traditës historiko-politike romake, Foucault i quan *plebë* këto zona, çaste apo dispozita të ekzistencës jashtë dhe kundër pushtetit,<sup>2</sup> këtë lloj substance

<sup>2</sup> "Ka diçka, një si zonë të mjequllt, e cila brenda trupit shoqëror, brenda klasave, grupeve, madje dhe brenda vetë individit, duket sikur u shpëton, në njëfare mënyre, marrëdhënieve të pushtetit; diçka që nuk është aspak, si të thuash, lëndë e parë, substancë e bindur apo kokëfortë, por një lloj lëvizjeje centrifugale, një energji e kundërt, një lloj arratic. Vetë "pleba" si qenie sociologjike nuk ekziston sigurisht, por ka një element plebe kudo.", M. Foucault, "Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence", te *Dits et Écrits*, vëll. II, fq. 176.

## PUSHTETI DHE DIJA

lëvizëse jopushtetore, dalja në dukje e së cilës tregon njëkohësisht edhe kufijtë e pushtetit. Kufij, edhe një herë, në të dy kuptimet e fjalës: kufijtë e ushtrimit dhe të fuqisë së tij, pikën ku ai nuk arrin dot më, si dhe kufijtë e durueshmërisë së tij. Ka plebë, dhe pra premisë për politikë, sa herë që, në mënyrë pak a shumë shpërthyese dhe pak a shumë të papritur, ekzistanca shpaloset si e pathjeshtueshme në raportet e pushtetit, sa herë që ngjarja politike ndërtuan vijimësinë e mekanizmave të ushtrimit të pushtetit dhe të strukturimit të detyruar të jetëve; pleba shpaloset (per të cituar shembujt e Foucault-së) kur të burgosurit revoltohen në burgje,<sup>3</sup> ose kur, më 17 tetor 1961, algjerianët e rrëthinate të Parisit zbresin në rrugë për të protestuar kundër shtetrrethimit që u ishte imponuar në mënyrë diskriminuese, apo kur bandat rinoре zënë e djegin veturat në periferitë e Francës (vjeshtë 2005); ose kur, më pranë nesh, mijëra njerëz pushtojnë papritur ambasadat në Tiranë (te cilësuar menjëherë si "llum i shoqërisë"), apo kur qindra të

<sup>3</sup> Vala e revoltave të të burgosurve që shpërtheu në burgjet e Francës në fillim të viteve '70 e shtyu Foucault-në që, bashkë me të tjerë, intelektualë, ish të burgosur apo familjarë të të dënuarve, të krijonin një Groupe Information Prisons (GIP - Grup Informacioni mbi Burgjet). Përvoya e GIP-it dhe bashkëudhëtimi me lushtën e të burgosurve u bë kështu shtysa dhe sfondi praktik i kërkimeve filozofiko-historike të tij mbi gjenealogjinë e pushtetit disiplinor në shoqëritë moderne perëndimore, kërkime të cilat janë sistematizuar në librin e botuar më 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Mbikqyrje dhe ndëshkim. Lindja e burgut).

<sup>4</sup> Shtetrrethimi, i dekreuar vetëm ndaj popullsive me origjinë arabo-muslimane, në kuadrin e të ashtuquajturave "operacione për ruajtjen e rendit" në Algjeri, ndalonte qarkullimin e tyre publik pas orës 18.00. Më 17 tetor algjerianët e rrëthinate të Parisit, të veshur me troba festash, vendosin të dalin të organizuar në rrugë pas kësaj ore, me familje dhe fëmijë, në shenjë proteste paqësore. Demonstrata u shtyp me një egërsi të organizuar nga forcat e policisë, çnjerezi e cila është tronditëse edhe sot. Mbi dyqind trupa, të vrarë, të therur ose dhe të gjallë, u hodhën atë natë nga policia në lumin e Senës, të paidentifikuar. Për mëse 40 vjet evokimi i kësaj nate ka mbetur një tabu zyrtare në Francë. Një pjesë e arkivave të policisë së asaj kohe duken të zhdukur.

tjerë, emigrantë të paepur (*gli irriducibili*, siç i quajtën mediat italiatit), përleshen me policinë vendase në stadiumin e Barit, duke nxjerrë brutalisht në pah hendekun cinik mes premtiveve publicitaire të demokrative perëndimore dhe realitetit thelbësish politor të tyre (kush kujtohet më sot, në häpësirën e ligjërimeve publike shqiptare, për këto dy épisode, dhe kryesisht për të dytin?). Ajo që i kundërvihet pushtetit është gjithmonë, fillimi, një figurë plebeje. Dhe vetia e parë e këtij vërvshimi është të nxjerrë në pah padurueshmërinë, skandalin dhe arbitraritetin e situatës së mëparshme, e cila dukej deri atëherë si "normale". Ka pra, përvèçse një logjikë të revoltës, edhe një estetikë të saj, në kuptimin etimologjik të aftësisë së saj për të nxjerrë në pah, për të bërë të dukshme, të perceptueshme, diçka që nuk ishte e tillë, për të bërë të irritueshme një ndjeshimëri politike deri atëherë të normalizuar e "nën anestezi". Dihet se dispozitivat e pushtetit, normalizues, disiplinues, mbikqyrës e kontrollues, qofshin ata jüridikë, ekonomikë apo shkollorë, funksionojnë sipas parimit të anestezisë shoqërore (referenca e qëllimshme mjekësore bën shenjë këtu kah analizat e shumta të Foucault-së mbi rolin politik të mjekësisë dhe format e justifikimet mjekësore të pushtetit modern – deri në emërtimin e bio-politikës). Pushtetet moderne ushtrohen, riprodhohen dhe pranohen jo vetëm në emër të sigurisë së jetës (Hobbes) por më së shumti pozitivisht – Foucault e ka përsëritur me dhjetëra herë – në emër të shëndetit dhe mirëgenies. Një pushtet me pretendime të tilla kërkon kësosoj jo vetëm një korpus të pakufizuar dijesh, por edhe rrënjosjen, mundësinë e depërtimit deri në detajet më të imëta të ekzistencës shoqërore dhe individuale të njeriut. Ndër palat e shtrirjes së këtij pushteti pastoral (shih konferencën "Omnes et singulatim"), ku bariu bio-politor ushton dëshamirësinë e vet mbi kopenë njerëzore të emërtuar

## PUSHTETI DHE DIJA

“popullsi”, dhe në pritje të një populli ardhmëror (*à-venir*, motiv benjaimino-dëlëzian), bulëzojnë rregullisht zonat plebeje, të cilat janë gjithmonë ato vatrat e irritueshmërisë maksimale të trupit shoqëror, indet rebele ndaj trajtimit të injekësisë politike.

Pleba, “halabakët”, llumi i shoqërisë, të pakorrigjueshmit apo të pabindurit, pikat ku ngec projekti i qeverisjes së përgjithshme të jetëve kanë qenë gjithmonë shqetësimë politike të pushtetit, natyrisht. Por kanë qenë më rrallë motive politike, dhe akoma më pak koncepte, modele dhe përvoja të artikulimit të mendimit politik. Një nga temat më të qëndrueshme të “veprës” së Foucault-së do të muind të titullohet kësijoj: për një konceptualizim politiko-historik të përvojës plebeje. Mundësia e përjetshme është plebës dhe mbulesa monotone e pushtetit: këto dy pole përcaktojnë fushën historiko-politike. Mes tyre, dhe duke përdorur, ndër të tjera, tekstet e Foucault-së, i takon çdo lëxuesi të gjajë vendin e vet.

## SHËNIM MBI TEKSTET E ZGJEDHURA

Korpusi i veprës fukoldiane ndahet dy herë në tri kategori. Së pari, nga pikëpamja periodiko-tematike, dallohen përgjithësisht:

a) grupimi i teksteve të periudhës së parë, ose periudhës arkeologjike (vitet '60), të përqendruara më së shumti në fushën e epistemologjisë historike (analizë e historisë së psikiatrisë dhe e themelive të "shkencave humane"), paralelisht me analizën e disa figurave dhe rrymave të mëdha letrare (Flaubert, Rousseau, Hölderlin, Bataille, Blanchot, Klossowski, Romani i ri, etj)

b) tekstet e periudhës së dytë (vitet '70-'78/9), ku Foucault teorizon një lloj kalimi nga arkeologjia në gjenealogji, njëkohësisht me zhvendosjen e kërkimeve nga epistemologjia në fushën e politikës dhe tematikën e pushtetit. Tronditja e revolucionit të majit '68 dhe hyrja e tij në Collège de France (1970) janë piketat kohore pak a shumë të sakta të fillimit të kësaj periudhe të dytë. Nga kjo kohë daton edhe angazhimi politik i Foucault-së, puna e tij me GIP-in, etj. Nga kjo kohë po ashtu, daton edhe fama ndërkontaktore e tij; ai shihet kështu si pasuesi i Jean-Paul Sartre-it dhe mishërim i intelektualit francez. Leksionet publike në Collège de France janë tepër të ndjekura, dhe puna kërkimore e tij, gjithë duke u ushqyer nga problematikat bashkëkohore, zhvillohet në dy nivele paralelë:

## PUSHTETI DHE DIJA

testimi i kërkimeve në leksionet publike, dhe hartimi i rezultateve në libra, individualë (*Mbikqyrje dhe ndëshkimi. Lindja e burgut, 1975, Vullneti për dije. Historia e seksualitetit 1, 1976*), apo kolektivë (*Dosja Pierre Rivière, 1974*)

c) periudha e tretë, nga fundi i viteve '70 deri në fund të jetës (1984), ku Foucault, ndërkoq që kryen udhëtime akademike gjithnjë e më të shpeshta e afatgjata në SHBA (Berkley kryesisht), i përqendron analizat rreth gjenealogjisë së seksualitetit dhe subjektit etik, duke tentuar një rilexim të filozofisë dhe kulturës greko-romake. Tekstet e kësaj periudhe janë të shpërndarë, më së shumti në formë esesh, intervistash (të panumërtë) dhe konferencash, ndërkoq që projekti i "Historisë së seksualitetit" mbetet i papërfunduar si pasojë e vdekjes së autorit (bocat e vëllimeve 2 dhe 3, kushtuar grekëve të lashtë dhe kulturës helenistike, i korrigjon në spital). Si më parë, një pjesë e mirë e punës kërkimore artikulohej gjatë leksioneve në Collège de France, por përbajtja e tyre kanisur të bëhet e njojur vetëm tanë vonë, pas botimit të tyre ende në vijim.

Së dyti, nga pikëpamja e statusit të teksteve dallojmë po ashtu tri kategorit:

a) librat e shkruar dhe botuar në të gjallë të autorit, me kontrollin dhe korrigjin e tij. Bëhet fjalë për vepra përfundimtare, të strukturuara dhe artikuluara, me një arkitekturë rigoroze, të cilat, si të tilla pra, botohen të pacënuara.

b) tekste esesh, parathëniesh për vepra të ndryshme, konferencash apo intervistash, të shkruara apo formuluara nga autori, me qëllim botimi dhe të botuara po ashtu në të gjallë të autorit, pas pëlqimit të tij. Tërsia e këtyre teksteve është mbledhur nga trashëgimtarët dhe botuesi Gallimard, dhe botuar në një vepër katervëllimshe (rreth tre mijë faqe) me titullin *Dits et écrits*, më 1994. Në kuptimin e ngushtë të fjalës,

## MICHEL FOUCAULT

vetëm këto dy kategori tekstesh: a) dhe b), përbëjnë veprën e mirefilltë, ngaqë të ri para nga autor i cili, në testamentin e tij kishte ndaluar çdo botim postum. Megjithatë ka edhe një kategori të tretë, e cila është e vonë dhe ende në vijim:

c) tekstet e transkriptimeve dhe incizimeve të leksioneve të mbajtura gjatë 13 vjetëve në Collège de France, të cilat kanë nisur të botohen, nën patronazhin e Qendrës Michel Foucault dhe institutit IMEC në Francë, nën titullin *Cours au Collège de France*, qysh nga viti 1997. Botuesi dhe trashëgimtarët vendosën të mendojnë se, përderisa bëhet fjalë për leksione të dhëna publikisht (dhe që qarkullonin shpesh herë në mënyrë pirate dhe/ose të pasaktë e të cunguar) nuk kemi të bëjmë me vepër postume, por me botimin sistematik dhe të kontrolluar të një teksti të njojur tashmë. Teksti i leksioneve, botuar (nga Seuil dhe Gallimard së bashku) në vëllime të veçanta për çdo vit, shqërohet me variantë e dorëshkrimit, shënimë dhe bibliografi të bollshme dhe mund të shihet si versioni përfundimtar. Ndikimi i tyre është gjithnjë e më i madh, përsa zbulojnë zona të tëra të panjohura, ose pak të njoitura, të veprés së Foucault-së. Leximi i tyre është bërë i pashmangshëm, jo vetëm në fushën e studimeve fukoldiane, por edhe studiues dhe njerëz të ndryshëm, nga çdo fushë e me çdo interes, gjejnë aty materiale dhe pista më shumë-vlerë. Për më tepër, natyra e tyre orale, lidhjet e shpeshta me aktualitetin, humori i autorit, e bëjnë tekstin më të zhërvjellët, më ftues, më pak frikësues për lexuesin jo specialist. Përkthimi i çdo vëllimi të ri është pothuaj i menjëherëshëm në të gjitha gjuhët e mëdha, nga Japonia deri në SHBA. Dalëngadalë, ashtu si në rastin e Seminareve të Lacan-it, teksti i leksioneve gojore po bëhet së paku po aq rëndësishëm sa ai i veprés së shkruar.

Sic e thamë edhe në tekstin hyrës, vepra politike e Foucault-së (ajo që mund të përfshihet në një kolanë si kjo këtu)

## PUSHTETI DHE DIJA

është e shpërndarë në një sërë gjestesh teorike, gjurmët tekstuale të të cilëve janë të shumta. Përmasat e këtij vëllimi na detyruan një zgjedhje të ngushtuar, e cila, si çdo zgjedhje, ka pa dyshim arbitraritetin e vet. Përmasat e këtij të fundit u munduan t'i zgjelojmë duke zbatuar disa parime të thjeshta, por të prera, dhe duke vepruar si vijon:

– të mos cënohej uniteti i asnjërit nga librat e botuar si të tillë, pra të mos merrnim pjesë të shkëputura të tyre;

– të shprehnim sa më shumë intervistat, duke ua lënë vendin eseve dhe konferencave, pra teksteve të përgatitura paraprakisht, edhe pse mund të kenë një dozë improvizimi;

– të bënim një zgjedhje përfaqësuese të të gjithë harkut kohor të reflektimit politik të Foucault-së, qysm nga fillimet (*Rendi i ligjëravës*, leksioni përrurues i katedrës së tij në Collège de France, më 1970) e deri te format dhe objektet e fundit kërkimore (konferanca, në dy pjesë, “*Omnes et singulatim*”, e mbajtur më 1979 dhe e botuar pas vdekjes);

– të zgjidhnim së paku një tekst nga secila kategori. Kështu, *Rendi i ligjéravës*, pasi u mbajt si leksion përrurues, me shkurtimet e rastit, u botua (siç dhe është traditë) si liber më vete, dhe figuron, me të drejtë, si një nga titujt e Foucault-së; “*Omnes et singulatim*”, konferencë e shkruar paraprakisht dhe e mbajtur në një universitet amerikan, ka qenë botuar fillimisht anglisht me pëlgimin e autorit, dhe bën pjesë në përbledhjen *Dits et écrits*, nga e cila e kemi marrë, bashkë me shënimet kritike të botuesve; ndërkohë që seancat e 7 dhe 14 janarit, të përkthyera të plota dhe me aparatin kritik sipas botimit zyrtar të leksioneve, i përkasin kategorisë c) dhe sjellin disi ngjyrimin e fjalës së gjallë të Foucault-së, duke bërë më të prekshme ecurinë e mendimit në punë e sipër.

Orgest Azizi

## RENDI I LIGJËRIMIT

*Leksioni përvrues i mbajtur në Collège de France më 2 dhjetor 1970.*

Në ligjëratën që më duhet të mbaj sot, dhe në ato që do të më duhet të mbaj këtu ndoshta për vite me radhë, do të kisha dashur të shkisja fshehtazi. Më tepër se sa të merrja fjalën, do të kisha dashur të mbështillesha prej saj dhe të gjendesha larg çdo fillimi të mundshëm. Do të ma kishte ënda të kuptoja se në çastin që flas, një tjetër zë i paemërt po më paraprinte prej kohësh: atëherë do të më mjaftonte të kapesha te fjalia e tij, ta vijoja, të strehohesha aty, në plasaritjet e saj, disi shkarazi, sikur të ma kishte bërë me sy, një çast, në gjendje pezullie. Pra, nuk do të kishte vërtetë një fillim: dhe në vend që të isha ai prej nga vjen ligjërimi, do të isha me tepër, në rastësinë e rrjedhës së tij, një zbrazëti e vockël, pika e zhdukjes së tij të mundshme.

Do të doja që, nga pas meje, të mërmëriste një zë që do ta kishte marrë fjalën prej kohësh, duke dyfishuar që më parë gjithçka që do të them, dhe të më fliste kështu: "duhet të vazhdosh, unë nuk mund të vazhdoj, duhet vazhduar, duhen thënë fjalë derisa të ketë fjalë, duhen thënë derisa ato të më gjejnë, derisa të më thonë – sfilitje e çuditshme, faj i çuditshëm – duhet vazhduar, e ndoshta kjo ka ndodhur, ato ndoshta më kanë thënë tashmë, më kanë shpënë me gjasë deri te pragu i

historisë sime, në prag-portën që hapet para saj, që do të habitesha po të hapej vërtet!.”

Mendoj se te shumëkush strehohet një dëshirë e tillë për të mos filluar vetë, dëshirë për t'u rigjendur, sapo hyn në lojë, në anën tjetër të ligjërimit, pa iu dashur ta peshojë së jashtmi se ç'mund të kishte aty të veçantë, të frikshme, të dëmshme ndoshta. Kësaj dëshire kaq të zakonshme, institucioni i gjegjet në mënyrë ironike, përderisa i shndërron fillimet në fillime solemne, përderisa i rrethon me vëmendje dhe heshtje, dhe i detyron të mveshin, si për t'u shquar që prej së largu, trajta rituale.

Dëshira të thotë: “Nuk do të desha të futesha në këtë rend të irrezikshëm ligjërimi, të kisha të bëja me anën e tij të prerë dhe të vendosur; do të doja që ai të më qëndrojte rrötull si një tejdukshmëri e paqtë, e thellë, pacakshmërisht e hapur, ku të tjerët do t'i gjegjeshin pritjes sime, dhe nga ku të ngriheshin të vërtetat, një nga një; s'do të më duhej tjetër veçse ta lija të më merrte me vete, brenda tij, si një skelet i lumtur anijeje.” Dhe institucioni më përgjigjet: “Nuk ke pse i druhesh fillimit; jemi të gjithë këtu pér të treguar se ligjërimi gjendet në rendin e ligjeve; se e përgjojmë prej kohësh lindjen e tij; se i kemi përgatitur një vend, që e nderon por e çarmatos; dhe se, nëse ndodh që të ketë ndonjë pushtet, atë e merr vetëm e vetëm prej nesh.”

Por ndoshta ky institucion dhe kjo dëshirë nuk janë gjë tjetër veçse dy gjegjje të përkundërtë ndaj të njëjtit shqetësim: shqetësim në lidhje me atë çka është ligjërimi në realitetin e tij material si diçka e shqiptuar ose e shkruar; shqetësim në lidhje

<sup>1</sup> Fjalët e këtij “zéri të paemë” janë ato të monologut të brendshëm të personazhit të S. Beckett-it në faqet përbërillëse të romanit *L'innomable*, Paris, Minuit, 1953 (shën. red.).

## PUSHTETI DHE DIJA

me këtë ekzistencë kalimtare të paracaktuar padyshim që të humbasë pa lënë gjurmë, por sipas një kohëzgjatjeje që nuk e zotërojmë; shqetësim për të nuhatur te kjo veprimitari, gjithsesi të përditshme e të zyrtë, pushtet dhe rreziqe që mezi i përfytyrojmë; shqetësim teksa dyshojmë luftra, fitore, plagë, zotërimë, nënshtime, përmes kaq shumë fjalëve, përdorimi i të cilave për një kohë të gjatë ua ka mpakur ashpërsinë.

Por ç'kenka pra kaq e rrezikshme në faktin se njerëzit flasin dhe se ligjërimet e tyre shtohen papërcaktueshmërisht? Ku qëndron pra, rreziku?

\* \* \*

Kjo është hipoteza që dëshiroj të parashtroj sonte, për të përcaktuar vendin – apo ndoshta teatrin mëse të përkohshëm – të punës që po ndërmarr: po hamendësoj se në të gjitha shoqërítë prodhimi i ligjërimit është njëheri i kontrolluar, i përzgjedhur, i organizuar dhe i rishpërndarë sipas një numri procedimësh që kanë për rol të shhangin pushtetet dhe rreziqet, të zotërojnë ngjarjen rastësore, t'i bëjnë bisht materialitetit të rëndë e të frikshëm.

Në një shoqëri si kjo e jona, sigurisht që njohim procedurat e përjashtimit. Më e dukshma, e më familjarja gjithashtu, është *ndlalimi*. E dimë fare mirë se nuk kemi të drejtë të themi gjithçka, se nuk mund të flasim për gjithçka në çfarëdolloj rrëthanë, dhe pra, se jo kushdo mund të flasë për çolloj gjëje. Qoftë objekt tabu, ritualizim i rrëthanave, e drejtë e privilegjuar ose ekskluzive e subjektit që flet: kemi lojën e tri tipash ndalimi që kryqëzohen, përforcohen ose përplotësohen, duke formuar një grilë të ndërliqshme që nuk ndalet së ndryshuar. Do të vija në dukje se, në ditët tona, zonat ku grila është më e ngjeshur, ku kutizat e errta shumëfishohen, janë zonat e seksualitetit dhe të politikës: sikur ligjërimi, duke mos qene

## MICHEL FOUCAULT

aspak ai element i tejdukshëm apo asnjeanës në të cilin çarmatoset seksualiteti e paqtohet politika, të ishte një vend ku ato ushtrojnë, në mënyrë të privilegjuar, ndoca prej fuqive të tyre më të tmerrshme. Sado të jetë ligjërimi, në dukje, diçka e parëndësishme, ndalimet që ushtrohen mbi të shfaqin që herët, shumë shpejt, lidhjen e tij me dëshirën dhe pushtetin. Dhe këtu nuk ka asgjë për t'u habitur: sepse ligjërimi – dhe psikanaliza na e ka treguar tashmë –, nuk është thjesht ai që shfaq (apo fsheh) dëshirën, por edhe vetë objekti i dëshirës; sepse ligjërimi nuk është thjesht ai që përkthen luftrat ose sistemet e sundimit – e këtë, historia nuk tresht se na e mësuari –, por ai për të cilin dhe përmes së cilit luftojmë, si dhe pushteti që synojmë të shtiem në dorë.

Në shoqërinë tonë ekziston edhe një parim tjetër përjashtimi: jo më një ndalim, por një ndarje dhe një flakje tutje. E kam fjalën për kundërvënien mes arsyes dhe marrëzisë. Që prej thellësisë së Mesjetës, i marri është ai person, ligjërimi i të cilil nuk mund të qarkullojë si ai i të tjerëve; ndodh që fjalë e tij të merret si hiç dhe e paqenë, duke mos patur as vërtetësi as rëndësi, duke mos mundur të autentifikojë një akt apo kontratë, duke mos mundur, në flajimin e meshës, as të lejojë tjetësimin lëndor e ta bëjë bukën trup; ndodh gjithashtu edhe e kundërtat kur, në dallim nga çdo fjalë tjetër, i mvishen push-tetë të çuditshme, pushteti i thënies së një të vërtete të fshehur, i parathënies së të ardhmes, i të parit në mënyrë krejt naive i disa gjërave që mençuria e të tjerëve nuk mund t'i shquajë. Është interesante të vëresh se përgjatë shekujve në Europë fjalë e të marrit ose nuk dëgjohej fare, ose, nëse dëgjohej, mbahej vesh si fjalë vërtetësie. Ose binte në asgjë – e flakur po aq shpejt sa shqiptohej; ose deshifronin brenda saj një arsyë naive apo dinake, një arsyë më të arsyeshme se ajo e njerzve të arsyeshëm. Sido që të jetë, e përjashtuar apo e zaptuar nga

## PUSHTETI DHE DIJA

arsyeja, në kuptimin e vërtetë të fjalës, ajo nuk ekzistonte fare. Marrëzinë e të marrit e dallonim pikërisht përmes fjalëve të tij. Ato ishin me të vërtetë vendi ku ushtrohej ndarja, por kurri nuk shënoheshin e as dëgjoheshin. Përpara fundshkullit XVIII asnjëherë ndonjë mjeku nuk i pati vajtur mendja të kërkonte të dinte se ç'thuhej (si thuhej, përsë thuhej) në këtë fjalë që gjithsesi sillte dallimin. I gjithë ky ligjërim i pacak i të marrit kthehej në zhurmë; dhe i jepej fjalë veçse simbolikisht, në teatrin ku pérçapej, i çarmatosur dhe i pajtuar, duke qenë se luante rolin e së vërtetës së maskuar.

Do të më thonë se sot e gjitha kjo ka marrë fund apo po i vjen fundi; se fjalë e të marrit nuk gjendet më në anën tjeter të ndarjes; se ajo nuk është më një hiç dhe e paqenë; se përkundrazi na mban veshëngrejur; se ne kërkojmë tanimë një kuptim brenda saj, skicën apo rrënojën e një vepre; dhe se ia kemi dalë mbanë ta zbulojmë befas në ato çka artikulojmë vetë, në këtë gricëz prej nga na shket ajo çka themi. Por kaq shumë vëmendje nuk do të thotë se ndarja e vjetër nuk vepron më, mjafton të mendosh pér krejt rjetin e institucioneve që i lejon dikujt – mjek, psikanalist – ta dëgjojë këtë të folur dhe njëheri i lejon pacientit të vijë t'i shprehë fjalët e tij të shkreta, ose të heshtë dëshpërimisht; mjafton të sjellësh ndërmend të gjithia këto pér të dyshuar se ndarja, aspak e hequr qafe, luan ndryshe sipas linjash të tjera, përmes institucionesh të reja dhe me efekte që nuk janë më të njëjtat. Dhe, edhe kur roli i mjekut është t'i vërë veshin një fjale më së fundi të lirë, dëgjimi i saj ushtrohet gjithnjë duke ruajtur distancën; dëgjim i një ligjërimi me bazë dëshirën, dhe që beson – pér ngazëllimin ose ankthin e tij më të madh – se ka mbi vete fuqi të tmerrshme. Nëse pér të shëruar përbindëshat vlen me të vërtetë heshtja e arsyses, mjafton që heshtja të vihet në gjendje alarmi, dhe ja ku ndarja mbetet po aty.

Ndoshta është e nisi e pabazuar ta marrësh kundërvënien mes të vërtetës dhe të rremes si një sistem të tretë përjashtimi, krahas këtyre që sapo përmenda. Si mund ta përqasnim në mënyrë të arsyeshme detyrueshmërinë e së vërtetës me ndarje si këto të tjerat; ndarje që janë arbitrale në zanafillë osë që së paku organizohen në bazë rrëthanash historike; që janë jo vetëm të shndërrueshme por në zhvëndosje të përhershme; që mbështeten nga një sistem i tërë institucionesh të cilat i vendosin dhe i shpien më tej; që, së fundmi, nuk ushtrohen pa detyrim, e as pa një farë dhunë së paku ?

Sigurisht, nëse vendosemi në nivelin e një parashtrimi, në brendësi të ligjërimit, ndarja mes së vërtetës dhe të rremes nuk është as arbitrale, as e ndryshueshme, as institucionale, as e dhunshme. Por nëse vendosemi në një nivel tjetër, nëse shtrojmë pyetjen për të ditur cili qe, cili është vazhdimi, përmes ligjërimit tonë, ky vullnet për vërtetësi që ka përkruar kaq e kaq shekuj të historisë sonë, ose cili është, në trajtën e vet më të përgjithshme, tipi i ndarjes që përcakton vullnetin tonë për dije, atëherë shohim ndoshta të përvijohet diçka si një sistem përjashtimi (sistemi historik, i ndryshueshëm, institucionalisht detyrues).

Padyshim, kjo është një ndarje me karakter historik. Mbasi, ende te poetët grekë të shekullit VI (p.e.s.), ligjërimi i vërtetë – në kuptim vlerësues e të fortë – ligjërimi i vërtetë ndaj të cilët duhej patur respekt dhe frikë, të cilët duhej t'i nënshtronë, sepse imbreteronte, ishte ligjërimi i shqiptuar prej atij që e kishte këtë të drejtë dhe sipas një rituali të duhur; ishte ligjërimi që kumtonte drejtësinë dhe i jepte se cilët pjesën e vet; ishte ligjërimi që, tekxa profetizonte të ardhmeni, jo vëtëm njoftonte se ç'do të ndodhë, por merrte pjesë në realizimin e saj, bartë si pasojë bindjen e njerëzve dhe ndërrhurej kështu me fatin. Por ja që një shekull më vonë, e vërteta më e lartë

## PUSHTETI DHE DIJA

nuk qëndron me më në atë çka *ishte* ligjërimi ose në atë që *bente*, por qëndron me në atë çka ai *thoshte*: erdhi një ditë kur e vërteta u zhvendos nga akti shprehës, i ritualizuar, i vlefshëm dhe i drejtë, drejt shprehjes vetë: drejt kuptimit, formës, objektit dhe raportit të saj me horizontin e yet të referencës. Mës Hesiodit, dhe Platonit u vendos një lloj ndarjeje, duke e shmpleksur ligjërimin e vërtetë nga ligjërimi i rremë; ndarje e re përderisa tashmë ligjërimi i vërtetë nuk ishte më ligjërimi i çmuar dhe i dëshirueshëm, përderisa nuk është më ligjërim i lidhur me pushtetin. Tashmë Sofisti që përzënë.

Kjo ndarje historike i ka dhënë padyshim trajtën e saj të përgjithshme vullnetit tonë për dije. Por as nuk ka treshtur së zhvendosuri: ndoshta përmbyset e mëdha shkencore mund të lexohen shpesh si pasojat e një zbulimi, por mund të lexohen edhe si shfaqje trajtash të reja në vullnetin tonë për vërtetësi. Ka patur padyshim një vullnet për vërtetësi në shekullin XIX që nuk përkon as për nga format që shtie në lojë, as për nga fushat e objekteve që trajton, as për nga teknikat mbi të ciftat mbështetet, me vullnetin për dije që karakterizon kulturën klasike. Le të zbresim pak në kohë: në kapercyell të shekujve XVI e XVII (dhe sidomos në Angli) u shfaq një vullnet për dije që, duke kërcyer përtëj dijeve që aktualisht zotëronte, vizonte plane objektesh të mundshëm, të vëzqugeshëm, të matshëm, të klasifikueshëm; një vullnet për dije që i caktonte subjektit njohës (e në një farë mënyre para çdo përvoje) një lloj pozicioni, një lloj vështrimi dhe një lloj funksioni (shikimin më mirë se leximin, verifikimin më mirë se komentet); një vullnet për dije të cilin (në një mënyrë më të përgjithshme se çdo instrument i caktuar), e përcaktonte niveli teknik ku duhen kanalizuar njohuritë për të qenë të vërtetueshme dhe të dobishme. Gjithçka ndodh sikur, nisur nga ridarja e madhe platoniane, vullneti për vërtetësi të kishte historinë e vet, që

## MICHEL FOUCAULT

njuk është ajo e të vërtetave detyruese: ekziston një histori e planeve të objekteve të njoftshëm, një histori e funksioneve dhe e pozicioneve të subjektit njoftës, një histori e përkushtimeve materiale, teknike dhe instrumentale të njoftjes.

Mirëpo, ky vullnet për vërtetësi, ashtu si dhe sistemet e tjera përjashtuese, bazohet mbi një mbështetje institucionale: ai përforcohet dhe ripërcillet njëheri falë një shumësie praktikash si pedagogjia, sistemi i librave, i botimeve, i bibliotekave, si shoqëritë e dijshme dikur, laboratorët sot. Por ai përcillet gjithashtu, akoma më thellë pa dyshim, nga mënyra si zhvillohet dija në një shoqëri, si ajo vlerësohet, shpërndahet, shtrihet dhe në një farë mënyre i mvishet dikujt apo diku. Le të sjellim ndërmend, qoftë dhe vetëm simbolikisht, parimin e vjetër grek: arimetika mund të jetë fare mirë punë e Qyteteve demokratike, sepse ajo u mëson raportet e barazisë, porse në sistemet oligarkike duhet mësuar vetëm gjeometria, përderisa ajo vërteton përpjestimet në pabarazi.

Besoj pra se ky vullnet për vërtetësi i bazuar te mbështetja dhe rishpërndarja institucionale, priret të ushtrojë mbi ligjërimet e tjera – e kam fjalën gjithnjë për shoqërinë tonë – një lloj trysnie dhe pushteti detyrues. Kam parasysh mënyrën se si letërsisë perëndimore i është dashur të kërkojë mbështetje prej shekujsh te natyralizmi, e vërteduksnja, sinqeriteti, si dhe te shkenca – shkurt, te ligjërimi i vërtetë. E kam fjalën gjithashtu edhe për mënyrën se si, që prej shekullit XVI, praktikat ekonomike, të kodifikuara si udhëzime apo receta, mundësish si moral, kanë synuar të themelohen, të racionalizohen dhe të përligjen mbi një teori të pasurive dhe të prodhimit; kam parasysh, po ashtu edhe mënyrën se si një tërësi aq detyruese si sistemi penal ka kërkuar bazat dhe përligjen e vet në fillim, sigurisht, te teoritë e së drejtës, e më pas, duke nisur nga shekulli XIX, te dija sociologjike, psikologjike, mjekësore,

## PUSHTETI DHE DIJA

psikiatrike: sikur vetë fjala e ligjit nuk mund të autorizohej më, në shoqërinë tonë, veçse prej një ligjërimi të së vërtetës.

Mes tri sistemeve të mëdha të përjashtimit që prekin ligjërimin, fjalës së ndaluar, ndarjes së marrëzisë dhe vullnetit për vërtetësi, kam folur më gjatë për këtë të fundit. Kjo ka ndodhur për arsy se, prej shekujsh, drejt tij kanë rrjedhur edhe dy të parat; se gjithnjë e më tepër ai përpinqet t'i rimarrë për llogari të vet, për t'i modifikuar e për t'u dhënë themel njëkohësisht; se nëse dy të parat nuk reshtin së dobësuari, duke u bërë më të pasigurta teksa përshkohen tashmë prej vullnetit për vërtetësi, ky i fundit, përkundrazi, nuk resht së forcuar, duke u bërë më i thellë dhe më i pashmangshëm.

E megjithatë, pikërisht për këtë flasim padyshim më pak. Sikur për ne, vullneti për vërtetësi dhe peripecitë e tij të qenkeshin të maskuara prej vetë të vërtetës në shtjellën e saj të domosdoshme. Dhe arsyja është ndoshta kjo këtu: nëse që prej grekëve të lashtë ligjërimi i vërtetë nuk është më, ndoshta, ai që u gjegjet dëshirave apo ai që ushtron pushtetin, atëherë, në vullnetin për vërtetësi, në vullnetin për ta thënë këtë ligjërim të vërtetë, ç'mund të jetë tjetër në lojë përveçse vetë dëshirës dhe pushtetit? Ligjërimi i vërtetë, domosdoshmëria e formës së të cilët të liron nga dëshira dhe të çliron nga pushteti, nuk mundet ta njohë vullnetin për vërtetësi që e përshkon atë vetë! Dhe ky vullnet për vërtetësi, që na është imponuar prej kaq kohësh, ka një natyrë të tillë që, e vërteta të cilën ai e dëshiron nuk mundet të mos e maskojë vetë atë.

Kështu, para syve tanë nuk shfaqet veçse një e vërtetë që do të ishte pasuri, pjellori, forcë e butë dhe tinëzisht universale. Ndërkohë që, në të kundërt, ne nuk e shohim vullnetin për vërtetësi, atë makineri të mahnitshme, të destinuar të përjashtojë. Të gjithë ata që, aty-këtu përgjatë historisë, janë përpjekur t'i shmangen këtij vullneti për vërtetësi dhe ta venë

## MICHEL FOUCAULT

atë në dyshim përkundër të vërtetës, pikërisht aty ku e vërteta merr përsipër të përligjë ndalimin dhe të përcaktojë marrëzinë, të gjithë këta, nga Nietzsche-ja, Artaud-ja dhe Bataille, duhet të na vlejnë tashmë si piketa, kryelarta padышим, gjatë punës sonë të përditshme.

\* \* \*

Sigurisht që ka edhe procedura të tjera kontrolli dhe kufizimi të ligjërimit. Ajo për të cilat fola deri këtu ushtrohen në një farë mënyre së jashtmi, funksionojnë si sisteme përashtimi, i përkasin padышим asaj pjese të ligjërimit që shtrie në lojë pushtetin dhe dëshirën.

Besoj se mund të veçojmë dhe një grup tjeter, procedurat e brendshme, përderisa në këtë rast janë vetë ligjërimet që ushtrojnë kontrollin e tyre; procedura që luajnë më tepër në bázë parimesh klasifikimi, renditjeje, shpérndarjeje, sikur kësaj hëre të bëhej fjalë për të zotëruar një përmasë tjeter të ligjërimit: atë të ngjarjes dhe të rastësisë.

Në rradhë të parë do të flasim për komentin. Po hamendësoj, por pa qenë shumë i sigurt, se nuk ka shoqëri ku nuk ekzistojnë rrëfime madhore, që rrëfehen, përsëriten dhe rimerran prapë të modifikuar; formula, tekste, shumatore ritualesh të ligjërimit që recitohen, sipas rrëthanash të mirëpërcaktuara; gjëra të thëna njëherë e që ruhen ashtu, me besimin se bartin ndonjë sekret apo pasuri. Shkurt, mund të dyshojmë se në shoqëri, ka rregullisht një lloj disniveli mes ligjërimeve: ligjërimet që "thuhen" përgjatë ditëve dhe shkëmbimeve, e që kalojnë së bashku me vetë aktin që i shqiptoi; si dhe ligjërime që janë në zanafillë të një numri aktesh të reja të foluri që i rimarrin, i shndërrojnë ose flasin për to, pra, ligjërime që i thonë pambarimisht përtej formulimit të tyre, mbeten të thëna dhe janë ende për t'u thënë. Ne i kemi

## PUSHTETI DHE DIJA

të njoitura në sistemin tonë të kulturës: janë tekstet fetare ose juridike, si dhe ato tekste të çuditshme, nëse u shohim statusin, e që i quajmë "letrare"; e në një farë mase edhe tekstet shkencore.

Sigurisht që kjo mospërputhje nuk është as e qëndrueshme, as e vazhdueshme, as absolute. Nuk ekziston, në njëren anë, kategoria e dhënë një herë e përgjithmonë e ligjërimeve themelore ose krijuese; dhe në anën tjetër, masa e atyre që përsërisin, shpjegojnë e komentojnë. Jo pak tekste madhore shprishen e zhduken, dhe shpesh ua zenë vendin komentet. Por mbetet funksioni i tyre, ndonëse pikat e zbatimit kanë ndryshuar; dhe parimi i mospërputhjes është gjithnjë në lojë. Fshirja radikale e këtij disniveli nuk mund të jetë veçse lojë, utopi ose ankth. Lojë "à la Borges" e një komenti që nuk do të jetë gjë tjetër veçse rishfaqja fjalë për fjalë (por kësaj here solemne dhe e pritshme) e asaj që komenton; gjithashtu lojë e një kritike që do të fliste pafundësisht për një vepër që nuk ekziston. Ëndërr lirike e një ligjërimi që rilind në secilën prej pikave të veta absolutisht i lirë dhe i pafaj, e që rishfaqet papushim me të gjithë freskinë e tij, nisur nga sende, ndjenja ose mendime. Ankth i atij të sëmuri të Janet-së për të cilin thënia më e vockël qe si "fjalë ugjillore", që fsheh thesare të pashtershme kuptimi dhe meriton gjithmonë të rithuhet, të rinisë, të komentohet: "Kur mendoj – thosh ai sapo lexonte ose dëgjonte –, kur mendoj për këtë fjali që do të shkojë sërisht në përjetësi e që ndoshta nuk e kam kuptuar krejtësisht."

Por kush nuk artin të shohë se çdo herë këtu është fjala për të asgjesuar një prej termave të marrëdhënies, dhe aspak për të fshirë vetë raportin? Raport që nuk rresht së ndryshuar përgjatë kohës; raport që merr në një epokë të dhënë trajta të shumëfishta e të papajtueshme mes tyre; ekzegjeza juridike është tejet e ndryshme nga komenti religjoz (dhe kjo që prej

shumë kohësh); një vepër e vetme letrare mund t'u japë udhë, njëkohësisht, disa tipave ligjërimi mjaft të dallueshëm nga njëritjetri: *Odiseja* si tekst i parë është përsëritur në të njëjtën kohë në përkthimin e saj<sup>1</sup> të Bérard-it, në shpjegime të pafundme të tekstit, te *Uliksi* i Xhojsit.

Për momentin, do të mjaftohesha duke vënë në dukje se, në atë çka quajmë në tërësi koment, mospërputhja mes tekstit të parë dhe tekstit të dytë luan dy role solidare mes tyre. Nga njëra anë, ajo lejon të ndërtohen (dhe pafundësisht) ligjërimet tereja: mbizotërimi i tekstit të parë, qëndrueshmëria e tij, statusi prej ligjërimi gjithnjë të riaktualizueshëm, kuptimi i shumëfishtë ose i fshehur që besohet se ai ndryn në vetvete, heshtja dhe pasurija thelbësore që i mveshim, krijojnë një mundësi të hapur për të folur. Por, nga ana tjetër, çfarëdo qofshin teknikat e përdorura, komenti nuk ka për rol veçse të thotë *më në fund*, atë që është artikular heshturazi *atje*. Valëzimi i pacak i komenteve punohet së brendshmi prej ëndrrës së një përsëritjeje të maskuar: në horizontin e tij, nuk gjendet gjë tjetër veçse ajo çka qe tashmë në pikën e nisjes, thjeshtë recitimi. Komenti e shëmang rastësinë e ligjërimit duke e bërë pjesë të vetën: ai lejon vërtetë të thuhet diçka tjetër veç vetë tekstit, por me kush që të thuhet po ky tekst dhe në një farë mënyre të përkryhet. Shumësia e hapur, e papritura, falë parimit të komentit zhvendosen nga ajo që rrëzikonte të thuhej, te numri, forma, maska, frehana e përsëritjes. E reja nuk qëndron në atë që thuhet, por te ndodhia e rikthimit të saj.

Mendoj se ekziston dhe një parim tjetër i rrallimit të ligjërimit. Deri në një farë pike ai është përplotësuesi i të parit. E kam fjalën për autorin. Autori, sigurisht jo i vështruar si individi folës që ka shqiptuar ose shkruar një tekst, por autori

---

<sup>1</sup>Në frëngjisht. (shën. përkth.)

## PUSHTETI DHE DIJA

si parim i grupimit të ligjërimit, si njësi dhe zanafilë e dôme-thënieve, si vatër e koherencës së tyre. Ky parim nuk luaj kudo njësoj e as në mënyrë të vazhdueshme: rrötull nesh ka padyshim ligjërimë që qarkullojnë pa e ndryrë kuptimin ose vlefshmërinë e tyre te autorësia që mund t'u njohim: fjalë të përditshme, që treten aty për aty; dekrete ose kontrata që kanë nevojë për persona që firmosin por jo për autorë, receta tekniqe që shpërndahen në anonimitet. Por, në fushat ku njohja e autorësise është një rregull – letërsi, filozofi, shkencë – e dallojmë qartë se ajo nuk luan gjithnjë të njëtin rol; gjatë Mesjetës, në rendin e ligjërimit shkencor, njohja e autorësise ishte e domosdoshme mbasi ajo ishte një tregues i së vërtetës. Vlera shkencore e një fjalie konsiderohej si e mbartur në saje të vetë emrit të autorit. Prej shekullit XVII, ky funksion nuk ka rreshtur së mpakuri në ligjërimin shkencor dhe nuk ushtrohet më veçse për t'i vënë emrin një teoreme, një efekt, një shembulli, një sindrome. Ndërsa, në rendin e ligjërimit letrar, dhe nisur nga e njëjtë epokë, funksioni i autorit nuk ka ndalur së përforcuari: gjithë këto tregime, poema, drama apo komedi që u lanë të qarkullojnë gjatë Mesjetës në një anonimit relativ, ja tashmë tek u kërkojmë (e madje me ngulm) të na thonë se nga vijnë, kush i ka shkruar; duam që autori të japë llogari për unitetin e tekstit të cilit i vemë emrin e tij, i kërkojmë të nxjerrë në pah, ose së paku ta sjellë para vetes, kuptimin e fshehtë që e përshkon; i kërkojmë t'i shkoqise tekstet përmes jetës së tij personale dhe përvojave të jetuara, përmes historisë reale ku i pa të zinin fill. Autori është ai që i jep gjuhës shqetësuese të fikcionit, njësitë e veta, nyjet e koherencës, futjen e saj te realja.

E di mirë që do të më thonë: "Po ju po flisni këtu për autorin fill siç e ka risajuar kritika pas vdekjes së tij, kur nuk mbetet veçse një masë e koklavitur zhgarravitjesh të

## MICHEL FOUCAULT

pakuptueshme; atëherë duhet të vendosim pak rregull në gjithë këtë; të përfytyrojmë një projekt, një koherencë, një tematikë që ia kërkojmë ndërgjegjes ose jetës së një autor, në fakt disi fiktiv ndoshta. Por kjo nuk e ndryshon faktin se ky autor real ka jetuar vërtetë, ky njeri që futet befas mes fjalëve të përdorura, duke sjellë ndër to gjenialitetin ose trazirën e vet."

Do të qe absurde padyshim të mohohej ekzistanca e individit shkrues dhe shpikës. Por mendoj se – së paku që prej një epoke – individi që vihet të shkruajë një tekst në horizontin e të cilit vjen rrötull një veprë e mundshme, rimerr për llogari të vet funksionin e autorit: atë çka ai shkruan dhe nuk shkruan, çka vizon, qoftë edhe si kopje të përkohshme, si skicë të veprës, dhe ato çka le të qarkullojnë si fjalë të përditshme, e gjithë kjo lojë diferencajështë e paracaktuar nga funksioni autor, ashtu siç i vjen nga époka e tij, ose ashtu siç e ndryshon ai vetë. Mbasai ai mund ta trondisë jo pak imazhin tradicional që kemi për autorin; por, në gjithçka që do të mundte te thoshte, në atë çka thotë çdo ditë, çdo çast, ai prapë do ta ravijëzojë profilin ende fërgëllues të veprës së vet nisur nga një pozicionim i ri i autorit.

Komenti e kufizonte rastësinë e ligjërimit përmes lojës së një *identiteti* që do të kishte trajtën e *përsëritjes* dhe të së *njëjtës*. Parimi i autorit e kufizon këtë rastësi përmes lojës së një *identiteti* që ka trajtën e *individualitetit* dhe të *unit*.

Do të duhej të shquanim gjithashtu, jo tek ato që i quajmë shkenca, por te "disiplinat", një parim tjetër kufizimi. Parim gjithashtu relativ dhe i lëvizshëm, parim që lejon të ndërtohet, por sipas një loje tepër të kufizuar.

Organizimi i disiplinave i kundërvihet njëkohësisht si parimit të komentit ashtu edhe atij të autorit. I kundërvihet atij të autorit përderisa një disiplinë përcaktohet nga një fushë objektesh, një tërësi metodash, një korpus parashtimesh të

## PUSHTETI DHE DIJA

konsideruara si të vërteta, një lojë rregullash dhe përcaktimesh, teknikash dhe mjetesh; e gjitha kjo përbën një lloj sistemi anonim në dispozicion të atij që dëshiron ose mundet ta përdorë, pa qenë e nevojshme që kuptimi ose vlefshmëria e tij të jenë të lidhura me atë që rastësish e shpiku. Por parimi i disiplinës i kundërvihet edhe atij të komentit: në një disiplinë, ndryshe nga komenti, ajo që supozohet në fillim nuk është një kuptim që duhet rizbuluar, as një identitet që duhet përsëritur, por ajo çka duhet për ndërtimin e pohimeve të reja. Për të ekzistuar një disiplinë, duhet pra të ekzistojë mundësia për të formular, dhe për të formular gjithmonë, parashtrime të reja.

Por ka edhe më; dhe padyshim që ka edhe më për të patur më pak: një disiplinë, nuk është shuma e gjithë çka mund të thuhet si e vërtetë në lidhje me diçka; nuk është as tërësia e gjithë çka mund të pranohet në emër të një parimi koherence ose sistematiciteti në lidhje me një të dhënë të njëjtë. Mjekësia nuk përbëhet nga shuma e asaj që mund të thuhet si e vërtetë mbi sëmundjen; botanika nuk mund të përcaktohet si shuma e gjithë të vërtetave në lidhje me bimët. Dhe për këtë ka dy arsy: si fillim botanika ose mjekësia, ashtu si çdo disiplinë tjetër, përbëhen nga gabime dhe nga të vërteta, gabime që nuk janë mbetje apo trupa të huaj, por që kanë funksione pozitive, efikasitet historik, rol shpesh të pëndashëm prej rolit të të vërtetave. Veç kësaj, që një parashtrim t'i përkasë botanikës ose patologjisë, duhet të plotësojë disa kushte, në një kuptim më të ngushtë e më kompleks se e vërteta e thjeshtë dhe e pastër: gjithsesi, të tjera kushte. Ai duhet t'i drejtohet një plani të përcaktuár objektesh: për shembull, nisur nga fundi i shekullit XVII, që një parashtrim të qe "botanik" i duhej të trajtonte strukturën e dukshme të bimës, sistemin e ngashmërive të afërtë e të largëta ose mekanikën e lëngjeve të saj (dhe nuk mund të mbante më, siç ndodhë ende gjatë shekullit

XVI, vlerat e tyre simbolike, ose têrësinë e virtyteve apo cilësive që i njiheshin në Lashtësi). Por, pa i përkitur një discipline, një parashtimi i duhet të përdorë instrumente konceptuale ose teknike të një tipi të mirëpërcaktuar; nisur nga shekulli XIX, një parashtim nuk qe më mjekësor, binte "jashtë mjekësisë" dhe merrte vlerat e një fantazie individuale ose përfytyre kolektive nëse ai shtinte në punë nocione njëheri metaforike, cilësore dhe lëndësore (si ato të bllokimit, mahisjes së lëngjeve ose thatimit të mishrave); përkundrazi, ajo mund, ajo duhej t'u drejtohej disa nocioneve po aq metaforike, por të ngritura mbi një model tjeter, funksional e fiziologjik (ishte irritimi, inflamacioni ose shprishja e indeve). Ka edhe më: që t'i përkasë një discipline, një parashtim duhet të përfshihet në një lloj horizonti teorik: për këtë mjafton të sjellim ndër mend se kërkimi i gjuhës primitive, temë e pranuar gjerësisht gjatë shekullit XVIII, mjaftonte gjatë gjysmës së dytë të shekullit XIX për të flakur çfarëdolloj ligjërimi, jo në gabim, por në një kimerë dhe ëndërritje, në një mostruozitet linguistik të pastër.

Në brendësi të limiteve të saj, çdo disiplinë ka parashtime të vërteta e të rreme; por ajo shtyn tej caqeve të veta një teratologji<sup>2</sup> të tërë të dijes. Përjashtësia e një shkencë është më pak ose më shumë e populuar se ç'kujtojmë: është sigurisht përvoya imediate, temat imaginare që japid e marrin papushim besime pa kujtesë; por ndoshta gabimi nuk ekziston në kuptimin e ngushtë të fjalës, sepse gabimi nuk mund të shfaqet e të vendoset si i tillë veçse nga brenda një praktike të përcaktuar; përkundrazi, vërtiten gjithëfarësoj përbindëshash trajta e të cilëve ndryshon bashkë me historinë e dijes. Me një fjalë, një parashtimi i duhet të plotësojë kërkesa të ndërliqshme dhe të

<sup>2</sup> Teratologji, studim biologjik dhe mjekësor i anomalive dhe ceneve të përbindshme të qeniet e gjalia. (shën. përkth.)

## PUSHTETI DHE DIJA

rënda që t'i përkasë tërësisë së një discipline; para se të mund të cilësohet si i vërtetë ose i rremë, atij, ashtu siç do të thoshte dhe Z. Canguilhem, i duhet “të jetë brenda fushës së vërtetësisë”.

Është pyetur shpesh se si botanistët ose biologët e shekullit XIX nuk arritën ta kuptonin se ajo që thoshte Mendeli ishte e vërtetë. Puna është se Mendeli zbatonte metoda, fliste për objekte dhe vendosej në një horizont teorik që ishin krejt të huaj për biologjinë e epokës së vet. Pa dyshim, para tij Naudini kishte parashtruar tezën se tiparet e trashëgueshme ishin të fshehta; gjithsesi, sado i ri dhe i huaj pati qenë ky parim, ai arrinte të ishte pjesë – së paku si enigmë – e ligjërimit biologjik. Ndërsa Mendeli, e solli tiparin e trashëgueshëm si objekt biologjik absolutisht të ri, dhe këtë e arriti falë një filtrimi që nuk qe përdorur kurrë më parë: ai e shkëputi nga lloji, nga seksi që e përçon; dhe fusha ku e vëzhgon është seria pafundësish e hapur e brezave ku duket dhe zhdukjet sipas rregullsish statistike. Ishte një objekt i ri që kërkonte instrumente të reja konceptuale dhe baza të reja teorike. Mendeli thoshte diçka të vërtetë, por nuk ishte “brenda fushës së vërtetësisë” së ligjërimit biologjik të epokës së vet: objektet dhe konceptet e biologjisë nuk formoheshin aspak sipas të tillë rregullave; u desh një ndryshim i madh, dalja e një plani të ri objektesh në biologji, që Mendeli të hynte në vërtetësi dhe parashtrimet e tij të dukeshin atëherë (në një pjesë të madhe) të sakta. Mendeli qe një përbindësh i vërtetë, gjë që ndikonte që shkenca të mos fliste dot për të, ndërkohë që Schleiden-i, për shembull, rrëth tridhjetë vjet para tij, tekxa e mohonte në mes të shekullit XIX seksualitetin bimor, por sipas rregullave të ligjërimit biologjik, s'bëntë gjë tjetër veçse formulonte një gabim të disiplinuar.

Është gjithnjë e mundshme që e vërteta të thuhet në

## MICHEL FOUCAULT

hapësirën e një përjashtësie të egër: por jemi brenda vërtetësisë vetëm duke iu bindur rregullave të një "policie" ligjërimore që na duhet ta riaktivizojmë në secilin prej ligjërimeve tona.

Disiplina është një parim kontrolli i prodhimit të ligjërimit. Ajo ia fikson caqet përmes një identiteti që ka trajtën e riaktualizimit të përhershëm të rregullave.

E kemi zakon të shohim te prodhimtaria e një autori, te shumësia e komenteve, te zhvillimi i një disipline, ekzistencën e kaq shumë burimeve të pafundme pér krijimin e ligjërimeve të reja. Ndoshta po, por edhe këto nuk janë më pak parime detyruese; ka mundësi që nuk e rrökim dot mirë rolin e tyre pozitiv e shumëfishues, nëse nuk marrin parasysh funksionin e tyre kufizues dhe detyrues.

\* \* \*

Besoj se ekziston një grup i tretë procedurash që lejojnë kontrollin e ligjërimeve. Kësaj here nuk është aspak fjala pér të zotëruar pushtetet që ato bartin në vvetete, as pér të shmangur rastësitë e shfaqjes së tyre; bëhet fjalë pér të përcaktuar kushtet e shtënies së tyre në lojë, të imponimit të një sërë rregullash ndaj atyre individëve që i kanë ato dhe të mos i lejojnë kështu kujtdo të ketë akses ndër to. Kësaj radhe kemi rrallim të subjekteve folëse; askush nuk do të futet në rendin e ligjërimit nëse nuk plotëson disa kërkesa ose nuk është, apo futet në lojë, i kualifikuar pér këtë gjë. Më saktë: jo të gjitha zonat e ligjërimit janë të hapura e të depërtueshme në mënyrë të barabartë; disa prej tyre janë tepër të mbrojtura (të diferencuara dhe diferençuese) ndërkohë që disa të tjera duken thuajse të hapura ndaj të gjitha erërave dhe të vëna në dispozicion të çdo subjekti folës pa kufizime paraprake.

Kreth kësaj teme do të doja të përmendja një anekdotë që është kaq e bukur sa drithërohem që të jetë e vërtetë. Ajo

## PUSHTETI DHE DIJA

përbledh në një figurë të gjitha defyrimet e ligjërimit; ato që kufizojnë pushtetet, ato që zoterojnë shfaqjet rastësore, ato që shpien në përzgjedhje mes subjekteve folës. Në fillim të shekullit XVII, një shogun kish dëgjuar të thuhet se epërsia e europianeve – në çështje lundrimi, tregtie, politike e arti ushtarak – vinte për shkak të njofurive të tyre matematikore. Deshi ta shtinte në dorë një dije kaq të çmueshme. Meqenëse i kishin folur për një detar anglez që zotëronte sekretin e këtyre ligjërimeve të mrekullueshme, e mori në pallatin e vet dhe e mbajti aty, ku dhe mori leksione vetëm për vetëm me të. Kështu mësoi krejt matematikën. Qëndroi gjatë në pushtet dhe jetoi shumë. Matematikanë japonezë pati me të vërtetë vetëm në shekullin XIX. Por anekdota nuk merr fund këtu: ajo ka anën e saj europiane. Historia e desh në fakt që ky detar anglez, i quajtur Will Adams, të qe një autodidakt: një marangoz që, duke qenë se kishte punuar në një kantier detar anglez, kishte mësuar gjeometrinë. A mos duhet parë në këtë tregim shprehja e një prej miteve të mëdha të kulturës europiane? Dipes së monopolizuar dhe sekrete të tiranisë lindore, Europa i kundërvinte komunikimin universal të njoftes, shkëmbimin e pacak e të lirë të ligjërimeve.

Por kjo temë, sigurisht që nuk i qëndron provës. Shkëmbimi dhe komunikimi janë figura pozitive që veprojnë në brendësi sistemesh komplekse kufizimi; dhe që padyshim nuk do të mundnin të funksiononin në mënyrë të pavarur prej tyre. Trajta më sipërfaqësore dhe më e dukshme e këtyre sistemeve kufizimi përbëhet nga çka mund ta grupojmë nën emrin e ritualit; rituali përcakton kualifikimin që duhet të kenë individ që flasin (dhe që, në lojën e dialogut, të ngritjes së pikëpyetjeve, të recitimit, duhet të zenë pozicione të caktuara dhe të formulojnë pohime të caktuara); rituali përcakton gjestet, sjelljet, irrethanat, dhe tërësinë e shenjave që duhet të shoqë-

rojnë ligjërimin; përcakton së fundi efikasitetin e pandehur apo të detyruar të fjalëve, efektin që kanë ato ndaj atyre që u drejtohen, caqet e vlerës së tyre detyruese. Ligjërimet religjoze, juridike, terapeutike, dhe pjesërisht edhe politike nuk mund të veçohen aspak nga realizimi i një rituali që u përcakton njëko

hësisht subjekteve folës cilësitetë e veçanta dhe rolet e duhura.

Një funksionim pjesërisht të ndryshëm kanë "shoqëritë e ligjërimeve", që kanë përfunksion të ruajnë ose të prodhojnë ligjërim, por për t'i qarkulluar në një hapësirë të mbyllur, duke i shpërndarë vetëm sipas rregullash të ngurta dhe duke mos lejuar që mbartësit e tyre t'i humbasin ato gjatë kësaj shpërndarjeje. Një nga modelet arkaike na vjen prej atij grupi rapsodësh që zotëronin njohurinë për të recituar poema, ose me gjasë për t'i bërë të larmishme apo shndërruar; por kjo njohuri, sado që kishte për qëllim një recitim tek e fundit ritual, mbrohej, mbahej e paprekshme dhe ruhej brenda një grupi të përcaktuar, përmes ushtrimesh kujtese të domosdoshme për të, shpesh tepër të ndërlikuara; mësimi i tyre bënte që të përfshihesh njëheri në një grup dhe në një sekret të cilin recitimi e shfaqte por nuk e përhapte; mes fjalës dhe dëgjimit rolet nuk ndërkëmbëshin.

Sigurisht që nuk kanë mbetur më të tilla «shoqëri ligjërimi», me këtë lojë ambige të sekretit dhe të divulgimit. Por nuk duhet të génjehemi: edhe brenda vetë rendit të ligjërimit të vërtetë, edhe brenda rendit të ligjërimit të botuar e të lirë prej të gjithë ritualeve, ushtrohen ende trajta përvetësimi sekreti dhe pandërkëmbëshëmërie. Ka shumë gjasa që akti i shkrimit ashtu siç është i institucionalizuar sot nëpër libra, në sistemin e botimit dhe të personazhit të shkrimitarit, kryhet në një "shoqëri ligjërimi" ndoshta të shpërndarë por pa kurrrëfarë

## PUSHTETI DHE DIJA

dyshimi detyruese. Dallimi i shkrimtarit, që ai ia kundërve përrështur aktivitetit të çfarëdolloj subjekti tjetër folës ose shkrues, karakteri jokalimtar që i jep ligjërimit të vet, veçantësi themelore që ai i mvesh prej shumë e shumë kohësh tashmë "shkrimit" (*écriture*), mungesa mëse e dukshme e simetrisë mes "krijimit" dhe çfarëdolloj shtënie tjetër në lojë të sistemit gjuhësor, e gjitha kjo shfaq në formulim (dhe synon madje të shpjerë në lojën e praktikave) ekzistencën e një farë "shoqërie ligjërimi". Por ka edhe mjast të tjerë që funksionojnë në një mënyre krejt të ndryshme sipas një regjimi tjetër përjashtimesh dhe divulgimi: le të sjellim ndër mend sekretet teknike ose shkencore, trajtat e shpërndarjes dhe të qarkullimit të ligjërimit mjekësor, e le të mendojmë gjithashtu për ata që kanë përvetësuar ligjërimin ekonomik ose politik.

Në pamje të parë, duket sikur "doktrinat" (religioze, politike, filozofike) themelojnë pikërisht të kundërtën e një "shoqëri ligjërimi": te këto të fundit, numri i individëve folës, ndonëse nuk është i ngulitur, synon të jetë i kufizuar; dhe ligjërimi mund të qarkullojë e të përcillet vetëm brenda tyre. Përkundrazi, doktrina synon të shpërndahet; dhe individë në një numër të pakufizuar, pikërisht përmes shndërrimit në diçka të përbashkët të një tërësie të vetme ligjërimi, përcaktojnë përkatësinë e tyre reciproke. Në dukje, i vetmi kusht që kërkohet të përmbushet është njohja e të vërtetave të njëjtë dhe pranimi i ndonjë rregulle – pak a shumë të butë – në pajtim me ligjërimet e vlefshme. Po të ishin vetëm kaq, doktrinat nuk do të ishin aspak kaq të ndryshme nga disiplinat shkencore, dhe kontrolli ligjërimor do të ushtrohej vetëm mbi formën ose përbajtjen e pohimit, dhe jo mbi subjektin folës. Por, përkatësia doktrinale ve në diskutim njëheri pohimin dhe subjektin folës, dhe njërin nëpërmjet tjetrit. Ajo ve në diskutim subjektin folës përmes pohimit dhe nisur prej tij, siç na e.

provojnë procedurat e përjashtimit dhe mekanizmat e flakjes tjtje që hyjnë në lojë kur një subjekt folës ka formuluar një ose disa pohime të papranueshme; herezia dhe ortodoksia nuk nxjerrin aspak në dukje ndonjë teprim fanatic të mekanizmave doktrinalë: ato u përkasin në thelb. Por anasjelltas, doktrina ve në diskutim pohimet duke u nisur nga subjektet folës, nisur nga fakti se doktrina vlen gjithnjë si shenja, shfaqja dhe mjeti i një përkatësie paraprake – përkatësi klase, statusi social ose râce, kombësic ose interesit, lufte, kryengritjeje, qëndrese, ose pranimi. Doktrina i lidh individët me disa tipa aktesh thënëse dhe u ndalon si rrjedhojë gjithë të tjerat; por, nga ana e saj, ajo përdor disa tipa aktesh thënëse për t'i lidhur individët mes tyre, dhe për t'i shquar përmes kësaj prej gjithë të tjerëve. Doktrina zbaton një nënvartësim të dyfishtë: nënvartësim të subjekteve folëse nga ligjërimi, dhe nënvartësim të ligjërimeve nga grupi, së paku virtual, i individëve folës.

Së fundi, në një shkallë shumë më të gjerë, duhet të shquajmë ndarje të mëdha në atë që do të mund ta quanim përvetësim shoqëror të ligjërimeve. Në një shoqëri si e jona, edhe pse arsimimi mund të jetë mjeti falë të cilit çdo individ mund ta ketë rrugën të hapur për çfarëdolloj tipi ligjërimi, e dimë mirë se gjatë përhapjes së tij, në ato çka lejon e ndalon, ai ndjek linja të shenjuara nga ndryshimet, kundërvëni dhe luftrat shoqërore. Çdo sistem edukimi është një mënyrë politike për të mbajtur ose ndryshuar përvetësimin e ligjërimeve, me dijet dhe pushtetet që bartin me vete.

E kam mëse të qartë se ndarja që bëra në rituale të fjalës, shoqëri ligjërimi, grupe doktrinale dhe përvetësime shoqërore, tingëllon mjaft abstrakte. Pjesën më të madhe të kohës ato lidhen njëri me tjetrin dhe përbëjnë disa lloj ngrehinash të mëdha që sigurojnë shpërndarjen e subjekteve folës në tipat e ndryshëm të ligjërimit dhe përvetësimin e ligjërimeve në disa

## PUSHTETI DHE DIJA

kategorji subjektesh. Le të themi se ato që paraqita janë modelet e procedurave kryesore të nënshtimit të ligjërimeve. Tek e fundit, ç'mund të jetë tjetër një sistem arsimimi në mos një ritualizim i fjalës, një cilësim dhe ngulitje e roleve për subjektet folëse, themelim i një grapi doktrinal së paku i përhapur, shpërndarje dhe përvetësim i ligjërimit së bashku me pushtetet dhe dijet e tij? Ç'mund të jetë "shkrimi" (ky i «shkrimtarëve») në mos po një sistem i ngjashëm nënshtimi, që merr ndoshta trajta disi të ndryshme, por shkandimet e të cilit janë analoge? A mos vallë gjithashtu sistemi juridik, sistemi institucional i mjekësisë, nuk përbënë, në disa prej aspekteve të tyre së paku sisteme të tillë nënshtimi të ligjërimit?

\* \* \*

Pyes veten mos vallë një numër temash të filozofisë u janë përgjigjur tashmë kësi lojrash kufizimesh e përjashtimesh, dhe, mos ndoshta, edhe i kanë përforcuar.

Përgjigjur, si fillim, duke propozuar një të vërtetë ideale si ligj të ligjërimit dhe një racionalitet imanent si parim të ecurisë së tyre, duke përcjellë gjithashtu një etikë të njoftes që ia prenton të vërtetën veçse dëshirës për të vërtetën dhe vetëm fuqisë për ta mënduar.

Duke i përforcuar, më pas, përmes një përmohimi që synon kësaj here realitetin specifik të ligjërimit në përgjithësi.

Që kur se u përjashtuan lojrat dhe veprimitaria e sofistëve, që kur ua lidhëm gojën paradoxave të tyre, ngjan se mendimi perëndimor është kujdesur që ligjërimi të ketë mundësish sa më pak vend mes mendimit dhe fjalës; ngjan se është kujdesur që të ligjëruarit të duket vetëm si një lloj ndihmësi mes të menduarit dhe të folurit. Do të ishte një mendim i veshur më shenjat e veta dhe i bërë i dukshëm përmes fjalëve, ose

## MICHEL FOUCAULT

anasjelltas, do të ishin vetë strukturat e gjuhës që do të futeshin në lojë, e duke prodhuar një efekt kuptimi.

Kjo zhbërje e realitetit të ligjërimit në mendimin filozofik ka marrë trajta të shumta përgjatë historisë. E kemi ndeshur tash së fundi nën aspektin e shumë temave që i njohim mirë.

Ka mundësi që tema e subjektit kuptimdhënës (themeltar) lejon të zhbëhet realiteti i ligjërimit. Në fakt, subjekti themeltar ka për detyrë të gjallërojë drejtpërsëdrejti përmes synimësive të tij format boshe të gjuhës; është pikërisht ai që, duke përshkuar dendësinë ose inercinë e gjérave boshe, rikap në intuitë kuptimin që gjendet i shtresuar aty; është po ai që, përtej kohës, krijon horizonte kuptimësimi që më pas historisë do t'i duhet veç t'i formulojë më qartë, dhe ku parashtrimet, shkencat, tërësitë deduktive do të gjejnë tek e fuqit themelet e tyre. Në raportin e tij me kuptimin, subjekti themeltar ka në përdorim shenja, gjurmë, shkronja. Por për t'i shfaqur nuk ka nevojë të kalojë nga instanca e veçantë e ligjërimit.

Tema përplotësuese e kësaj të parës, ajo e përvojës zanafillore, luan një rol analog, duke supozuar se mu rrafsh me përvojën, bile edhe para se kjo e fundit të vetëdijësohet në trajtën e një *cogito*-je, kuptime paraprake, në një farë mënyrë të thëna tashmë, përshkojnë botën, e rendisin atë rrötull nesh dhe e ofrojnë sakaq atë ndaj një farë njohjeje fillestare. Kështu, një bashkpërkatësi fillestare me botën do të krijonte për ne mundësinë për të folur për të, brenda saj, ta përvijonim e ta emërtionim, ta gjykonim e së fundi ta njihnim në trajtën e së vërtetës. Pra, në këto kushte, nëse ka ligjërim, ç'mund të jetë ai atëherë në legjitimitetin e vet në mos po një lexim i matur ? Gjërat pëshpërisin tashmë një kuptim që gjuhës sonë nuk i duhet veçse ta shfaqë; dhe, qysh në projektin e saj më fillestar, kjo gjuhë ishte ndërkaq për ne sa shprehje e qenies aq dhe tërësi intime e damarëve të saj.

## PUSHTETI DHE DIJA

Mendoj po ashtu se tema e ndërmjetësimit universal është ende një mënyrë për të zhbërë realitetin e ligjërimit. Dhe kjo pavarësisht dukjes. Në fakt, në pamje të parë ngjan sikur duke rigjetur kudo lëvizjen e një logosi që i ngrë veçantitë deri në koncept dhe që i lejon ndërgjegjes së atypëratyshme (vetvetishme) të shpalosë së fundmi krejt racionalitetin e botës, ne vendosim vetë ligjërimin në qendër të spekulimit. Por më thënë të vërtetën, ky logos, është në fakt një ligjërim tashmë i ligjëruar, ose më saktë janë vetë gjërat dhe ngjarjet që bëhen në mënyrë të pandjeshme ligjërim duke shpalosur sekretin e thelbit të tyre. Ligjërimi nuk është gjë tjetër veçse pasqyrimi i një të vërtete që po lind para syve të vet, dhe tekxa gjithçka mund të marrë më së fundi trajtën e ligjërimit, tekxa gjithçka mund të thuhet dhe se ligjërimi mund të thuhet në lidhje me gjithçka, kjo ndodh sepse të gjitha gjërat që kanë shfaqur dhe shkëmbyer kuptimin e tyre mund të hyjnë në brendësinë e heshtur të vet-ndërgjegjes.

Qoftë pra në një filozofi të subjektit themeltar, në një filozofi të përvojës zanafillore ose në një filozofi të ndërmjetësimit universal, ligjërimi nuk është asgjë më tepër se një lojë, shkrimi në rastin e parë, leximi në të dytin shkëmbimi në të tretin, dhe ky shkëmbim, ky lexim, ky shkrim nuk shtien kurrë gjë tjetër në lojë veç shenjave. Ligjërimi asgjesohet kështu në realitetin e tij, duke u përfshirë në rendin e shenjuesit.

Në pamje të parë, cili qytetërim e ka respektuar ligjërimin më shumë se ky i yni? Ku e kanë nderuar më shumë e më mirë? Ku e kanë universalizuar e me gjasë çliruar radikalisht nga çdo shtrëngesë? Por, më ngjan se nën këtë venerim të sipërfaqshëm të ligjërimit, nën këtë logofili, fshihet një farë droje. Gjithçka ndodh sikur të ishin vendosur ndalime, pengesa, pragje dhe caqe në mënyrë që, së paku pjesërisht, të

## MICHEL FOUCAULT

mibahet nën kontroll lulëzimi i madh i ligjërimit, në mënyrë që pasuria e tij të lehtësohet nga pjesa e vet më e rrezikshme dhe që çrregulli i tij të organizohet sipas figurash që mënjanojnë më të pakontrollueshmen; gjithçka ndodh sikur kanë dashur të fshijnë deri edhe gjurmët e futjes së tij të beftë në lojërat e mendimit e të gjuhës. Në shoqërinë tonë, dhe e mart me mend se edhe në të tjerat, por sipas një profili dhe skandimesh ndryshe, ekziston një lloj logofobie e thellë, një lloj frike e shurdhët kundër kësi ngjarjesh, kundër kësaj mase gjërash të thëna, kundër behjes së gjithë këtyre thënieve, kundër gjithçkaje që mund të jetë në to e dhunshme, e ndërprerë, luftarake, e çrregullt dhe e rrezikshme, kundër kësaj zukame të pandërprerë e të çrregullt të ligjërimit.

Dhe nëse duam – nuk them ta zhdukim krejt këtë frikë – por ta analizojmë në kushtet, lojën dhe efektet e saj, besoj se duhet të marrim tri vendime ndaj të cilave mendimi ynë, sot, stepet disi dhe që përkon me tri grupet e funksionit që përmenda më lart: të rivëmë në pikëpyetje vullnetin tonë për vërtetësi; t'i rikthejmë karakterin ngjarës ligjërimit; të pezullojmë, së fundmi, sovranitetin e shenjuesit.

\* \* \*

Të tilla janë detyrat ose, më saktë, disa nga temat që përcaktojnë punën që do të doja të bëja këtu në vitet që vijojnë. Mund të nxjerrim në pali pa humbur kohë disa nga kërkesat metodike që këto tema i bartin me vete.

Së pari parimi i përbysjes: aty ku sipas traditës besojmë se kemi burimin e ligjërimeve, parimin e gëlimit dhe të vijueshmërisë së tyre, te ato figura që duket së luajnë një rol pozitiv, si ajo e autorit, e disiplinës, e vullnetit për vërtetësi, duhet të shquajmë përkundrazi lojën negative të një copëtimi dhe rrallimi të ligjërimit.

## PUSHTETI DHE DIJA

Por vallë, mbasi t'i kemi dalluar këto parime rrallimi, mbasi të kemi hequr dorë së konsideruari si instanca themelore e krijuese, ç'zbulojmë atëherë nën to ? A mos duhet ta pranojmë plotërinë virtuale të një bote ligjërimi të pandërprerë ? Pikërisht këtu duhet të fusim në lojë parime të tjera metodike.

Parimi i *ndërprerjes*: ekzistenca e sistemeve rralluese nuk do të thotë se nën to, ose përtëj tyre, mbretëroka një ligjërim i gjerë e i pacak, vijues e i heshtur që do të gjendej, për shkak të tyre, i shtypur e i ndrydhur, dhe që ne do të kishim për detyrë ta çlironim duke i kthyer së fundmi fjalën. Nuk duhet të përfytyrojmë një të mos-thënë ose të pamenduar, që tekxa përshkoka botën e gërshtohet me të tëra format e ndodhite e saj, do të na duhej, më në fund, ta artikulonim apo ta mendonim. Ligjërimet duhet të merren si praktika të ndërprera që kryqëzohen a kundërvihen ndonjëherë mes tyre, por që edhe përjashtohen ose nuk e njohin njëra-tjetrën.

Parimi i *specificitetit*: ligjërimi nuk duhet tretur në lojën e ndonjë domethënieje të pandehur paraprake; nuk duhet të mendojmë se bota na shfaqet me një fytyrë të lexueshme të cilën nuk na mbetet veçsë ta deshifrojmë; bota nuk është në shërbim të njohjes sonë; nuk ka ndonjë providencë paraligjërimore që ta rendisë botën në dobinë tonë. Ligjërimin duhet ta konceptojmë si një dhunë që ushtrojmë ndaj gjérave, në çdo rast si një praktikë që ne ua imponojmë; dhe pikërisht në këtë praktikë ngjarjet e ligjërimit gjejnë parimin e rregullsisë së tyre.

Rregulla e katërt është ajo e *përjashtësisë*; nuk duhet vajtura nga ligjërimi drejt thelbit të tij të brendshëm e të fshehur, drejt zemrës së një mendimi ose shenjimi që do të shfaqej brenda tij; por, duke u nisur nga vetë ligjërimi, nga dalja e tij në pah dhe tregullsia e vet, duhet shkuar drejt kushteve të jashtme që mundësojnë, drejt asaj që kushtëzon serinë rastësore të këtyre ngjarjeve dhe u ngulit caqet.

## MICHEL FOUCAULT

Si parime irregulluese për analizën duhet të na shërbejnë katër nocione: nacioni i ngjarjes, i serisë, i irregullsisë, i kushteve të mundësisë. Siç e shohim, këto kundërvihen term me term: ngjarja me krijimin, seria me njësinë, irregullsia me origjinalitetin, dhe kushtet e mundësisë me domethënien. Në një mënyrë të përgjithshme, këto katër nacionet e fundit (domethënie, origjinalitet, njësi, krim) kanë mbizotëruar historinë tradicionale të ideve, ku, të gjithë në një mendje, kërkonin pikën e krijimit, njësinë e një vepre, të një epoke ose të një teme, gjurmën e origjinalitetit individual, dhe thesarin e pacak të domethënieve të fshehura.

Do të tertiqja vëmendjen vetëm për dy çështje. Njëra ka të bëjë me historinë. Shpesh i mveshim historisë bashkëkohore heqjen e privilegjeve që dikur iu njiheshin ngjarjeve të veçanta dhe nxjerrjen në dritë të strukturave të qëndrueshme në kohë. Sigurisht. Por ama nuk jam i sigurt se historianët kanë punuar konkretisht tamam në këtë drejtim. Apo më saktë, nuk mendoj se ka ndonjë kundërvënie mes përkapjes së ngjarjeve dhe analizës së qëndrueshmërisë në kohë. Përkundrazi, ngjan se pikërisht duke e shtrydhur fort thelbin e ngjarjes, duke e shpënë fuqinë e analizës historike deri te listat e çmimeve të tregut, aktet notoriale, regjistrat e famullive, arkivat e porteve vit pas viti, javë pas jave, u vu re se si, përtetj betejave, dekreteve, dinastive, ose asambleve, u përvijuq dukuri masive shekullore ose shumëshekullore. Historia, ashtu siç praktikohet sot, nuk u shmaget ngjarjeve; përkundrazi u zgjeron fushën papushim; zbulon shtresime të reja, më sipërfaqësore apo më të thella; veçon papushim tërësi të reja ku ngjarjet gjenden shpesh të shumta në numër, herë të dendura e të ndërkëmbyeshme, herë të rralla e vendimtare: nga luhatjet thuajse të përditshme të çmimeve shkohet te inflacionet shekullore. Por e rëndësishme është që historia nuk e merr në

## PUSHTETI DHE DIJA

konsideratë një ngjarje pa përcaktuar më parë serinë ku bën pjesë, pa specifikuar mënyrën e duhur të analizës, pa kërkuar të njohë rregullsinë e dukurive dhe caqet e mundësive të shfaqjes së tyre, pa hulumtuar mbi variacionet, përkuljet dhe ecurinë e kurbës, pa përcaktuar rrethanat prej të cilave varen. Sigurisht, prej shumë kohësh historia nuk kërkon më t'i kuptojë ngjarjet përmes lojës së shkak-pasojave në njësinë e patrajtë të një procesi të madh mbërjeje (*devenir*); disi homogjen ose ngurtësisht i hierarkizuar. Kjo gjë nuk bëhet për të rigjetur struktura të mëparshme, të huaja, armiqësore ndaj ngjarjes, por për të përcaktuar seritë e ndryshme, të kryqëzuara mës tyre, shpesh të papajtueshme por jo autonome, që lejojnë të rrëthpërshkruhet “vendi” i ngjarjes, kufijtë e paparashikueshmërisë së saj, kushtet e shfaqjes së saj.

Npcionet themelore që imponohen këtu nuk janë më ato të ndërgjegjes e të vijimsisë (me problemet e tyre që i kanë korrelative të lirisë dhe të shkakësisë), e nuk janë më as ato të shenjës e të strukturës. Janë nocionet e ngjarjes dhe të seriës, me lojën e nocioneve që lidhen me to; rregullsi, paparashikueshmëri, ndërprerje, varësi, shndërrim. Analiza e ligjërimeve rrëth së cilës mendoj artikulohet përmes kësaj tërësie, sigurisht jo mbi tematikën tradicionale që filozofët e djeshëm e kujtonin ende për histori “të gjallë”, por mbi punën efektive të historianëve.

Por po prej kësaj tërësie analiza nxjerr gjithashtu disa probleme filozofike ose teorike, me gjasë të frikshme. Nëse ligjërimet duhen trajtuar në fillim si tërësi ngjarjesh ligjërimore, atëherë ç'status duhet t'i jepet këtij nocioni të ngjarjes, noción i marrë kaq rrallë në konsideratë prej filozofëve? Sigurisht ngjarja nuk është as thelb as aksident, as cilësi as proces; ngjarja nuk i përket rendit trupor. E megjithatë, nuk është aspak jomateriale; materialiteti është gjithnjë niveli i vetëm i

konkretizimit të pasojave të saj, niveli ku ajo vetë është pasojë; ngjarja ka vendin e saj dhe përbëhet nga marrëdhënia, bashkekzistenca, shpërndarja, pikëtakimet, grumbullimi, përzgjedhja e elementeve materiale; nuk është aspak as akti as vetia e një trupi; prodhohet si pasojë e një shpërndarjeje materiale dhe brenda saj. Le të themi se filozofia e ngjarjes do të duhej të ecet në drejtim të një materializmi të jotropores<sup>3</sup>, drejtim në pamje të parë paradoksal.

Dhe nga ana tjetër, nëse ngjarjet ligjërimore duhen trajtuar sipas serish homogjene, por të ndërprera në raport me njëratjetërën, atëherë ç'status duhet t'i japim kësaj ndërprerje? Kuptohet se këtu nuk është fjala as përvijimin e njëpasnjëshëm të çasteve të kohës, as për shumësinë e subjekteve mendues të ndryshëm; këtu e kemi fjalën për cezurat që thyejnë çastin dhe e shpërhapin subjektin në një shumësi pozicionesh e funksionesh të mundshme. Një ndërprerje e tillë godet dhe bën të pavlefshme njësitë më të vogla që njihen tradicionalisht ose ato që vihen në diskutim me më pak lehtësi: çasti dhe subjekti. Dhe, nën ta, pavarësisht prej tyre, mes këtyre serive të ndërprera duhen konceptuar marrëdhënie që nuk janë të rendit të vijimësise (ose të njëkohshmërisë) në një (ose shumë) ndërgjegje; jashtë filozofive të subjektit e të kohës duhet përpunuar një teori e sistematiciteteve të ndërprera. Tek e fundit, nëse është e vërtetë se këto seri ligjërimore e të ndërprera kanë secila, brenda disa limitesh, rregullsitë e tyre, atëherë padyshim që nuk është më e mundur të vendosim mes elementeve që i përbëjnë lidhje shkakësie mekanike ose domosdoshmërie ideale. Duhet të pranojmë të fusim papara-

<sup>3</sup> "Materializmi i jotroporeve" ishte i rëndësishëm për Foucault, Deleuze etj., atëkohë, dhe pat qcnë analizuar si temë e filozofisë stoike nga Emile Bréhier - Foucault e nënkuption referencën këtu. (*shën. red.*).

## PUSHTETI DHE DIJA

shikueshmërinë si kategori në prodhimin e ngjarjeve. Pikerisht këtu ndjehet ende mungesa e një teorie që do të lejonte të mendoheshin raportet mes rastësisë dhe mendimit.

Kështu, te thyerja e vockël që propozojmë të krijojmë në historinë e ideve dhe që synon trajtimin, jo të përfytyrimeve që mund të ekzistojnë mbrapa ligjërimeve, por të ligjërimeve si seri të rregullta e të dallueshme ngjarjesh, pra te kjo thyerje e vockël druaj se shquaj diçka si një makineri të vogël (e të urtejtshme ndoshta) që lejon të futet deri në vetë rrënjet e mendimit *rastësia, ndërprerja* dhe *materialiteti*. Rrezik trefish që një lloj forme e historisë përpinqet ta shmangë duke treguar ecurinë e vazhdueshme të një domosdoshmërie ideale; tri nocione që do të duhej të lejonin lidhjen e historisë së sistemeve të mendimit me praktikën e historianëve; tri drejtime që do të duhet t'i ndjekë procesi i përpunimit teorik.

\* \* \*

Duke ndjekur këto parime e duke iu referuar një horizonti të tillë, analizat që po propozoj të kryej ndahen sipas dy grupimesh: në njëren anë tërësia "kritike", që shtie në punë parimin e përbysjes; përpjekja për të kapur trajtati e përjashtimit, të kufizimit e të përvetësimit për të cilat fola më parë; përpjekja për të treguar se si janë formuar, për t'iu gjegjur cilës nevojë? se si kanë ndryshuar e janë zhvendosur, ç'detyrime kanë ushtruar, në ç'masë kanë qenë devijuar. Në anën tjeterë është tërësia "genealogjike" që shtie në punë tri parimet e tjera: si janë formuar seritë e ligjërimit, nëpërmjet, në kundërshtim apo me mbështetjen e këtyre sistemeve detyruese; cila ka qenë norma specifike e secilës, dhe cilat kanë qenë rrëthanat e shfaqjes, irritjes dhe ndryshueshmërisë së tyre.

Po trajtojmë në fillim tërësinë kritike. Një grup i parë analizash mund të çojë drejt çka pëershkrova si funksione

përjashtuese. Dikur më ka qëlluar të shqyrtoja njërin prej tyre dhe për një periudhë të caktuar: ndarja mes marrëzisë dhe arsyes në epokën klasike. Më vonë, mund të përpinqemi të analizojmë një sistem ndalimi të gjuhës: atë që lidhet me seksualitetin nga shekulli XVI deri në shekullin XIX; për të parë sigurisht jo se si u shua fatmirësisht në mënyrë progresive, por se si ky ndalim u zhvendos e u riartikulua përmes praktikës konfesionale ku sjelljet e ndaluara emërtoheshin, klasifikohezin, hierarkizoheshin, dhe madje në mënyrën më të shkoqur, deri në shfaqjen e vonuar dhe fillimi i tij të drojtur të tematikës seksuale në mjekësinë dhe psikiatrinë e shekullit XIX. Pa dyshim që këto s'janë veçse disa shenjëza simbolike, por jam i sigurt se skandimet e tyre nuk janë ato që besojmë, dhe se ndalimet nuk janë ushtruar gjithnjë aty ku e pandehim ne.

Tani për tani, do të doja të merresha me sistemin e tretë përjashtues. Dhe do ta shihja në dy mënyra. Në njëren anë, do të përpinqesa të dalloja se si u bë, por edhe se si u përsërit, u vazhdua, u zhvendos kjo zgjedhje e së vërtetës brenda së cilës jemi të përfshirë por që dhe e ripërtërijmë papushim; së pari do të vendosesha në epokën e sofistikës e në fillimet e saj me Sokratin ose së paku me filozofinë platoniane, për të parë se si ligjërimi i frytshëm, ligjërimi ritual, ligjërimi i ngarkuar me pushtete e rreziqe është përfshirë pak nga pak në ndarjen mes ligjërimit të vërtetë dhe ligjërimit të rremë. Më pas do të vendosesha në kthesën e shekujve XVI e XVII, në epokën kur sidomos në Angli shfaqet një shkencë e shikimit, e vëzhgimit, e të vërejturit, një lloj filozofie natyrale e pandashme nga ngritja e strukturave të reja politike, e po ashtu e pandashme nga filozofia religjoze: pa Kurëfarë dyshimi, një trajtë e re e vullnetit për dije. Së fundmi, pika e tretë do të jetë fillimi i shekullit XIX, me aktet e mëdha themeluese të shkencës moderne, formimin e një shoqërie industriale dhe

## PUSHTETI DHE DIJA

ideologjinë pozitiviste që e shoqëron: tri prerje në morfologjine e vullnetit tonë për dije; tri etapa të filistinizmit tonë.

Do të doja gjithashtu të rishtroja të njëjtën çështje, por nën një kënd krejt tjetër: të masja pasojën e një ligjërimi me pretendime shkencore – ligjërim mjekësor, psikiatrik, sociologjik gjithashtu – mbi sistemin penal si tërësi praktikash e ligjërimesh me forcë detyruese. Pikerisht, studimi i eksperitave psikiatrike dhe i rolit të tyre në dënimet ligjore do të shërbejë si pikënisje dhe si lëndë bazë për këtë analizë.

Po në këtë perspektivë kritike por në një nivel tjetër do të duhej të bënim analizën e procedurave të kufizimit të ligjërmive, të atyre me të cilat përshkrova pak më parë parimin e autorit, të komentit, të disiplinës. Në këtë perspektivë mund përfytyrojmë një varg studimesh. Mendoj për shembull për një analizë që do të na shpinte te historia e mjekësisë nga shekulli XVI në atë XIX. Nuk do të bëhej fjalë për të diktuar zbulimet e bëra apo konceptet e përdorura, por për të kapur, në ndërtimin e ligjërimit mjekësor si dhe gjithashtu në atë të çdo institucioni që e mbështet, e përcjell, e përforcon, se si janë përfshirë parimet e autorit, komitetit, disiplinës. Do të kërkonim të mësonim se si është ushtruar parimi i autorit të madh: Hipokrati, Galiani, sigurisht, por edhe Paracelsti, Sydenhami ose Boerhaave; se si është ushtruar, madje vonë gjatë shekullit XIX, praktika e aforizmit dhe e komentit, si u zëvendësua pak nga pak me praktikën e rastit<sup>4</sup>, e mbledhjes së tij, e të mësuarit klinik duke u nisur nga një rast konkret; se fundmi, sipas ç'modeli është përpjekur të themelohet si disiplinë mjekësia, duke u mbështetur si fillim te historia natyrore e më pas te anatomia dhe biologjia.

Mund të merreshim gjithashtu edhe me mënyrën se si kriti-

<sup>4</sup> Është fjalë për rastin e vrojtuar klinik të një sëmundjeje të dhënë (shën. përkth.)

## MICHEL FOUCAULT

ka dhe historia letrare gjatë shekujve XVIII dhe XIX krijuan personazhin e autorit dhe figurën e veprës, duke ndryshuar dhe zhvendosur procedimet e ekzegjezës religjoze, kritikës biblike, hagiografisë, të "jetëve" historike e legjendare, të autobiografisë dhe kujtimeve. Një ditë, do të na duhet pa tjetër të shqyrtojmë rolin që Iuan Frojdi në dijen psikanalitike, padyshim mjaft të ndryshëm nga ai i Njutonit në fizikë (dhe i të gjithë themeluesve të disiplinave), mjaft i ndryshëm edhe nga roli që mund të luajë një autor në fushën e ligjërimit filozofik (qoftë ky si Kanti, në zanafillë të një mënyre tjetër filozofimi).

Ja pra disa projekte për sa i takon aspektit kritik të kësaj detyre, për analizën e instancave të kontrollit ligjërimor. Ndërsa aspekti gjenealogjik ka të bëjë më formimin efektiv të ligjërimeve qoftë brenda caqeve të kontrollit, qoftë së jashtmi, qoftë në të dy anët e kufizimit, siç dhe ndodh më së shumti. Kritika analizon proceset e trallimit, por edhe të grupimit e të njësimit të ligjërimit; gjenealogjia studjon formimin e tyre që është njëheri i shpërhapur, i ndërprerë dhe i rregullt. Me thënë të vërtetën, këto dy detyra nuk janë kurrë krejtësisht të ndashme; nuk gjemë në njëren anë trajtat e flakjes, të përjashtimit, të grupimit ose të çaktimit, e pastaj, në anën tjetër, në një nivel më të thellë, gulfimin spontan të ligjërimeve që, menjëherë para ose pas shpërfaqjes së tyre, i nënshtrohen përzgjedhjes dhe kontrollit. Formimi i rregullt i ligjërimit mund t'i përfshijë procedurat e kontrollit në disa rrethana dhe deri në një farë pike (kështu ndodh për shembull tekxa një disiplinë merr trajtën dhe statutin e ligjërimit shkencor); dhe anasjelltas, figurat e kontrollit mund të trupëzohen në brendësi të një formacioni ligjërimor (për shembull, kritika letrare si ligjërim konstituues i autorit): aq sa çdo sipërmarrje kritike, që ve në pikëpyetje instancat e kontrollit, duhet patjetër të analizojë njëkohësisht rregullsitë ligjërimore përmes të cilave formohen këto instanca vetë; dhe çdo përshkrim

## PUSHTETI DHE DIJA

gjenealogjik duhet të mbajë parasysh caqet që kanë rol në formacionet reale. Ndryshimi mes sipërmarrjes kritike dhe sipërmarrjes gjenealogjike nuk është edhe aq çështje objektive ose fushe, por pozicionimi, perspektive dhe kufizimi.

Pak më parë përmenda një studim të mundshëm: atë të ndalimeve që prekin ligjërimin e seksualitetit. Gjithsesi, do të që e vështirë dhe abstrakte ta kryenim këtë studim pa analizuar njëkohësisht tërësitë e ligjërimeve, letrare, religjoze ose etike, biologjike dhe mjekësore, juridike po ashtu, ku bëhet fjalë për seksualitetin, dhe ku ai gjendet i përmendur, i përshkruar, i metaforizuar, i shpjeguar, i gjykuar. Jemi ende shumë larg nga ndërtimi i një ligjërimi të njësuar e të rregullt të seksualitetit; ndoshta nuk do t'ia dalim kurrë dhe ndoshta as nuk e kemi marrë këtë drejtim. Kjo nuk ka shumë rëndësi. Ndalimet nuk kanë të njëjtën formë dhe nuk luajnë në të njëjtën mënyrë në ligjërimin letrar dhe në atë të mjekësisë, në atë të psikiatrisë ose në praktikën e krishterë të udhëheqjes së ndërgjegjes. Dhe anasjelltas, këto rregullsi të ndryshme ligjërimore nuk i forcojnë, nuk i shmangin apo zhvendosin ndalimet në të njëjtën mënyrë. Studimi nuk do të mund të bëhej veçse përmes shumësisë së serive ku luajnë rol ndalimet që janë secili i ndryshëm nga tjeteri, së paku një pjesë e tyre.

Mund të merrnim gjithashtu në shqyrtim seritë e ligjërimit që, në shekujt XVI e XVII, lidhen me pasurinë dhe varférinë, monedhën, prodhimin, tregtinë. Këtu kemi të bëjmë me tërësi formulimesh tepër heterogjene, të formuluara simbas të pasurve ose të varférve, të diturve dhe të paditurve, protestantëve dhe katolikëve, ofiqarëve mbretërorë, tregtarëve ose moralistëve. Secili ka trajtën e vet të rregullsisë, si dhe të sistemeve detyruese. Asnjëri prej tyre nuk paralajmëron vërtetë atë trajtë tjetër të rregullsisë ligjërimore që do të marrë pamjen e një disipline dhe që do të quhet "analizë e pasurive", e më

## MICHEL FOUCAULT

vonë "ekonomi politike". Por pikërisht prej tyre merr trajtë një rregullsi e re, që rimerr ose përjashton, përligj ose mënjanon njérën apo tjetrën prej thënieve të tyre.

Mund të mendojmë gjithashtu edhe për një studim që do të synonte shqyrtimin e ligjërimeve në lidhje me trashëgiminë, siç mund t'i hasim, të përhapura dhe të shpërndara deri në fillim të shekullit XX përmes disiplinash, vëzhgimesh, teknikash dhe recetash të ndryshme; gjithashtu do të tregohej përmes ç'loje nyjtimi këto seri janë riperbërë në figurën e gjenetikës, epistemologjikisht koherente dhe të njojur nga institucioni. Kjo gjë është bërë prej François Jacob-it<sup>5</sup> me një kthjellësi dhe cilësi shkencore të paarritshme.

Kështu përshkrimet kritike dhe ato gjenealogjike duhet të ndërkëmbehen e të mbështeten të njëra-tjetra. Pjesa kritike e analizës merret me sistemet e veshjes së ligjërimit; ajo përpinqet të diktojë, të kapë këto parime renditëse, përjashtimi e rrallimi të ligjërimit. Le të themi, si për të bërë një lojë fjalësh, se ajo praktikon një shpërfillje nguñmuese. Përkundrazi, pjesa gjenealogjike e analizës merret me seritë e formimit efektiv të ligjërimit; ajo përpinqet ta vështrojë në fuqinë e tij pozitive të pohimit, dhe me këtë nuk nënkuptoj një fuqi që do t'i kundërvihet asaj të mohimit, por fuqinë për të krijuar fusha objektesh, rrëth të cilëve mund të pohojmë ose mohojmë parashtrime të vërteta apo të irreme. Le t'i quajmë pozitivitetë këto fusha objektesh; dhe, për të luajtur sërisht me fjalët, të themi se nëse stili kritik është stil i shpërfilljes studioze, humor gjenealogjik do të ishte ai i një pozitivizmi të hareshëm.

Gjithsesi, duhet të nënvozojmë së paku një gjë: analiza e ligjërimit e kuptuar në këtë mënyrë nuk na zbulon universa-

<sup>5</sup> François Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard; shih në shqip: Fransua Zhakob, *Njohja e botës së gjallë*, Tirana, shtëpia botuese "8 nëntori", 1984 (shën. red.)

## PUSHTETI DHE DIJA

litetin e një kuptimi, ajo nxjerr në pah lojën e rrallimit të imponuar, së bashku me një fuqi thelbësore pohimi. Rrallim dhe pohim, rrallim, së fundmi, i pohimit dhe aspak bujari e vijuar e kuptimit, dhe aspak monarki e shenjuesit.

Dhe tani, ata që kanë boshllëqe në fjalor le të thonë – nëse kanë më shumë qejf nga sa kanë arsyé – se po bëkemi strukturalizëm.

\* \* \*

Këto kërkime që u përpoqa të përvijoja para jush, e di mirë që nuk do t'i kisha ndërmarrë dot nëse nuk do të kisha patur ndihmën e disa modeleve dhe mbështetjeve. Besoj se i detyrohem shumë Z. Dumézil, meqenëse ishte ai që me nxiti t'i vihesha punës në një moshë kur besoja ende se të shkruarit ishte më tepër një kënaqësi. Por i detyrohem gjithashtu edhe veprës së tij; të më falë nëse i jam larguar kuptimit ose përpik-mërisë së teksteve të tij, zotëruese sot ndër ne; është ai që më mësoi të analizoj ekonominë e brendshme të një ligjërimi krejt ndryshe nga metodat e ekzegjezës tradicionale ose nga ato të formalizmit gjuhësor; është ai që më mësoi të shquaj nga një ligjërim në tjetrin, falë lojës së krahasimeve, sistemin e korrelacioneve funksionale; është ai që më mësoi si të përshkruaja shndërrimet e një ligjërimi dhe raportet me institucionin. Ideja për të zbatuar një metodë të tillë ndaj ligjërimesh krejt të tjera prej rrëfimeve legjendare ose mitike<sup>6</sup> më erdhi padyshim nga leximi i punimeve të historianëve të shkencave, e sidomos të Z. Canguilhem; falë tij pata kuptuar se historia e shkencës nuk është detyrimisht e përfshirë në alternativën e tipit: kronikë zbulimesh, ose përshkrim idesh e opinionesh që mbijnë rrotull.

<sup>6</sup> Vepra e Georges Dumézil i takon fushës së analizës strukturore të miteve veçanërisht atyre indo-europeiane. (shën. red.)

shkencës në anën e zanafillës së saj të paqartë ose në anën mbetjeve të jashtme; por që mund, që duhej, hartuar historia e shkencës si një tërësi njëheri koherente dhe e shndërrueshme modelesh teorike dhe mjetesh konceptuale.

Por mendoj se për një pjesë të madhe të gjérave i detyrohem Jean Hyppolite-it. E kam të qartë që, për shumë rrijerëz, në veprën e tij mbizotëron Hegeli, ndërkoqë që e gjithë epoka jonë, qoftë përmes logjikës apo epistemologjisë, përmes Marksit apo Niçes, përpinqet t'i shmanget Hegelit: edhe ajo qka u përpoqa të them më parë në lidhje me ligjërimin e tradhëton jo pak logosin hegelian.

Por t'i ikësh realisht Hegelit nënkupton të çmosh me saktësi çmimin e shkëputjes prej tij; kjo nënkupton të dish se deri ku na është afruar ai, tinëzisht ndoshta; të dish se ç'është ende hegeliane në atë çka na lejon të mendojmë në të kundërt të Hegelit; dhe të masim se në çfarë gjëje, pretendimi ynë kundër tij është ndoshta ende një dredhi që ai na kundërve dhe në fund të së cilës na pret, i palëvizshëm dhe tutje.

Nëse ka shumë mes nesh që i detyrohemi J. Hyppolite-it, kjo vjen falë faktit se ai, në mënyrë të palodhur, e ka përshkuar për ne dhe para nesh këtë rrugëtim përmes të cilit nisim e largohemi nga Hegeli, fitojmë largësi, dhe përmes të cilit e gjejmë veten të shpënë po tek ai por ndryshe, e më pas të detyruar t'i ikim sërisht.

Si fillim J. Hyppolite-i qe kujdesur t'i jepte prani kësaj hijeje të madhe disi fantomatike të Hegelit, e cila vërtitej që prej shekullit XIX dhe me të cilën, pa e dalluar, kacafyteshim. Këtë prani ai ia dha Hegelit me përkthimin e *Fenomenologjisë së shpirtit*; dhe prova se vetë Hegeli është më së miri i pranishëm në këtë tekst francez është fakti se gjermanët ndodh ta lexojnë pikërisht këtë version për ta kuptuar më mirë, çka, së paku për një çast, e bëri këtë tekst si të ishte gjermanisht.

## PUSHTETI DHE DIJA

Por në këtë tekst, J. Hyppolite-i kërkoi dhe përshkoi të gjitha daljet, sikur shqetësimi i tij të qe: a mundemi vallë të filozofojmë ende aty ku Hegeli është i pamundur? A mundet të ekzistojë ende një filozofi dhe të mos jetë më hegeliane? Ajo çka nuk është hegeliane në mendimin tonë a mos është domosdoshmërisht jofilozofike? Dhe ajo çka është antifilozofike a është patjetër jo hegeliane? Aq sa kësaj prani të Hegelit nuk i bëri vetëm një pëershkrim historik e të përpiktë, por donte ta bënte skemë të përvojës së modernitetit (a është e mundur të mendohen sipas mënyrës hegeliane shkencat, historia, politika dhe vuajtja e përditshme?), dhe anasjelltas, donte ta shndërronte modernitetin në sprovë të hegelizmit dhe, prej andej, të filozofisë. Për të, raporti me Hegelin ishte vendi i një përvoje, i një përballjeje ku nuk qe asnjëherë e sigurt nëse dilte fitimtare filozofia. Nuk e përdorte aspak sistemin hegelian si një univers rehatues; shihte aty rrezikun e skajshëm që kishte ndërmarrë filozofia.

Prej këndej, besoj se vijnë zhvendosjet që ka kryer, nuk them në brendësi të filozofisë hegeliane, por mbi të, dhe mbi filozofinë ashtu siç e konceptonte Hegeli; prej këndej vjen gjithashtu dhe një përblysje e temave. Në vend që ta konceptojë filozofinë si totalitetin e aftë për ta menduar dhe për të kapur veten më në fund në lëvizjen e konceptit, J. Hyppolite-i, në sfondin e një horizonti të pafund, e shndërrroi në një detyrë pa mbarim: e nisur gjithmonë në agim<sup>7</sup>, filozofia e tij nuk qe kurrë e aspak e gatshme për t'u përbyllur njëherë e mirë. Detyrë pa mbarim, pra e rifilluar ngahera, e dhënë pas formës dhe paradoksit të përsëritjes: filozofia, si mendimi paarritshëm i totalitetit, ishte për J. Hyppolite-in çka mund të

<sup>7</sup> Përblysje e përshkrimit hegelian të filozofisë si zog i Minervës që e nis fluturimin vetëm në muzg (shën. red).

që e përsëritshme në çrregullsinë e skajshme të përvojës; ishte ajo çka jepoj dhe fshihej si pyetje e rimarrë papushim në jetë, në vdekje, në kujtesë: kështu temën hegeliane të vetëndërgjegjes si pikëpërmbyllje [e kryer] e procesit, ai e shndërroi në një temë të pyetësimit të ripërsëritur. Por, duke qenë ripërsëritje, filozofia nuk vinte pas konceptit; detyra e saj nuk ishte ngrehina e abstragimit, por i duhej të qëndronte një hap më pas, të prishte lidhjet me përgjithësimet e përfstuarë e të hynte në kontakt me jo-filozofinë; ajo duhej të afrohej, sa më pranë, jo me atë që e shpie drejt kryerjes përfundimtare, por me atë që e paraprin, që nuk është zgjuar ende ndaj shqetësimit të saj; do të duhej të rimendonte, por jo për t'i mpakur, veçantësinë e historisë, racionalitetet regionale të shkencës, thellësinë e kujtesës te ndërgjegja. Shfaqet kështu tema e një filozofie të pranishme, të shqetësuar, të lëvizshme përgjatë gjithë vijës së saj të takimit me jo-filozofinë, duke mos ekzistuar veç prej saj madje, dhe duke nxjerrë në pah kuptimin që kjo jo-filozofi ka për ne. Por, nëse ajo është e përfshirë në këtë kontakt të përsëritur me jo-filozofinë, ç'është atëherë pikënisja e filozofisë? A është ajo aty ndërkaq, prani sekrete brenda asaj që nuk është ajo vetë, tekxa nis e formulohet me gjysëm zëri në murmurimën e gjërave? Por, ndërkaq, ligjërimi filozofik ndoshta nuk ka më arsyë që të ekzistojë; apo i duhet t'ia rinisë nga e para mbi një bazë njëheri abstrakte e absolute? E shohim se si tema hegeliane e lëvizjes së vëvetishme të imediatës zëvendësohet me temën e themelive të ligjërimit filozofik e të strukturës së tij formale.

Dhe tani, ja zhvendosja e fundit që kreu J. Hyppolite-i mbi filozofinë hegeliane: nëse filozofisë i duhet doemos të nisë si ligjërim absolut, si qëndron puna atëherë me historinë, dhe q'na qenka ky fillim që zë fill me një individ të veçantë, në një shoqëri, në një klasë shoqërore, e në mes të luftrave?

## PUSHTETI DHE DIJA

Këto pesë zhvendosje, duke shpënë në skaj të filozofisë hegeliane, duke e shtyrë padishim atë tej caqeve të veta, na sjellin pranë njërin pas tjetrës figurat e mëdha kryesore të filozofisë moderne që Jean Hyppolite nuk ka rreshtur së përballuri me filozofinë e Hegelit: Marks me çështjet e historisë, Fichte me problemin e zanafillës absolute të filozofisë, Bergsoni me temën e kontaktit me jo-filozofinë, Kierkegaard me problemin e përsëritjes dhe të vërtetës, Husserlin me temën e filozofisë si detyrë e pambarim e lidhur me historinë e racionalitetit tonë. Dhe, mbas këtyre figurave filozofike, shqujmë të gjitha fushat e dijes që J. Hyppolite prekte gjatë pyetjeve që shtronte vetë: psikanaliza me logjiken e pazakontë të dëshirës, matematikat dhe formalizimi i ligjërimit, teoria e informacionit dhe vënia në zbatim e saj në analizën e së gjallës, shkurt, krejt fushat nisur prej të cilave mund të shtrojmë çështjen e një logjike dhe një ekzistence<sup>8</sup> që nuk rreshtin së lidhuri e zgjidhuri fijet mes tyre.

Mendoj se kjo vepër, e shtjelluar në disa libra kryesore, por e thelluar edhe më tej në kërkimet e veta, në mësimdhënie, me një vëmendje të përhershme, gatishmëri e bujari të përditshme, përgjegjësi administrative e pedagogjike (pra në fakt dyfish politike), ka prekur, ka formuluar problemet më themelore të epokës sonë. Shumë ndër ne sot i jemi thellësisht borxhlinj.

Prej tij e mora padishim kuptimin dhe mundësinë e asaj çka bëj, dhe shpesh ai më ndriçoi kur përpinqesha qorrazi, prandaj dhe desha ta vendos punën time nën simbolin e tij dhe pata dëshirë ta përmend tekxa përfundoj paraqitjen e projekteve të mia. Drejt tij, drejt kësaj mungese – ku ndjej

<sup>8</sup> *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, (Paris, PUF, 1953) është një nga librat kryesore të Jean Hyppolite-it (shën. red.)

## MICHEL FOUCAULT

njëheri mospranimë e tij dhe mangësinë time – kryqëzohen pyetjet që shtroj tashmë.

Ngaqë i detyrohem kaq shumë, e kuptoj mirë se zgjedhja që ju keni bërë duke më ftuar të jap mësim këtu është, në një pjesë të mirë, një homazh që i bëni atij; ju jam mirënjoës, thellësisht, për këtë ndër që më bëtë, por ju jam po aq mirënjoës për atë çka, te kjo zgjedhje, i takon atij. Ndonëse nuk ndjehem në lartësinë e tij duke e zëvendësuar, e di mirë, nga ana tjetër, se, po ta kishim patur kënaqësinë ta kishim mes nesh, këtë mbrëmje, ai do të më kishte inkurajuar me zëmërgjerësinë e tij.

Dhe e kuptoj më mirë tashmë përsë e kisha aq të vështirë ta merrja fjalën pak më parë. E kam të qartë se cili qe zëri që do të kisha dashur të më paraprinte, të më merre me vete, të më ftonte të flisja e të zinte vend brenda ligjërimit tim. E kam të qartë se ç'kishte aq të frikshme në marrjen e kësaj fjale, përderisa po e merrja në atë vend ku e pata dëgjuar, dhe ku nuk është më, ai vetë, për të më dëgjuar.

Teksti *L'ordre du discours* u mbajt si leksion përurues i mësimdhënies së Michel Foucault-së në Collège de France, më 2 dhjetor 1970.

## METODA GJENEALOGJIKE DHE DIJET E NËNSHTRUARA

*Leksion i 7 janarit 1976 në Collège de France*

Do të doja të qartësoja paksa fillimi si situatën në të cilën ndodhemi këtu, në këto leksione<sup>9</sup>. Ju e dini se institucioni në

<sup>9</sup> Foucault u zgjodh në Collège de France (institucioni më prestigjioz kërkimor në Francë) më 12 prill 1970, si titullar i katedrës së *Historisë së sistemeve të mendimit* dhe mbajti *Leksionin përvirtues* ("Leçon inaugurale", sipas traditës dhe ritualit të këtij institucionit), më 2 dhjetor të po atij viti (shih, po këtu, tekstin "Rendi i ligjërimit"). Si profesor i këtij institucionit, Foucault duhej të mbante 26 orë mësimdhënje në vit, nga të cilat gjysma maksimumi mund të mbaheshin në formë seminari të ngushtë, dhe duke parashtruar çdo vit një kërkim të ri dhe origjinal, përbledhje e kërkimeve të bëra gjatë vitit paraardhës. Collège de France është i hapur për këdo dëgjues dhe po ashtu nuk jep diploma. Publiku, pra, përbëhet nga auditorë dhe jo nga studentë. Publiku i leksioneve të Foucault-së, deri në vitin e fundit (1984), ishte shumë i larmishëm dhe i madh në numër, pothuajse dyfishi i kapacitetit të sallës, gjë që i detyronte njerëzit të vinin shumë para kohe dhe një pjesë të mirë ta ndiqnin leksionin përmes altoparlantëve nga korridoret apo nga një auditorium tjeter. Me shpresën e rrallimit të publikut, Foucault vendos në vitin 1976 (vit i këtij leksioni të këtushëm) ta zhvendosë orën e leksionit nga 17 h 45 në orën 9 të mëngjesit, por, siç duket dhe nga vijimi i tekstit, kjo nuk ndryshoi ndonjë gjë. Me zhvillimin e kasetofonave incizues, një pjesë e madhe e publikut regjistronte lekcionet, dhe ndodhë që këto regjistritë të transkriptoheshin pastaj e madje edhe të botoheshin në mënyrë pak a shumë klandestine, në Francë apo gjetu, siç aludon vetë Foucault pak më poshtë. Përveç kësaj, sikur ta parashihet, e njëjtë gjë ndodhi pikërisht me këto dy leksione që këmni përkthyer këtu (7 dhe 14 janar 1976), të cilat u botuan në Itali dhe në Gjermani pak më vonë, të përfshira në një vëllim "pirat", përkatesisht me titujt *Microfisica del potere* dhe *Microphysik des Machts*. Shumë pak i dhënë pas së drejtës autorit, nocion të cilin e kishte kritikuar disa vite më parë në një tekstu të famshëm, Foucault nuk shqetësohej.

të cilinjeni, në të cilin jam dhe unë, nuk është tamam-tamam një institucion mësimdhënieje. Dua të them se, cilidoqoftë sýnimi me të cilin u ndërtua, kohë më parë, Collège de France, sot, ky institucion funksionon më së shumti si një lloj organizmi kërkimor: në thelb, profesorët paguhën pér të bërë kërkime dhe studime të ndryshme. Dhe kam bindjen se, në fund të fundit, aktivitetiti i mësimdhëniës s'do të kishte kuptim po të mos i jepej, ose po të mos i njihet të paktën, një vlerë si më poshtë: përderisa paguhemi pér të bërë kërkime, kush mund t'i kontrollojë kërkimet që bëhen dhe si? Si mund të mbahen në dijeni njerëzit e interesuar pér to dhe ata që, pér një arsy apo një tjetër, mund t'u bashkëngjiten atyre? Si mund të bëhet në mënyrë pak a shumë të rregullt shpallja publike e kërkimeve në punë e sipër, përveçse, në fund të fundit, përmes mësimdhëniës? Kështu që, këto mbledhje periodike të mërkurave, nuk i shoh dhe aq shumë si mësimdhënie të thjeshta, sesa si llogarinë publike që më duhet të jap rreth një pune të bërë, punë të cilën, nga ana tjetër, jam pothuajse i lirë ta zhvilloj si të dua. Nga kjo pikëpamje, e konsideroj veten si absolutisht të detyruar t'ju informoj pak a shumë pér punën e bërë, pikat ku kam arritur, drejtimet në të cilat jam angazhuar etj; dhe po ashtu nga e njëjta pikëpamje, ju quaj absolutisht të lirë të bëni ç'të doni me atë që ju them unë këtu. Ato që parashtroj këtu

---

për të tilla riprodhime dhe, përgjithësisht, i autorizonte ato *a posteriori*. Më 1997, pas vdekjes së autorit pra, nisi botimi i plotë "zyrtar" (ende në vazhdim) në Francë i leksioneve të përvitshme, nën drejtimin e Qendrës "Michel Foucault" dhe nën mbikqyrjen e përgjithshme të trashëgimtarëve testamentarë dhe ish-bashkëpunëtorëve të tij kërkimorë. Leksioni i vitit 1976, me titullin "*Il faut défendre la société*" ishte i pari që u botua, nisur nga incizimet e bëra dhe nga dorëshkrimet e Foucault-së, dhe i pajisur me një aparat të bollshëm e të hollësishëm shënimesh, bibliografi etj. Pikërisht nga ky botim (Gallimard/Seuil, coll. Hautes Études) është marrë originali pér përkthimin që propozohet këtu, si dhe pjesa më e madhe e shënimeve bibliografike, të lajmëruara me siglën: (*shén. i bot.*). Në mungesë të siglës, shënimet janë të përkthyesit, ashtu si dhe titujt e secilës seancë.

## PUSHTETI DHE DIJA

janë thjesht pista kërkimore, ide, skema, piketime instrumente të ndryshëm: jeni të lirë të bëni ç'të doni me tò. Mund të them se, ajo çka ju bëni me sugjerimet e mia, më intereson, por nuk kam asnjë të drejtë mbi të. Nuk kam të drejta në kuptimin që nuk më takon aspak mua t'ju caktoj ligjet, rregullat dhe caqet e përdorimit të këtyre ideve. Nga ana tjetër, më intereson përsa që, në një mënyrë a një tjetër, ajo që bëni ju mund të puqet, ose të takohet me atë që përpinqem të bëj unë.

Megjithatë, ju po ashtu jeni në dijeni të dinamikës së zhvillimit të leksionit këto vitet e fundit: si pasojë e një lloj inflacioni, arsyet dhe natyra e të cilët është vështirë të shpjegojen, më duket se kishim arritur në një si pikë bllokimi. Nga njëra anë, ju detyroheshit të vinit që në orën katër e gjysmë, ndërkohë që unë, nga ana tjetër, gjendesha përballë një auditori të përbërë nga njerëz me të cilët, në kuptimin e vërtetë të fjalës, nuk kisha asnjë kontakt, përderisa një pjesë e mirë, në mos gjysma e auditorit ishin të detyruar të shkonin në një sallë tjetër e të ndiqnin prej andej, me anë mikrofonash, fjalimet që mbaja unë këtu. S'mund as të thuash se e tëra që shndërruar në spektakël, përderisa nuk e shihnim njëri-tjetrin. Mirëpo, situata ishte e bllokuar për një arsyet tjetër. Për arsyen se, përmua, fakti që isha i detyruar çdo të mërkurë të përsërisja këtë lloj cirku, ishte me të vertetë, si të thuash..., torturë do të ishte fjalë e tepruar, ndërsa mërsi, fjalë pak e dobët. Gjithsesi, diçka mes të dyjave. Gjë që bënte që, si përfundim, i përgatisja leksionet që më përpara, me shumë vëmendje e me shumë kujdes, dhe njëkohësisht, detyrohesha t'i kushtoja shumë më pak kohë kërkimit të vërtetë, zbulimit të gjérave të papritura, sa interesante aq dhe eventualisht jokoherente që do të mund t'ju kisha thënë, më pak kohë pra, sesa pyetjes: si do t'ia arrij që, në një orë e gjysmë, të përbledh gjithë filan apo filan çështje, mundësisht pa i mërzitur njerëzit që vijnë, dhe gjithashtu, që dëshira

## MICHEL FOUCAULT

e mirë që i ka shtyrë të vijnë e të më dëgjojnë, të shpërblehet disi, etj., etj. Gjë kjo që më hante muaj të tërë, ndërkokë që, më duket se arsyaja e vërtetë e të qenit tim këtu, si dhe arsyaja juaj, domethënë kërkimi, gjerrmimi, shpluhurosa e një numri gjérash të ndryshme, gjetja dhe përpunimi i ideve të reja etj., e gjithë kjo pra nuk mbrrinte të kurorëzonte punën [e kryer]. Gjérat mbeteshin pak si shumë pezull e të papërfunduara. Atëherë i thashë vetes: gjithsesi, s'do të qe keq sikur të mund të mblidheshim vetëm nga tridhjetë-dyzet vetë në një sallë; do të mundesha kësijoj të shpreheshë pak a shumë mbi punën e bërë dhe njëkohësisht, do të mund të kishim një kontakt më të afërt së bashku, të flisnim, t'u përgjigjesha pyetjeve tuaja etj., për të rivendosur pak a shumë atë praktikë kontaktesh dhe komunikimi që është mëse normale, madje e domosdoshme në rastin e mësimdhënies dhe punës kërkimore. Mirëpo, si t'ia bëja? Ligjërisht, e kam të pamundur të caktoj kushte formale për hyrjen e njerëzve në këtë sallë. Kështu që m'u desh të zbatoja një metodë paksa "të egër" dhe e vendosa orarin e leksioneve në 9 e gjysmë të mëngjesit, duke shpresuar, siç thoshte dje një letërķembyesi im, se "studentët nuk e dinë më se ç'do të thotë të ngrihesh në orën nëntë e gjysmë". Ju mund të thoni se vura kështu, tërthorazi, një kriter përzgjedhjeje i cili nuk është shumë i drejtë: ata që ngrihen herët, ose ata që nuk ngrihen herët. Mirëpo, kriteret gjithmonë kështu janë: në mos ishte ky, do të qe një tjetër, jo më i mirë. Sidoqoftë, rrëth e rrötull ka plot mikrofona, aparate regjistrimi që e bëjnë fjalën të qarkullojë më pas – nganjëherë fjalë mbetet në shiritin e regjistrimit, nganjëherë tjetër transkriptohet në daktilograma, e madje, nganjëherë tjetër gjendet edhe në raftet e librarive – kështu që mendova se, në një formë a një tjetër, fjalë e këtushme do të qarkullojë. Le ta provojmë atëherë [...] Më falni pra, edhe një herë që ju detyrova të ngriheni herët, dhe ju lutem t'u kërkoni

## PUSHTETI DHE DIJA

ndjesë nga ana ime edhe atyre që s'mundën të vijnë; por e gjithë kjo u bë me idenë për t'u dhënë këtyre takimeve dhe bisedave të së mëkurës një formë më të afërt me kërkimin, me punën e bërë dhe me detyrimin për të dhënë llogari për këtë punë me intervalë të rregullta dhe institucionale.

Atëherë, ç'kam për t'ju thënë për këtë vit? Ajo që kam për t'ju thënë është se, në fakt, më ka ardhur pak në majë të hundës: dua të them se, këtë vit, do të doja të mbyllja, t'i vija deri në njëfarë mase një cak, një kapak, një sëre kërkimesh – në fakt, them kërkime (*recherches*<sup>10</sup>) ngaqë kështu është bërë zakon, sepse, fundja, ç'kuptim ka tamam-tamam fjalë kërkim? – një sëre kërkimesh pra, që patëm zhvilluar këtu këto katërpesë vitet e fundit (praktikisht, që nga fillimi i ardhjes sime këtu) dhe të cilat, jam mëse i ndërgjegjeshëm për këtë, kanë grumbulluar, me kohën, një sërë të metash, si për ju edhe përmua. Ishin kërkime shumë të afërtë me njëra-tjetrën, e që megjithatë nuk arrinin të formonin një tërësi të vijueshme e koherente; bëhej fjalë për studime fragmentare, asnjeri nga të cilët nuk shkoi tamam deri në fund dhe që, përmë tepër, mbetëshin pa vijim; studime njëkohësisht të shpërndara, por edhe disi ripërsërëtëse, që ktheheshin gjithnjë në të njëjtat shina, rimerrnin të njëjtat tema, përdornin po ato koncepte. Penelata të vogla lidhur me historinë e procedurës penale; disa kapituj lidhur me evolucionin dhe institucionalizimin e psikiatrise në shekullin XIX; konsiderata mbi sofistikën ose monedhën në Greqinë e lashtë, apo mbi Inkuizacionin në Mesjetë; skica e një historie të mundshme të seksualitetit, ose të paktën e një historie të dijeve mbi seksualitetin nëpërmjet praktikave të rrëfimit fetar në shekullin XVII apo kontrollit dhe mbikqyrjes

<sup>10</sup> Në fjalorin universitar në frëngjisht, fjalët *recherche* dhe *chercheur* ("kërkim" dhe "kërkues") kanë përgjithësisht kuptimin institucional që kanë në shqip fjalë *studim* dhe *studines*.

së seksualitetit të fëmijëve në shekujt XVIII-XIX; piketimi i zanafillës dhe i formimit historik të një teorie dhe një dijeje mbi anomalitë, si dhe gjithë teknikave të ndryshme që lidheshin me të, etj. Gjithë ky rrjet kërkimesh më duket pak i zvarur, dhe nuk po bën dot përpara; gjërat përsëriten por pa qenë të lidhura. Në fund të fundit, më duket se gjithmonë përsëritet e njëjtë gjë, dhe ndoshta, madje, kjo gjë e njëjtë s'do të thotë asgjë; elementet kryqëzohen për të dhënë një lëmsh të palexueshëm dhe aspak të organizuar; shkurt pra, siç thuhet, puna nuk po ecën.

Megjithatë, mund t'ju tha: fundja ishin pista që duhesin hulumtuar, pak rëndësi ka se ku të shpinin; madje, e rëndësishme ishte pikërisht që të mos shpinin askund, ose të paktën, jo në ndonjë drejtim të përcaktuar qysh më përpara. Ishin, si të thuash, piketa të vëna në udhë e sipër. Ju takon juve pastaj t'i vazhdoni apo t'ua përthyeni drejtimin; ndërkohë që mua, më gjasë, më takon t'i vazhdoj e t'u jap një konfigurim tjeter. Në fund të fundit, do ta shohim më vonë, ju dhe unë bashkë, se ku mund të na shpien këto hulumtime fragmentare, si dhe përsë do të mund t'i përdorim. Kisha pak a shumë përshtypjen si të isha një nga ato balenat apo ata delfinët që kércejnë mbi sipërfaqen e ujit, duke lënë pas vetes gjurmën e shkumës kalimtare dhe që të jepin përshtypjen, të lënë apo i jepin vetes përshtypjen, e ndoshta edhe janë vërtet të bindur vetë se, ndërkohë, poshtë, në thellësinë e padukshme, aty ku askush nuk është më për t'i ndjekur e kontrolluar, po ndjekin një trajktore të thellë, koherente dhe të menduar mirë.

E tillë pra, ishte pak a shumë situata, ashtu siç e shoh unë; nuk e di ju si e shikoni. Fundja, një ecuri e tillë fragmentare, ripërsërítëse dhe e ndërprerë e punës që paraqisja këtu, mund t'i përkiste fare mirë diçkaje që do të mund ta quanim një "përtaci e ethshme", si ato që prekin zakonisht karakterin e minjve të bibliotekave, të dashuruarve pas dokumenteve, referencave,

## PUSHTETI DHE DIJA

shkrimeve të pluhurosur, pas teksteve që nuk lexohen kurrë nga askush, librave që, sa pa u botuar mirë akoma, venë e flenë drejt e në raftet e bibliotekave për shekuj me rradhë, e nganjëherë përjetësisht. Gjithë kjo lloj sjelljeje do t'i përshtatej fare mirë inercisë aktive të atyre që jepen me zjarr pas dijeve të padobishme, një lloj dijeje madhore dhe rrezatuese, një pasuri prej *parvenu*-je, shenjat e jashtme dhe aq pak modeste të së cilës, siç e dini fort mirë, i gjemjë shpesh të reshtuara në formën e shënimëve në fund të faqes. Një qëndrim i tillë do t'i shkonte pa dyshim për shtat atyre që e ndjejnë veten ortakë të lidhur me atë shoqëri sekrete e cila është pa dyshim njëra nga më të vjetrat e Perëndimit – njëra nga më karakteristiket po ashtu – një nga ato shoqëri sekrete çuditshimërisht të pashkatërrueshme dhe që, më duket, nuk ekzistonin në Lashtësi, shoqëri që lindën qysh në Krishtërimin e hershëm, në kohën e manastireve të parë, buzë pushtimeve, zjarreve dhe pyjeve mesjetarë. E kam fjalën për atë shoqëri të madhe, prekëse dhe mbresëlënëse në ngrohtësinë e vet, për frank-masonerinë e erudicionit të padobishëm.

Vetëm se, ajo që më shtyu të bëja atë që bëra për gjithë këto, vite me rradhë nuk ishte thjesht simpatia për këtë lloj masonerie. Kam përshtypjen se puna e bërë këtu, e cila qarkullonte nëpër kanale pak a shumë rastësore dhe empirikë nga unë drejt jush e nga ju drejt meje, kjo punë pra, më duket se do të mund të përligjjej duke thënë se ishte fare mirë në pajtim me kushtet e një periudhe të dhënë, mjafit të kufizuar, që është periudha që sapo kaluam, të themi dhjetë ose pesëmbëdhjetë, e shumta njëzet vitet e fundit. Dua të them se gjatë kësaj periudhe mund të vëmë re dy dukuri të cilat, në mos realisht me rëndësi historike, ishin së paku, përmendimin tim, me shumë interes. Nga njëra anë, kjo periudhë u karakterizua nga ajo që do të mund ta quanë efikasiteti i ofensivave të shpërndara dhe të kufizuara. Kam ndërmend këtu gjëra shumë

## MICHEL FOUCAULT

të ndryshme, si për shembull – kur bëhej fjalë për të bllokuar funksionimin e makinerisë së institucioneve psikiatrike – efikasitetin e habitshëm të ligjërimit, apo më saktë të ligjërimeve lokale të antispikatrisë; ligjërim i cili, siç e dini fare mirë, as nuk ishte, dhe as nuk është as sot e kësaj dite i mbështetur nga asnjë lloj sistematizimi i përgjithshëm dhe përfundimtar, cilatdo që të kenë qenë dhe cilatdo qofshin akoma referencat e tyre të shpallura. E kam fjalën për referencat fillestare ndaj teorisë së analizës ekzistenciale<sup>11</sup>, apo për referencat aktuale të kërkua, më së shumti, te marksizmi apo te teoritë e Wilhelm Reich-ut. Kam ndërmend, po ashtu, efikasitetin po aq të habitshëm që patën sulmet e drejtuara – le të themi – kundër moralit apo hierarkisë seksuale tradicionale, sulme të cilat, ashtu si ato më lart, vetëm së largu dhe në mënyrë goxha të vagullt u referoheshin veprave të Reich-ut dhe të Marcuse-s<sup>12</sup>. Kam ndërmend, po ashtu, efikasitetin e sulmeve ndaj sistemit

<sup>11</sup> Foucault e ka fjalën këtu për një pjesë të lëvizjes antipsikiatrike (të quajtur po ashtu “antropo-fenomenologji” apo dhc *Daseinanalyse*), e cila pati kërkuar instrumente të reja konceptuale në veprën e Husserli-it dhe të Heidegger-it. Vetë Foucault ishte marrë me analizën e këtyre teorive qysh në tekstet e para që pati botuar (shih “La maladie et l’existence”, in M. Foucault, *Maladie mentale et Personnalité*, PUF, Paris (1954); “Introduction” à L. Binswanger, *Le Rêve et l’Existence* (1954); “La psychologie de 1850 à 1950” (1957); “La recherche en psychologie”, in J.-E. Morère (dir.), *Des chercheurs s’interrogent*, PUF, Paris, 1957. Tri tekstet e fundit janë ribotuar në përbledhjen postume të teksteve të Michel Foucault-së, *Dits et Écrits (DE)*, në katër vëllime, Gallimard, Paris 1994, vell. I, n° 1, 2, 3) dhe u ishte rikthyer në vitet e fundit të jetës (shih, për këtë, *Colloqui con Foucault*, Salerno, 1981; rimarrë në DE, IV, n° 281) – (shën. i bot.).

<sup>12</sup> Nga W. Reich, shih: *Die Funktion des Orgasmus; zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtsleben*, Vjenë, 1927; *Der Einbruch der Sexualmoral*, Berlin, 1932; *Charakteranalyse*, Vjenë, 1933; *Massenpsychologie des Faschismus: zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, Kopenhagë/Pragë/Cyrih, 1933; *Die Sexualität im Kulturmampf*, Kopenhagë, 1936. Lidhur me Herbert Marcuse, shih: *Eros and Civilisation: A philosophical inquiry into Freud*, Boston 1955; *One-dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, 1964 – (shën. i bot.)

## PUSHTETI DHE DIJA

gjyqësor dhe penal, një pjesë e mirë e të cilave s'kishin pothuaj asnjë lidhje me nocionin e përgjithshëm – dhe fundja, mëse të dyshimtë – të “drejtësisë klasore”, ndërkokë që, një pjesë tjeter prej tyre, po aq së largu pak a shumë, i referohej tematikës së gjerë anarkiste. Kam ndërmend, së fundi, dhe më konkretisht, efikasitetin e diçkaje – që s'guxoj ta quaj as libër – si *Anti-Edipi* i Deleuze/Guattari, i cili nuk i referohej e vijon të mos i referohet asgjëje tjeter përveçse gjenisë së vërtetë teorike dhe shpërthimit konceptual që përban brenda; një libër, ose më saktë një gjësend, një ngjarje, e cila ia doli të shprishë deri edhe në ekzistencën më të përditshme atë mërmërimë që, prej kaq kohësh, rriddhe e pandërprerë nga divani te kolktiku<sup>13</sup>.

Pra, do të thoja se, qysh prej dhjetë ose pesëmbëdhjetë vjetësh, ajo që doli në pah ishte diçka që do ta quaja kritikueshmëria e shumëfishtë dhe e pamatë e gjérave, e institucioneve, e praktikave dhe ligjërimeve; një lloj paqëndrueshmërië, ose shkriftësie e përgjithshime e terreneve, madje, dhe ndoshta mbi të gjitha, e atyre më të afërt, më kompaktë në pamje të parë, e atyre terreneve që ishin më pranë nesh, pranë trupave dhe gjesteve më të përditshme. Mirëpo, në të njëjtën kohë më këtë shkriftësi dhe me efikasitetin e papritur të kritikave lokale dhe fragmentare, si pasojë e tyre po ashtu, ajo që doli në pah, ajo që treguan faktet ishte diçka që, kësaj rradhe, do të mund ta përshkruanim si efekti paralizues, blokues i teorive totalitare, ose, më në përgjithësi, i teorive gjithëpërfshirëse dhe globale.

<sup>13</sup> Shih, G. Deleuze dhe F. Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972. Duhet kujtuar se Foucault e pati zhvilluar pak më vonë këtë interpretim të *Anti-Edipit* si “libër-ngjarje” në parathënien që shkroi për botimin amerikan të librit: *Anti-Oedipus*, New York, 1977 (parathënia në fjalë gjendet në DE, III, n° 189) – (shën. i bot.) [Merret me mend, po ashtu, se “mërmërima e pandërprerë nga divani te kolktuku” është ajo e seancave të kurës psikanalitike të inauguruara nga Freud-i – O.A.]

Jo së të tilla teori globale dhe gjithëpërfshtirëse nuk shërbyen; ose nuk shërbejnë ende sot, si burime për të gjetur në to instrumente të përdorshme në forma lokale; pikërisht marksizmi dhe psikanaliza na sjellin prova për të tilla përdorime. Vetëm së, kur ndodhë që teori të tillat bëheshin burime instrumentesh lokalish të përdorshme, kjo bëhej e mundur, pikërisht, vetem duke pezulluar si të thuash unitetin teorik të ligjërimeve globale, duke e copëtuar, thërrmuar, përbysur, zhvendosur, karikaturuar, teatralizuar atë etj. Në përgjithësi, çdo ritractim i mëpasëm, çdo risjellje në kuadrin e totalitetit pati si pasojë frenimin e lëvizjes. Pra, në njëfarë mënyre, si pikë e parë, karakteristikë e parë e periudhës së këtyre pesëmbëdhjetë vjetëve të shkuar do të ishte karakteri lokal i kritikës; gjë që, sipas meje, nuk do të thotë empirizëm kokëfortë, naiv apo mendjelehtë, gjë që, po ashtu, nuk do të thotë as eklektizëm i shkrehur, oportunizëm, oreks i padallueshëm për çfarëdolloj sipërmarrjeje teorike, dhe as asketizëm i vullnetshëm që do të kishte kërkuar me dashje thatësirën më të madhe teorike të mundshme. Kam përshtypjen se, në fakt, ky tipar thelbësishët lokal i kritikës është më shumë tregues i një lloj aftësie për prodhime teorike autonome, të pacentralizuara, domethënë një prodhim i atillë që nuk ka nevojë për vizën e asnjë regjimi dijesh në fuqi për të shpallur vlefshmërinë e ligjërimit dhe të akteve të veta.

Pikërisht këtu hasim tiparin e dytë të ngjarjeve të periudhës që sapo kaloi: kritikat lokale për të cilat fola u bënë të mundura, u ushtruan përmes një dukurie të përgjithshme që do ta quaja “rizgjime të dijes”. Ç’kuptoj me “rizgjime të dijes”? Është e vërtetë se, nga njëra anë, gjatë viteve që kaluan, ndeshej shpesh, së paku në një nivel sipërfaqësor, një tematikë e përgjithshme e llojit: “Majft! Jo më dije, por jetë”, “jo më njojhe, por realitetin vëtë”, “jo më libra, por udhëtime të vërteta”, etj. Mirëpo, nga ana tjeter, kam përshtypjen se nën këtë tematikë, përmes saj, dhe madje në

## PUSHTETI DHE DIJA

vetë gjirin e saj, mund të vihej re zhvillimi dhe përforcimi i diçkaje që do ta quaja kryengritja e "dijeve të nënshtruara". Me "dije të nënshtruara" kuptoj dy gjëra. Nga njëra anë, e kam fjalën për ato lloj dijesë historike të groposura, të maskuara nën koherencat funksionale apo nën sistematizimet formale. Më konkretisht, ajo që bëri të mundur realizimin e kritikës efektive të burgut apo të azilit psikiatrik, nuk ishte as ndonjë semiologji e jetës azilore e as ndonjë sociologji e kriminalitetit (*délinquence*), porse pikërisht dalja në dritë, zgjimi i përbajtjeve konkrete historike deri atëherë të mënjanuara. Për arsyen e thjeshtë se vetëm përbajtjet historike konkrete mund të rinxjerrin në dritë përçarjen e brendshme të luftërave dhe përplasjeve, pikërisht atë linjë përplasjesh që kanë si synim të maskojnë organizimet sistematike dhe irregullsimet funksionale. Pra, me "dije të nënshtruara" do të kuptojmë fillimi i ato bllqe dijesë historike që ishin sa të pranishme aq dhe të mbajtura fshehur në gjirin e tërësive-funksionale dhe sistematike, bllqe dijesë të cilat kritika arriti t'i nxjerrë në pah, natyrisht, vetëm përmes punës erudite.

Së dyti, me emërtimin "dije të nënshtruara" mendoj se duhet të kuptojmë edhe diçka tjetër dhe, në njëfarë mënyrë, diçka krejt tjetër. Me "dije të nënshtruara" do të kuptoja, pra, gjithashut, një sasi të tarrë dijesë, të cilat zakonisht janë të përjashtuara apo të skualifikuara si dije jokonceptuale, dije të përpunuara në masë të pamjaftueshe etj.: dije naive, të ulëta në shkallën e hierarkisë, dije që zhvillohen dhe artikulohen nën nivelin e kërkuar nga njohjet shkencore. Dhe pikërisht, dalja në dritë e këtyre dijeve të poshtme, e këtyre dijeve të pakualifikuara, e dijeve madje të hedhura poshtë, si ajo e pacientit psikiatrik, e të sëmurit, infermierit apo dhe e vetë mjekut – në rastet kur dija e tij është paralele dhe marginale në raport me dijen mjeksore –, dija e të burgosurit apo të ndëshkuarit (*délinquant*) etj., dalja në dritë pra e kësaj lloj dijeje që do ta quaja "dija e njerëzve të thjeshtë"

(por që nuk është aspak një dije e përgjithshme, as ndonjë *bon sens* apo *sensus communis* por, përkundrazi, një dije e veçantë dhe veçuese, dije lokale, e rrethshkruar, diferenciale dhe jo e gjithësishme, dije e papajtuar, e paftë për unahimitet, forca e së cilës qëndron pikërisht tek përplasja me gjithçka që e rrëthon), pikërisht pra, rizgjimi i këtyre dijeve lokale të njerëzve të thjeshtë, i dijeve të pakualifikuara bëri të mundur efikasitetin e kritikës së lartpërmendur.

Ndoshta mund t'ju duket disi i çuditshëm dhe paradoksal një bashkim i tillë, ky lloj çiftimi brenda së njëjtës kategorji të “dijeve të nështruara” i përbajtjeve të përfutura nga puna e imët historiko-dokumentare, njojheve erudite, të sakta dhe teknike nga njëra anë dhe, nga tjetra, atyre dijeve lokale, të veçanta dhe të pjesshme, atyre dijeve të njerëzve të thjeshtë që janë dije pa përgjithësi, dije, në njëfarë mënye, të lëna djerrë, në mos me dashje dhe hapur, të lëna në heshtje. E pra, jam i bindur se pikërisht ky gërshetim, paradoksal në dukje, i dijeve të fundosura të erudicionit me dijet e paautorizuara nga hierarkia e njojjes shkencore ishte strumbullari që i dha forcën vendimtare kritikës së ligjërimeve të zhvilluar këto pesëmbëdhjetë vitet e fundit. Si në njërin rast ashtu dhe në tjetrin, si për dijet e erudicionit ashtu dhe për dijet e dënuara të njerëzve, në të dyja këto forma dijesh, qoftë të fundosura, qoftë të nënshtruara, gjithmonë bëhej fjalë për të njëjtën gjë: bëhej fjalë për dijen historike të përplasjeve (*luttes*<sup>14</sup>) konkrete. Si

<sup>14</sup> Fjalori i shqipes duket paksa i varfér për sa i përket terminologjisë luistarake. Në frëngjisht, ashtu si dhe në gjuhë të tjera (italisht: *lotta/guerra*; anglisht: *fight/war*; gjermanisht: *Kampf/Krieg*, etj.), për gjegjësin shqip “lustë” ka, të paktën, dy fjalë: njëra: *guerre*, që emërtón luftën e ushtrive, atë që shpallet, që bëhet me armë, mes armiqsh dhe, shpesh, për jetë a vdekje; e dyta: *lutte*, ka kuptim më shoqëror dhe politik, dhe tregon përplasjen e dy a më shumë vullneteve, klasave, grupeve apo forcave të kundërvëna, nivelin polemik apo *agonik* të shoqërisë. Pjesëmarrësit në të janë kundërshtarë, jo medoemos armiq. Një “lustë” e tillë është shpesh e fshehtë,

## PUSHTETI DHE DIJA

në fushën e specializuar të erudicionit, ashtu dhe në dijet e përçmuara të njerëzve të thjeshtë prej kujtesa e luftimeve të harruara, pikërisht ajo kujtesë që deri atëherë ishte mbytur në heshtje. U përvijuat kështu një metodë që mund ta quajmë gjenealogji, ose më saktë, morën formë një sërë kërkimesh gjenealogjike të shumëfishta, të cilat ishin, njëherësh, sa rizbulim i saktë i luftërave, aq dhe kujtesë e thatë e betejave të humbura. Të tilla gjenealogji, të ndërtuara si takim apo gërshtim i dijes erudite me dijen e njerëzve të thjeshtë, jo vetëm u realizuan, por edhe u bë e mundur të ndërmerrashin vetëm me një kusht: që të shfuqizohej paraprakisht tirania e ligjëri-meve globale dhe gjithpërfshirëse, me gjithë hierarkitë e tyre dhe privilegjet e avangardave teorike. Le të quajmë, pra, "gjenealogji" këtë gërshtim të dijeve erudite dhe të kujtesave lokale, gërshtim që bën të mundur ndërtimin e një dijeje historike të përplasjeve dhe luftërave si dhe përdorimin e kësaj dijeje në taktit aktuale. I tillë do të ishte përkufizimi metodologjik i përkohshëm i atyre gjenealogjive që u përpoqa të zhvilloja këtu me ju këto vitet e fundit.

E shihni pra qartë se, te kjo lloj metode, të cilën e quajtëm gjenealogjike, nuk bëhet fjalë aspak për t'i kundërvénye unititetit abstrakt të teorisë shumësinë konkrete të fakteve; as nuk bëhet fjalë të përmohet niveli spekulativ në emër të ndonjë çfarë-dolloj shkencizmi, apo në emër të rreptësisë mëse shkençore të njojheve të kontrolluara. Projekti gjenealogjik nuk zhvillohet në emër të ndonjë empirizmi; e as në emër të ndonjë pozitivizmi, në kuptimin e zakonshëm të fjalës. Synimi i gjenealogjisë është t'i përdorë dijet lokale, të përçmuara

e pashpallur, përveçse, ndoshta, nga ata që e vuajnë më shumë, të dobëtit dhe të humburit. Ideologjia e rendit dhe e ligjit ka përgjithësisht si kusht artikulimi pikërisht mohimin e ekzistencës së kësaj luftë dhe të përhapjes së saj.

dhe jolejitime përkundër asaj instance teorike të njësuar e cila mëtonte deri atëherë t'i filtronte, t'i spastronte, t'i hierarkizonte e rendiste në emër të njohjes së vërtetë, në emër të të drejtave të një shkence, e cila u qenka rezervuar vetëm disave. Gjenealogjitë, pra, nuk janë kthime pozitiviste drejt një shkence më të kujdeshme apo më të saktë. E thënë troq, gjenealogjitë janë kundër-shkenca. Jo se ngrenë zérin në emër të së drejtës lirike për injorancë apo mos-dije, jo se kemi të bëjmë me refuzimin e plotë të dijes si të tillë, apo me futjen në lojë dhe nxjerrjen në pah të prestigjeve të dyshimtë të përvojës së drejtpërdrejtë, përvojë e patjetërsuar dhe ende pa rënë në kthetrat e dijes. Jo. Thelbi nuk qëndron aty, porse te kryengritja e dijeve. Një kryengritje kjo, jo aq kundër përbajtjeve, metodave apo koncepteve të një shkence, sesa, dhe para së gjithash, kundër efekteve pushtetore centralizuese, efekte që lidhen me institucionin dhe funksionimin e ligjërimit të organizuar shkencor në një shoqëri si kjo e jona. Dhe, nëse institucionalizimi i tillë i ligjërimit shkencor merr formën e universitetit, apo, në përgjithësi, formën e aparatit të madh pedagogik, apo nëse ky institucionalizim i ligjërimeve sendërtohet në një rrjet teoriko-tregtar siç është rasti i psikanalizës, apo akoma, siç është rasti i marksizmit, sidoqoftë pra rasti, në fund të fundit, ka pak rëndësi. Në secilin rast, lufta e gjenealogjive drejtohet kundër efekteve pushtetore që shkaktojnë ligjërimet me mëtimet e tyre shkencore.

Për ta thënë me saktë, më shkoqur, ose, për t'jua bërë ndoshta më të prekshme, do të thoja diçka të tillë: të gjithë e dini se prej vitesh tashmë, madje prej mëse një shekulli pa dyshim, pyetja nëse është apo jo marksizmi një shkencë është shtruar sa e sa herë nga njerëz të panumërt. Mund të thuhet se e njëjta pyetje ka qenë shtruar po ashtu, dhe vijon të diskutohet,

## PUSHTETI DHE DIJA

lidhur me psikanalizën, apo, më keq akoma, përsa i përket semiologjisë së tekstit letrar. E pra, ndaj një pyetjeje të tillë: "Jemi apo nuk jemi shkenca?" përgjigjja e gjenealogjisë apo e gjenealogjistëve do të ishte: "Pikërisht për këtë ju kritikojmë, se doni që marksizmit, psikanalizës, apo çfarëdolloj gjëje tjeter t'i jepni me çdo kusht statusin e shkencës. Dhe, nëse kemi ndonjë gjë kundër marksizmit është pikërisht fakti se i ka të tëra kushtet për t'u paraqitur si shkencë, me të gjithë pasojat që kjo sjell." Për t'u shprehur akoma më ndryshe, në formë paksa më të përpunuar ose më të gjerë, do të thoja se: përpara se të shtrojmë pyetjen nëse marksizmi, psikanaliza, apo diçka tjeter është analoge me praktikat shkencore, përsa i përket zhvillimit të vet të përditshëm, rregullave të ndërtimit teorik, koncepteve të përdorura etj., përpara se të shtrojmë çështjen e analogjisë formale dhe strukturore të ligjërimit marksist apo atij psikanalistik me ligjërimin shkencor në përgjithësi, përpara kësaj pra, a nuk duhet shtruar pyetja dhe hedhur dyshimi mbi ambicjet pushtetore që fsheh në vete një mëtim i tillë për të qenë shkencë? Pyetja, ose më saktë pyetjet që dëhen shtruar paraprakisht janë këto: "Çfarë lloj dijeje kërkoni të hidhni poshtë duke e paraqitur veten si shkenca? Cilët subjekte folës, ligjërues, subjekte përvojash dhe dijesh doni të mënjanoni apo minimizoni duke thënë: "ligjërimi im është ligjërimi vërtetë shkencor, dhe unë që e mbaj atë jam një shkencëtar?" Ç'avangardë teorike doni të kurorëzoni me dafinat e shkencës, duke e ngjitur në një fron teorik, për ta veçuar sa më mirë nga çdo formë masive, rrëthanore dhe lokale e dijes?" Këtyre pyetjeve bile do t'u shtoja edhe sa vijon: "Kur ju shoh teksa përpiqeni të na vërtetoni se marksizmi është shkencë, ajo që vë re, në fakt, nuk janë përpjekjet për të treguar një herë e mirë se struktura e marksizmit është racionale dhe se, për pasojë, pohimet që e përbëjnë atë mund t'i nënshtronë, si

çdo pohim shkencor, procedurave të verifikimit dhe zhvlerësimit. Ajo që vë re, para së gjithash, është krejt tjetër gjë. Shoh se si e lidhni ligjërimin marksist, dhe se si i vishni mbajtësit e këtij ligjërimi, me një sërë efektesh pushteti të njoitura, efekte të cilat, në Perëndim, dhe kjo qysht nga Mesjeta, u vishen rregullisht shkencave dhe u rezeryohen atyre që prodhojnë ligjërime të pranuara si me vlerë shkencore."

Pra, në raport me projektin e fiksimit apo ngulitjes së dijeve në hierarkinë e veçantë të pushteteve që pjell shkenca, gjenealogjitë do të ishin si një lloj tentative për t'i çnënshtuar dijet dhe për t'i bërë ato të lira, të afta për kundërvënie dhe luftë kundër presioneve të dhunshme të ligjërimit teorik unitar, formal dhe shkencor. Riaktivizim i këtyre dijeve lokale – dije "të miturë" ose "minoritare" do t'i quante ndoshta Deleuze-i kundër hierarkizimeve shkencore të dijes dhe efekteve pushtetore që sjellin ato, kështu mund të përshkruhej projekti i përgjithshëm i këtyre gjenealogjive të çregullitë e fragmentare. Në mënyrë të përbledhur do të thoja se, ndërsa arkeologjia është metoda e veçantë për analizën e formacioneve ligjërimore lokale, gjenealogjia është takтика e cila, nisur nga këto formacione ligjërimore të përshkruara paraprakisht, riaktivizon dijet e nënshtuar që dalin prej andej, për t'i bërë ato të ripërdorshme, I tillë është projekti im i përgjithshëm.

Siq e shihni pra, gjithë ato copëza kërkimesh, gjithë ato hulumtime të ndërthurura dhe të pambyllura që kam para-shtruar, disi kojëfortë, para jush këto katër-pesë vitet e fundit, mund të shihen si pjesë të këtyre gjenealogjive të zhvilluara këto pesëmbëdhjetë vjetët e fundit, dhe jo vetëm nga unë, përkundrazi. Pyetja që lind natyrshëm atëherë është: po mirë, pse të mos vazhdojmë pra në këtë drejtëm, për më tepër tanë që jemi të pajisur më një teori kaq simpatike – dhe me gjasa po aq pak të vërtetueshme – të vlerave të pavazhdimësisë

## PUSHTETI DHE DIJA

(*discontinuité*<sup>15</sup>) ligjërimore? Pse të mos vazhdoj pra, edhe këtë herë, pse të mos merrem prapë me diçka të vogël që mund ta gjeja diku rrëth psikiatrisë, teorisë së seksualitetit etj.?

E drejtë, mund të vazhdonim në këtë drejtim, dhe deri në njëfarë pike do të përpinqem të vijoj kështu, po të mos kishin ndodhur një sërë ndryshimesh në situatën ku gjendemi. Dua të them se, në raport me situatën e para pesë, dhjetë apo pesëmbëdhjetë vjetëve gjërat ndoshta kanë ndryshuar disi dhe beteja nuk ka më ndoshta po ato tipare. A ndodhemi ende në po ato raporte force që na lejonin, dikur, t'i riaktivizonim drejtpërdrejt këto dije të zhvarrosura, të zhveshura në njëfarë mënyre dhe jashtë çdo lloj nënshtimi? Cila është forca e vetvetishme e tyre sot? Sepse, fundja, pasi kemi nxjerë në dritë copëza të tilla gjenealogjish, pasi t'i kemi legjitimuar dhe hedhur në qarkullim të lirë këto lloj elemente dijesh të zhgroposura, a nuk ka rrezik që ato të rikodohen, të rikolonizohen nga ligjërimet unitare dhe globale; nga ato ligjërime që në fillim i patën mënjanuar e që pastaj s'ua vunë veshin kur këto fragmente u rishfaqën, sot, ndoshta, janë gati t'i aneksojnë ato e t'i përthithin brenda ligjërimit të tyrë, për t'i bërë pjesë të efekteve pushtetore dhe diturore të tyre. Ndërkohë që ne, duke dashur t'i mbrojmë këto fragmente të rizguara dijesh,

<sup>15</sup> Foucault i referohet këtu kryesisht debatit që u çel sidomos pas botimit të librit të tij *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* ("Fjalët dhe Qeniet. Një arkeologji e shkencave humane", Paris, Gallimard 1966) lidhur me konceptin e *epistémës* (strukturë ligjërimore historike dhe që përbën *a priori* të teorike të një epokë të dhënë, duke strukturuar tëresinë e dijeve të mundshme brenda saj – O. A.) dhe me statusin e pavazhdimësisë. Të gjitha kritikave të bëra, Foucault u pati dhënë përgjigjje në një sërë rishqyrtimesh teorike dhe metodologjike (shih, më në veçanti, "Réponse à une question", 1968, *DE*, vol. I, n° 58 dhe "Réponse au Cercle d'épistémologie", 1968, *DE*, vol. I, n° 59), analiza të rimara dhe të thelluara më pas në librin *L'Archéologie du savoir* ("Arkeologjia e dijes", Paris, Gallimard, 1969) – (shën. i bot.)

rrezikojmë ndoshta të ngremë, me duart tona, të njëtin lloj ligjërimi global, rrezikojmë të biem në kurthim që na ngrenë, qoftë dhe pa dashje, ata që na thonë: "Mirë, mirë. Të gjitha këto janë shumë interesante por cili është qëllimi? Cili është drejtimi i saktë? Cili është uniteti përfundimtar?" Kuptohet se, deri në njëfarë pike, tundimi është të përgjigjemi: le të vazhdojmë, të akumulojmë sa të mundemi. Fudja, rreziku i të qenit të kolonizuar e të përthithur nga ligjërimet zyrtare nuk është ende aktual. Pak më lart thashë se këto fragmente gjenealogjike rrezikojnë ndoshta të rikodohen në ligjërimet pushteti. Mirëpo, pse jo, mund të tentohet dhe sfida e kundërt e t'u themi: "Provojeni po deshët dhe keni për të parë!" Mund t'u therni, për shembull: qyshkurse lindën dhe u përhapën antipsikiatria dhe gjenealogjia e institucioneve psikiatrike – të paktën këtu e pesëmbdhjetë vjet po se po – sa marksistë, sa psikanalistë, sa psikiatër pati për ta rimarrë këtë punë të nisur dhe për ta ribërë secili në fushën e tij, me termat dhe konceptet e tij, për të treguar se gjenealogjitetë në fjalë ishin të pasakta, të artikuluara keq, të çala apo të pathemelta? Asnjë. Heshtje e plotë. E tillë është në fakt situata: këto fragmente gjenealogjish kanë mbetur aty, të rrëthuara nga një heshtje e kujdeshshme. E shumta e kundërsulmeve janë të llojit të atyre deklaratave si ajo që dëgjuam pak kohë më parë nga Z. Juquin<sup>16</sup>, në mos gaboj: "Të gjitha këto hulumtime janë shumë simpatike. Ama, sidomos që të jetë, psikiatria sovjetike mbetet e para në botë." Do t'i përgjigjesha: "Sigurisht zotëri. Keni shumë të drejtë. Psikiatria sovjetike është vërtet e para në botë, dhe pikërisht këtu qëndron problemi." Heshtja, pra, ose më saktë, kujdesi me të cilin teoritë unitare rrëthojnë gjenealogjitetë mund të konsiderohej kësisoj si një arsyе për të vazhduar më

<sup>16</sup> Një deputet i Partisë Komuniste Franceze të kohës (shën. i bot.)

## PUSHTETI DHE DIJA

tej, duke shumëfishuar fragmentet gjenealogjike, të lëshuara si kurthe, sfida apo dyshime ndaj ngrehinës së dijeve zyrtare dhe institucionale. Veçse, nga çasti kur bëhet fjalë për luftë dhe betejë – për luftën e dijeve kundër efekteve pushtetore të ligjërimit shkencor – ta marrësh heshtjen e kundërshtarit si tregues të frikës që ai mund të ketë prej nesh është ca si shumë optimiste. Heshtja e kundërshtarit – është ky një parim metodologjik ose një parim taktik që duhet mbajtur gjithmonë parasysh – fare mirë, mund të jetë tregues i të kundërtës, tregues i faktit se nuk ka hiç frikë në të vërtetë. Dhe pikërisht, mendoj se duhet të sillemi njësoj sikur të mos i shtinim frikë aspak. Për pasojë, programi i leksioneve të ardhshme, dhe me siguri qysh nga ky vit, do të jetë jo ndërtimi i ndonjë trualli teorik të përbashkët dhe të qëndrueshëm për të gjitha gjenealogjitet e shpërndara – nuk kam ndërmend kurrsesi t'u jap, apo t'u imponoj ndonjë lloj kurorëzimi teorik unifikues – por përpjekja për të saktësuar dhe përcaktuar qartë objektivat e implikuara në këtë kundërvënie, në këtë dyluftim, në këtë kryengritje të dijeve kundrejt insitucioneve dhe efekteve pushtetore dhe diturore të ligjërimit shkencor.

Ju e dini fare mirë tashmë, pothuajse s'kam nevojë ta përmend, se thelbi i këtyre kërkimeve gjenealogjike është pyeja: ç'është dhe cilat janë tiparet e këtij pushteti, shpërthimi, forca, brutaliteti dhe absurditeti i të cilit u shfaqën gjithnjë e më konkretisht këto vitet e fundit, sa në horizontin e rënies së nazizmit, aq dhe në atë të sprapsjes së stalinizmit? Ose më saktë – ngaqë pyetja “Ç'është pushteti?” është pikërisht një nga ato pyetjet e përgjithshme shumë teorike që synonjë të njësojnë tërësinë e dukurive, gjë që dua ta shmang – synimi është përcaktimi i mekanizmave, efekteve, raporteve ku mbështeten këta dispozitivë të ndryshëm të pushtetit që ushtronhet në nivele të ndryshëm të shoqërisë, në fusha dhe

shtrirje nga më të larmishmet. Në vija të trasha pra, do të thoja se çështja kryesore e shtruar është si vijon: a mundet analiza e pushtetit, apo e pushteteve, në një mënyrë a një tjetër, të rrjedhë nga ajo e ekonomisë?

Pse e shtroj këtë pyetje dhe ç'kuptoj me të? Nuk kam ndërmend aspak të mohoj dallimet e shumta dhe gjiganteske që ekzistojnë, mirëpo, më duket se megjithë këto dallime, dhe madje përmes tyre, ekziston një pikë e përbashkët mes konceptit juridik dhe, të themi, liberal të pushtetit politik – konceptim që e gjejmë te filozofët e shekullit XVIII – dhe konceptimit marksist ose, së paku, një lloj konceptimi i përhapur që mbahet si konceptimi marksist. Kjo pikë e përbashkët është ajo që do ta quaja "ekonomizmi" i teorisë së pushtetit. Ç'dua të them me këtë? Teoria juridike klasike e pushtetit e sheh atë si një të drejtë që njeriu e zotëron fillimisht si të ishte një pasuri konkrete dhe të cilën, për pasojë, mundet ta përcjellë, ta japë apo nga e cila mund të heqë dorë, krejtësisht ose pjesërisht, përmes një akti juridik të caktuar ose një akti themelues të së drejtës – pak rëndësi ka dallimi për çastin – akt që ka formën e huazimit apo të kontratës. Pushteti pra, është diçka konkrete që çdo individ e zotëron dhe të cilin ai e jep në një çast të caktuar, të tërin ose pjesërisht, duke ndërtuar kështu pushtetin, ose sovranitetin politik. Kështu, në këtë vijë apo grupim teorik të cilil i referohem këtu, pushteti analizohet sipas modelit të një operacioni jurdik, i cili ka fomën e këmbimit kontraktual. Kemi të bëjmë pra, me një analogji të dukshme, analogji që e gjejmë kudo në teori të tilla, mes pushtetit dhe pronës, pushtetit dhe pasurisë.

Rasti i dytë është natyrisht ai i konceptimit të përgjithshëm marksist të pushtetit. Sigurisht, këtu analiza nuk është aspak e njëjtë. Megjithatë, në këtë lloj konceptimi gjejmë diçka tjetër, që do të mund ta quanim "funktionalitet ekonomik" të pushtetit,

## PUSHTETI DHE DIJA

në kuptimin që, këtu, roli i pushtetit është, në thelb, sa ruajtja e raporteve të prodhimit, aq dhe riprodhimi i sundimit klasor, i cili bëhet i mundur pikërisht në saje të zhvillimit dhe të modaliteteve të shfrytëzimit të forcave prodhuese. Në këtë rast, arsyja historike e pushtetit politik qëndron tek ekonomia. Në vija të trasha pra: në njërin rast kemi një pushtet politik, i cili ka si model formal procedurën e këmbimit dhe ekonominë e qarkullimit të pasurive; kurse, në rastin tjetër, kemi një pushtet politik i cili gjen tek ekonomia arsyen e ekzistencës së vet historike, parimin e formës së tij konkrete dhe të funksionimit të tij aktual.

Problemi që qëndron në themel të kërkimeve për të cilat jami duke folur mund të ndahet pra në disa çështje, si për shembull, së pari: A është gjithmonë pushteti dytësor në raport me ekonominë? A është gjithmonë ekonomia synimi dhe parimi funksional i tij? Arsyja dhe synimet e pushtetit a janë gjithmonë, dhe në thelb, në varësi të ekonomisë? A mund të përshkruhet funksioni i parë i pushtetit si mundësimi, përforsimi, ruajtja dhe riprodhimi i raporteve karakteristike të kësaj ekonomie dhe të nevojshme për funksionimin e saj? Së dyti: a është malli modeli sipas të cilit duhet parë pushteti? A është pushteti diçka që zotërohet, mierret, lëshohet me kontratë apo me dhunë, që huazohet dhe rimerret sërish, që qarkullon duke depërtuar një zoni të dhënë, duke iu shmangur një tjetre, etj.? Apo ndoshta, përkundrazi, për ta analizuar pushtetin na duhet të përdorim instrumente të tjera, të veçanta, edhe pse raportet e pushtetit janë thellësisht të përziera me raportet ekonomike dhe brenda tyre, edhe pse raportet e pushtetit nuk paraqiten asnjëherë të pastra, por të gërshetuara, të ndërthurrura me marrëdhëni të ekonomike? Në një rast të tillë, pandashmëria e ekonomisë dhe e politikës nuk do të ishte e rendit të nënvertësisë funksionale, as e rendit të izomorfisë formale, por e një lloji tjetër, që mbetet për t'u shqyrtuar.

Mirëpo, cili janë instrumentet që kemi në dorë për të ndërmarrë një analizë të tillë jo ekonomike të pushtetit? Kam përshtypjen se shumë pak gjëra ekzistojnë aktualisht. Fillimisht, një pikënisje është pohimi sipas të cilit pushteti as jepet, as këmbehet, as nuk rimerret përsëri, porse vetëm ushtrohet dhe ekziston si i tillë vetëm në veprim, vetëm në aktin e ushtrimit të tij. Kemi gjithashtu një pohim të dytë, i cili thotë se, fillimisht pushteti nuk është ruajtje dhe riprodhimi i marrëdhënieve ekonomike, porse në thelb, dhe para së gjithash, një raport force. Nga ku lindin disa pyetje, dy më saktë: nëse pushteti në thelb vetëm ushtrohet, ç'është ushtrimi i pushtetit? Si vepron ai? Cila është mekanika e tij? Dhe këtu ndeshim një përgjigje të parë, një përgjigje, në njëfarë mënyre, të menjëherëshme, të cilën më duket se e gjemjë në një pjesë të mirë të analizave aktuale: pushteti është ai që ndrydh (*réprime*). Ai që ndrydh natyrën, instinktet, klasat, individët. Të mos harrojmë se një përkufizim i tillë i pushtetit, i stërpërsëritur nga aq shumë ligjërimë bashkëkohore, nuk është ndonjë shpikje e re e këtyre të fundit. Hegeli e pati thënë tashmë i pari, e pas tij Freud-i, e pas tij akoma Reich-u, etj. Sido që të jetë, në fjalorin e sotëm, faktori ndrydhës është bërë një nga epitetet homerike të pushtetit. Kështu që, sipas kësaj formule, duhet që analiza e pushtetit të jetë së pari, dhe në thelb, analizë e mekanizmave ndrydhës.

Së dyti, ose një përgjigje e dytë: nëse pushteti në vetvete është aktivizim dhe shpalosje e një raporti force atëherë, në vend që ta analizojmë me konceptet e huazimit, kontratës apo tjetërsimit, në vend që ta analizojmë nën këndvështrimin e funksioneve si ruajtës dhe përforcues i raporteve në prodhim, a nuk do të ishte më e saktë ta analizonim para së gjithash si përplasje, betejë dhe luftë (*guerre*)? Kështu që, përvç hipotezës së parë – sipas së cilës, mekanizmi thelbësor dhe

## PUSHTETI DHE DIJA

më i qenësishëm i pushtetit është ndrydhja (*répression*) – përballë saj, do të kishim një hiptotezë të dytë, sipas së cilës pushteti, në fakt, është luftë, s'është gjë tjetër veçse lufta e vazduar me mjete të tjera. Në këtë rast pra, do të na duhet të përbysim përkufizimin e famshëm të Clausewitz-it<sup>17</sup> dhe të thonim se politika është luftë e vazduar me mjete të tjera. Nga ky pohim dalin tri rrjedhoja. Së pari: raportet e pushtetit, ashtu siç ushtrohen dhe veprojnë ata në një shoqëri si kjo e jona, mbështeten në thelb te një raport force, i cili ka qenë fiksuar nga lufta dhe përmes luftës në një çast të dhënë, çast historikisht i datueshëm me saktësi. Nëse është e vërtetë se, në një pikëpamje, pushteti politik e ndalon luftën, dhe vë ose përpinqet të vëré paqen në shoqërinë civile, ky ndalim sipërfaqësor nuk bëhet për të pezulluar efektet e luftës apo për të zbutur çekuilibrin e prodhuar në luftë gjatë betejës finale. Sipas kësaj hipoteze, roli i pushtetit politik është riinjektimi i pandalur i këtij raporti force nëpërmjet një lufte të heshtur, është rindezja e përhershme e tij kudo nëpër insitucionë, në pabarazitë ekonomike, në gjuhë, deri edhe në trupat e secilit. I tillë është pra kuptimi i parë që do të kishte përbysja e aforizmit të Clausewitz-it: politika s'është veçsa luftë e vazduar me mjete të tjera; do të thotë se politika është sanksionimi dhe ripërsëritja e çekuilibrit të forcave të shpalosur gjatë luftës. Mirëpo, përbysja e aforizmit ka edhe një kuptim tjetër; ajo nënkupton se në gjirin e së ashtuquajturës “paqe civile”, luftërat politike, përplasjet lidhur me pushtetin, përleshjet me pushtetin, në emër të tij, ndryshimet e raporteve të forcës – përforcime nga njëra

<sup>17</sup> Foucault i referohet këtu formulimit të njojur të parimit të Carl von Clausewitz, sipas të cilit: “Lufta s'është veçse vazhdimi i politikës me mjete të tjera”; ajo “jo vetëm që është një akt politik, por madje një instrument i mirëfilltë politik, është vetë politika e vazduar me mjete të tjera” (shih, *Vom Kriege*, lib. I, kap. I, § XXIV; po ashtu, në lib. II, kap. III, § III dhe lib. VIII, kap. VI) – (*shën. i bot.*)

## MICHEL FOUCAULT

anë, përbysje, etj – të gjitha këto pra, në gjirin e një sistemi politik të dhënë, duhen interpretuar si vazhdime të luftës, duhen lexuar si episode, frägmente apo zhvendosje të vetë luftës. E vetmja histori e mirëfilltë është ajo e kësaj lufte, edhe kur duket sikur po shkruajmë historinë e paqes dhe të institucioneve të saj.

Së fundi, përbysja e aforizmit të Clausewitz-it ka edhe një kuptim të tretë: vendimi përfundimtar nuk mund të vijë veçse nga lufta, domethënë nga përballimi i zhveshur i forcave, aty ku gjykatësit e mbrazmë janë armët. Fundi i politikës është mbrëmja e betejës finale, e vetmja betejë e cila, më së fundi, por vetëm më së fundi, mund ta ndalë ushtrimin e pushtetit si luftë e pareshtur.

E shikon prë se, sapo që përpinqemi t'u largohemi skemave ekonomiste të analizës së pushtetit, ndeshemi menjëherë me dy hipoteza masive: nga njëra anë, mekanizmi i pushtetit funksionon si mekanizëm ndrydhës – hipotezë që, për thjeshtësi, do ta quaja hipoteza e Reich-ut – kurse, nga ana tjeter, hipoteza sipas së cilës thelbë i raporteve të pushtetit është përplasja luftarake e forcave – hipotezë që do ta quaja, po ashtu për thjeshtësi, hipoteza e Nietzsche-s. Këto dy hipoteza nuk janë të papajtueshme, përkundrazi; madje, duket sikur janë bërë për të pasuar njëra-tjetër: në fund të fundit, ndrydhja mund të shihet si pasoja politike e luftës, ashtu si shtypja (*oppression*) në teorinë klasike të së drejtës politike përkonte me abuzimin e pushtetit në rendin juridik.

Shohim prë kundërvihen dy sisteme të mëdha të analizës së pushtetit. Njëri, që është ai sistemi i vjetër që e gjëjmë tek autorët e shekullit XVIII, dhe i cili artikulohet treth idesë së pushtetit si e drejtë fillestare, pushtet që mund të përcillet për të ndërtuar sovranitetin dhe tek i cili kontrata shërben si matricë e pushtetit politik. Një pushtet i tillë pra, kur e tejkalon vëtyven,

Punxhi - Emri i vjetër

## PUSHTETI DHE DIJA

kur del përtej vetë termave të kontratës, atëherë shndërrohet në abuzim dhe shtypje. Pushtet-kontratë, në kufijtë e së cilit, ose më saktë, përtej shkeljes së kufijvë të së cilit, qëndron shtypja. Ndërkohë që, nga ana tjetër, kemi një sistem i cili përpinqet ta analizojë pushtetin politik jo më sipas skemës kontratë-shtypje, por sipas skemës luftë-ndrydhje. Në këtë rast, ndrydhja nuk është më simetrikja e shtypjes në raport me kontratën, nuk është më thjesht një abuzim apo shpërdorim, tejkalim i prerogativave të ligjshme të pushtetit por, përkundrazi, pasojë normale dhe vazhdim i thjeshtë i raportit sundues. Shtypja nuk është gjë tjetër veçse vënia në veprim e një rapporti force të përhershëm në gjirin e pseudo pages civile, e cila është tërësisht e depërtuar nga lufta e pareshtur. Kemi pra dy skema të analizës së pushtetit: skema kontratë-shtypje, ose në një farë mënyre, skema juridike, dhe skema luftë-ndrydhje, ose sundim-ndrydhje, për të cilën dallimi i mirëfilltë nuk është ai mes së ligjshmes dhe së paligjshmes, si te skema e parë, por ai mes luftës dhe nënshtimit.

Kuptohet lehtë se gjithë sa ju kam thënë këto vitet e fundit, gjithë analizat që jam përpjekur të zhvilloj, i takojnë kësaj skemës së dytë, skemës luftë-ndrydhje. Kjo është skema që jam përpjekur irregullisht të vë në në përdorim. Mirëpo, sa më shumë që përpinqesha ta përdorja, aq më shumë isha dhe i shtyrë ta rishqyrtoja. Jo vetëm sepse shumë pika të saj mbeten ende të papërpunuara sa duhet – madje, do të thoja se janë krejt të papërpunuara – por edhe sepse kam përshtypjen se të dyja këto nocione bazë, ai i “shtypjes” dhe ai i “luftës” (guerre) duhen riparë thellësisht, në mos, pse jo, edhe braktisur ndoshta. Sido që të jetë, kemi të bëjmë me dy nocione që duhen parë me kujdes më nga afër, ose më saktë, ajo që duhet parë me kujdes është hipoteza e funksionimit të mekanizmave të pushtetit si mekanizma ndrydhës, dhe hipoteza tjetër, sipas së

cilës, nën pushtetin politik gjëmon zhurma e betejës dhe se ajo çka vepron nën të pareshtur është parasëgjithash raporti luftarak.

Të paktën, dhe këtë e them jo për t'u mburrur, ka kohë që jam tepër dyshues ndaj këtij nocioni kaq të përhapur të "ndrydhjes" dhe jam përpjekur disa herë t'ju tregoj, lidhur me gjenealogjitë për të cilat ju fola pak më parë, lidhur me historinë e së drejtës penale, atë të pushtetit psikiatrik, kontrollin e seksualitetit të fëmijëve etj., se mekanizmat që këto forma pushteti kanë vënë në veprim ishin krejt të ndryshëm, ose diçka shumë më tepër sesa thjesht mekanizma ndrydhës. Kështu që s'mund të vazhdoj më tutje pa e rimarrë paksa analizën e nocionit të ndrydhjes, pa u përpjekur të rendis në formë disi më të strukturuar vërejtjet e ndryshme që ju kam paraqitur deri tani, të cilat ishin pa dyshim ende të shpërndara. Për pasojë, leksioni i ardhshëm, ose eventualisht dy leksionet e ardhshme do t'i kushtohen pikërisht shqyrtimit kritik të nocionit të "ndrydhjes", duke u përpjekur të tregoj se si ky nocion tashmë kaq i përhapur në në karakterizimin e mekanizmave të pushtetit është në fakt krejt i pamjaftueshëm për të analizuar realitetin e tyre<sup>18</sup>.

Por, pjesa kryesore e ciklit të leksioneve të këtij viti do t'i kushtohet anës tjetër, problemit të luftës. Do të përpinqem të sqaroj se deri në ç'pikë skema binare e luftës (*guerre*), e përplasjes (*lutte*), e përballjes së forcave të kundërtta mund të vlejë si tipar përshkrues i themeleve të shoqërisë civile,

<sup>18</sup> Premtim ky që nuk do të mbahet (shih, po këtu, Leksionin pasardhës, me datë 14 janar 1976). Megjithatë, në dorëshkrimin e Foucault-së gjendet i përfshire një leksion i plotë mbi nocionin e "represionit", leksion mesa duket i mbajtur herë tjetër në ndonjë universitet të huaj. Autori do ta ritrajtojë problemin pak muaj më vonë në librin e botuar po atë vit *La Volonté de savoir* ("Vullneti për dije"), Paris Gallimard, 1976 (përkth. shqip, Prishtinë, Dukagjini 2008) – (shën. i bot.).

## PUSHTETI DHE DIJA

njëkohësisht si parimi dhe motorri i ushtrimit të pushtetit politik. A është lufta modeli më i saktë për të analizuar mënyrën e funksionimit të pushtetit? Sa vlejnë në këtë rast nocione të tillë si "taktika", "strategjia" apo "raporti i forcës"? Thjesht fare, a është vërtet pushteti një luftë e vazhduar me mjete të tjera? Nën temën që është bërë sot e zakonshme, por që është gjithsesi relativisht e vonët, sipas së cilës pushteti ka në ngarkim të mbrojë shoqërinë, a mos duhet kuptuar se, në vetë strukturën e saj politike shoqëria është e organizuar në mënyrë të tillë që disa mund dhe duhet të mbrohen nga të tjerët, kundër tyre, ose të mbrojnë sundimin e tyre kundër revoltës së të tjerëve, ose, më thjesht akoma, të mbrojnë fitoren e tyre të dikurshme dhe të përjetësojnë nënshtrimin e të tjerëve?

Skema e leksioneve këtij viti do të jetë pra si vijon: fillimi shisht, një ose dy leksione kushtuar rishqyrtimit kritik të nocionit të ndrydhjes ose represionit. Pastaj do të nis të analizoj – dhe ndoshta do të vazhdoj edhe në vitet e ardhshme, nuk e di akoma – problemin e mësipërm të luftës në shoqërinë civile. Do të filloj duke mënjanuar pikërisht ata që konsiderohen përgjithësisht si teoricienët e luftës në shoqërinë civile dhe që, për mua, nuk janë hiç të tillë, domethënë Hobbes-i dhe Makiaveli. Pastaj do të përpinqem t'i rikthehem më në imtësi teorisë së luftës si parim historik i funksionimit të pushtetit, duke u përqëndruar te problemi i racës, ngaqë pikërisht aty, te binarizmi i racave u shfaq për herë të parë në Perëndim mundësia e analizës së pushtetit politik si luftë. Do të përpinqem ta ndjek këtë analizë deri në çastin kur, aty nga fundi i shekullit XIX, lufta (*lutte*) e racave dhe lufta (*lutte*) e klasave do të bëhen dy skemat e mëdha të përdorura për qëmtimin e dukurisë së luftës (*guerre*) dhe të raporteve të forcës në gjirin e shoqërisë civile dhe politike.

## KRITIKA E SOVRANITETIT DHE ANALITIKË SË PUSHTETEVE MODERNE

*Lekcion i 14 janarit 1976 në Collège de France*

Këtë vit do të doja të filloja, por vetëm të filloja, një sërë kërkimesh lidhur me luftën si parim i mundshëm i analizës së raporteve të pushtetit. Pjetja që do të doja të shqyrtojë është si më poshtë: a është i vlefshëm rapporti luftarak, i parë sipas modelit të luftës (*guerre*), sipas skemës së përplasjeve (*luttes*), luftërave dhe betejave, a vlen pra një model i tillë si parim shpjegues dhe si parim analize për pushtetin politik? A mund të deshifrohet një pushtet i tillë me termat e luftës, përlleshjes, përplasjes? Dhe pra, do të doja që, si fillim dhe për kundërpeshë, të analizoja institucionin ushtarak, ose institucionet ushtarake, funksionimin real, efektiv dhe historik që kanë patur ato në shoqëritë tona, që nga shekulli XVII e deri më sot.

Deri tanj pra, gjatë pesë viteve të fundit, u morëm me disiplinat; tanj e tutje, gjatë pesë viteve në vijim, do të shohim luftën, betejat, ushtrinë. Megjithatë, do të doja fillimish të bëja një përbledhje të gjithë asaj çka kam thënë vitet e mëparshme. Shpresoj se një gjë e tillë do të më ndihmojë për të fituar kohë lidhur me kërkimet e mia mbi luftën, të cilat janë ende të pambaruara, siç dhe shpresoj se, gjithashtu, kjo mund t'i shërbejë ndonjërit prej jush që s'ka mundur të më ndjekë vitet e shkuara. Sido që të jetë, do të doja që, në raport me veten të

## PUSHTETI DHE DIJA

paktën, të bëja një përbledhje, për të parë më mirë se deri ku kam arritur.

Çështja që u përpoqa të analizoja këto vitet e fundit, nga 1970-'71 e këtë, ishte pyetja "Si?" dhe kishte të bënte me mënyrën e funksionimit të pushtetit. U përpoqa të studioja disi "mënyrat e pushtetit", domethënë të qëmtoja mekanizmat e tij duke i vendosur mes dy perspektivash, mes dy kufijsh: nga njëra anë rregullat e së drejtës, që përvijojnë formalisht fushën e ushtrimit të pushtetit, kurse, nga ana tjetër, kufiri tjetër, është ai që do ta quaja efektet e vërtetësisë që prodhon pushtetin, efekte të cilat sa prodhohen dhe drejtohen nga pushteti, aq edhe ushqejnë apo përforcojnë pushtetin në fjalë. Kemi pra, një trekëndësh: pushteti, e drejta, e vërteta<sup>19</sup>. Në mënyrë paksa skematikë, shkurtazi, mund të themi se ekziston një problem tradicional, që është ai që shtron filozofia politike dhe që mund të formulohet si vijon: si mundet ligjërimi i së vërtetës, ose thjesht, si mundet filozofia si ligjërim dhe disiplinë *par excellence* e së vërtetës, të përcaktojë kufijtë e së drejtës së pushtetit? E tillë shtrohet pyetja tradicionalisht. Ndërkohë që, çështja që dua të shtroj unë është, si të thuash, më e poshtme, më e ulët, shumë më faktike në raport me problematikën e sojme dhe tradicionale të filozofisë. Problemi që përpinqem të analizoj unë është pak a shumë si më poshtë: cilat janë ato rregulla të së drejtës që vë në përdorim pushteti për të prodhuar ligjërimë vërtetësie? Ose, thënë ndryshe: ç'do të thotë, lidhur me natyrën e pushtetit, fakti që aq është i prirur dhe i dhënë të prodhojë ligjërimë vërtetësie, të cilat, nga ana e tyre, në një shoqëri si kjo e jona, kanë një peshë aq të madhe dhe efekte aq të shumta?

<sup>19</sup> Fjala e përdorur në frëngjisht është *vérité*, të cilën c'kemi përkthyer herë "e vërteta", herë "vërtetësia".

Më konkretisht, ajo që dua të them është kjo: në rastin e një shoqërie si kjo e jona – por, fundja, në çdo lloj shoqërie – marrëdhëniet e shumëfishta të pushtetit përshkojnë, depërtojnë, karakterizojnë dhe i japin formë trupit shoqëror; si të tilla, ato nuk mundin të ndahen, as të zënë vend dhe as të funksionojnë pa prodhimin, akumulimin, vënien në qarkullim dhe funksionimin e një ligjërimi me mëtime vërtetësie. Nuk ka ushtrim të pushtetit pa njëfarë ekonomie të ligjërimeve të vërteta, të cilat funksionojnë brenda këtij pushteti, nisur nga ai dhe përmes tij. Pushteti na detyron të prohjojmë vërtetësi dhe vetë pushteti nuk mund të ushtrohet veçse duke prodhuar vërtetësi. Kjo gjë është tipar i çdo shoqërie, por, kam përshtypjen se në shoqërinë tonë, marrëdhënia mes pushtetit, së drejtës dhe së vërtetës organizohet në një mënyrë tepër të veçantë.

Për ta shpehur më qartë, jo aq vetë mekanizmin e raportit mes pushtetit, së drejtës dhe vërtetësisë, sesa intensitetin dhe vijimësinë e këtij raporti, mund të themi se: pushteti na detyron dhe kërkon nga ne prodhimin e një të vërtete e cila i nevojitet për të funksionuar; jemi të nxitur, të detyruar, madje jemi të dënuar të pohojmë të vërtetën apo ta gjejmë atë. Pushteti pyet pareshtur, na zhbiron pa pushim; pushteti pa pushim hulumton, heton, regjistron; institucionalizon kërkimin e së vërtetës, e profesionalizon atë, e shpërbolen etj. Detyrimi për të prodhuar vërtetësi është pak a shumë i ngashëm me detyrimin për të prodhuar të mira materiale e pasuri, madje i pari është kushti i të dytit. Ndërkokë që, nga ana tjetër, jemi të gjithë nën ligjin e së vërtetës, në kuptimin që e vërteta është ligj apo bën ligjin; në masën më të madhe, ai që vendos është ligjërimi i vërtetë, i cili, në vettete, përcjell dhe ushqen efekte pushteti. Në fund të fundit, të gjithë gjykohemi, dënohemë, klasifikohemi, detyrohemë të veprojmë e të punojmë, të praktikojmë një mënyrë të dhënë jetese ose të pësojmë një formë të caktuar vdekjeje në funksion

## PUSHTETI DHE DIJA

të ligjërimeve të vërteta, që sjellin me vete efekte të veçanta pushteti. Pra: rregullat e së drejtës, mekanizmat e pushtetit dhe efektet e vërtetësisë. Ose, thënë më ndryshe: rrëgullat e pushtetit dhe pushteti i ligjërimeve të vërteta. E tillë do të ishte pak a shumë fusha shumë e përgjithshme e hulumtimeve që u përpoqa të zhvilloja këto vitet e fundit, kërkime të bëra në mënyrë shumë të pjesëshme e me shumë zigzage.

Doja tani të thoja disa fjalë lidhur me fushën e mësipërme dhe me ecurinë e kërkimeve të mia brenda saj. Cili ishte parimi i përgjithshëm që ndoqa dhe cilat ishin rrëgullat apo përkujdesjet metodologjike të cilave u përpoqa t'u bindem? Lidhur me raportet e së drejtës dhe pushtetit do të përmendja fillimisht, si parim të parë, një fakt që më duket historikisht i vërtetë dhe që nuk duhet harruar: në shoqëritë perëndimore, që nga Mesjeta e këtej, pjesa dërrmuese e përpunimit të mendimit juridik u organizua rrëth pushtetit mbretëror. Ngrehana e madhe juridike e shoqërise tona ka qenë përpiluar me porosi nga pushteti mbretëror, në përfitim të tij, për t'i shërbyer njëkohësisht si vegël dhe si justifikim. E drejta në Perëndim është një e drejtë e bërë me porosi mbretërore. Natyrisht, të gjithë e dinë rolin e famshëm, rolin e shquar, të përsëritur e të stërpërsëritur të juristëve në organizimin e pushtetit mbretëror. Nuk duhet të harrojmë se rizgjimi apo rimarrja e së drejtës romake, aty nga mesi i Mesjetës, ishte një sipërmarrje e madhe dhe vendimtare rrëth së cilës u organizua përpilimi i ripërsëritur i ngrehinës juridike të copëtar pas rënies së Perandorisë romake dhe një nga instrumentet teknikë që lejuan ndërtimin e pushtetit monarkik, autoritar, administrativ dhe, së fundi, deri edhe absolut. Ndërtesa juridike pra, u ngrit e tëra përreth dhe në funksion të personazhit mbretëror, me porosi të tij dhe, madje, në përfitim të tij. Kur, disa shekuj më vonë, i gjithë ky korpus juridik, ose një pjesë e tij, do t'i shpëtojnë kontrollit mbretëror,

t

kur do të nisë të përdoret kundër tij, kyç i problemi do të mbetet gjithsesi statusi i pushtetit mbretëror, çeshtja e kufijve të këtij pushteti dhe ajo e prerogativave të ligjshme të tij. E thënë ndryshe pra, personazhi qëndror i gjithë ngrehinës juridike perëndimore, ka qenë dhe mbetet mbreti. Në të bëhet fjalë gjithmonë vetëm për mbretin, për të drejtat e tij, për pushtetin e tij, për kufijtë e mundshëm që duhet të ketë ky pushtet, etj; e tillë është sidoqoftë problematika qëndrore dhe themelore e sistemit të përgjithshëm, ose e organizimit të përgjithshëm të sistemit juridik perëndimor. Qofshin juristët shërbëtorë apo kundërshtarë të mbretit, gjatë gjithë kohës, pushteti mbretëror nuk ka reshtur së qeni çeshtja qëndrore e sistemeve të mëdha të mendimit dhe të dijes juridike në Perëndim.

Kjo çeshtje e pushtetit mbretëror diskutohet në dy mënyra, ose në dy drejtime: ose për të treguar cila ishte armatura juridike tek e cila trupëzohej pushteti i mbretit, për të treguar se si monarku ishte vetë mishërimi i gjallë i sovranitetit, se si pushteti i tij, qoftë dhe absolut, ishte në fakt, thelbësish, përherë në pajtim më të drejtën themeltare; ose, në të kundërt, për të treguar dhe argumentuar se si dhe në ç'pikë duhej kufizuar pushteti i sovranit, cilave rregulla të së drejtës duhet t'u bindej, cilët ishin kufijtë sipas dhe brenda të cilëve ai duhet të ushtronte pushtetin e tij në mënyrë që një pushtet i tillë të mbetej i ligjshëm. Qysh nga Mesjeta, roli thelbësor i teorisë së të drejtës është fiksimi dhe përcaktimi i legjitimitetit të pushtetit. Problemi i sovranitetit është problemi madhor, problemi qëndror rrëth të cilit organizohet e gjithë teoria e së drejtës. Mirëpo, ky fakt, fakti që çeshtja e sovranitetit ka qenë përherë problemi qëndror i sistemit të së drejtës në shoqëritë perëndimore, do të thotë se funksioni kryesor i ligjërimit dhe teknikës së të drejtës ka qenë shkrirja, ose tretja e faktit të sundimit (*domination*) në gjirin e pushtetit, reduktimi dhe maskimi i këtij fakti, për të nxjerrë në pah, në

## PUSHTETI DHE DIJA

vend të tij, dy gjëra: nga njëra anë, të drejtat legjitime të sovranitetit dhe, nga tjetra, detyrimin legal për t'iu bindur atyre. Të thuash që sistemi i së drejtës ngrihet i téri rrëth figurës qëndrore të mbretit, do të thotë, në analizë të fundit, se ai shërben si mohim i faktit konkret të sundimit dhe i pasojave të tij.

Gjatë viteve të mëparshme, hulumtimet e ndryshme pér të cilat fola më lart kishin si projekt të përgjithshëm, ose si horizont të përbashkët, pikërisht përbmbysjen e kësaj perspektive të përgjithshme analitike, e cila karakterizon tërë ligjërimin e së drejtës qysh nga Mesjeta. U përpoqa të bëja të kundërtën, domethënë ta lija të dukshëm, të prekshëm faktin e sundimit, sa në sekretin aq dhe në brutalitetin e vet, që të mund të tregoj, nisur nga ky fakt, jo vetëm se si e drejta ka shërbyer, në përgjithësi, si vegël e këtij sundimi – gjë që s'do shumë mend – por më tepër se si, deri në ç'pikë dhe në ç'formë, e drejta (dhe kur them e drejta, kam parasysh jo vetëm ligjin, por tërësinë e aparateve shoqërore, institucioneve dhe rregulloreve që zbatojnë ligjin) përcjell dhe vë në veprim forma marrëdhënie shënuar që nuk janë vetëm marrëdhënie sovraniteti, porse edhe marëdhënie sundimi. Po ashtu, me "sundim" nuk nënkuqtoj faktin masiv të "një" sundimi të vetëm global të njëshit mbi të tjerët, apo të një grapi mbi një tjetër, porse format e shumëfishta të sundimit që mund të ushtrohen brenda shoqërisë: pra, jo nisur nga mbreti në pozitën e tij qëndore, por nisur nga subjektet (*sujets*), apo nënshtetasit, në marrëdhëni e tyre të ndërsjella; nisur jo nga sovraniteti dhe ngrënia e tij e njësuar, porse nga nënvarjtjet (*assujettissements*)<sup>20</sup>,

<sup>20</sup> Fjala *sujet* në frëngjisht ka në fakt dy kuptime. Kuptimi i parë, sujktiv, është ai i qenies së pajisur me ndërgjegje dhe me astësinë e ushtrimit (ë gjykimit të lirë). Subjekti i përket botës së mendimit dhe të lirisë dhe i kundërvihet kështu nga njëra anë objektit (pa mendim) dhe, nga tjetra, determinizmit mekanik të natyrës (pa liri). Përafërsisht me këtë kuptim, si subjekt i së drejtës, fjala shenjon individin që gjeson dhe është i astë të ushtrojë të drejta dhe liri kushtetuese. Skllevërit, pér

nënshtrimet e shumëfishta që ushtrohen dhe funksionojnë brenda trupit·shoqëror.

Sistemi i së drejtës dhe fusha juridike përcjellin pareshtur raporte sundimi dhe teknika shumëformëshe nënshtrimi. Për mendimin tim, e drejta nuk duhet parë nga pikëpamja e legjitimitetit që duhet përcaktuar, por nga pikëpamja e procedurave nënshtimore që ajo vë në punë. Pra, çështja, përmus, ishte të anashkaloja dhe të shhangia atë që është problemi qëndror i së drejtës, problemin e sovranitetit dhe të bindjes së individuve nën varësinë e këtij sovraniteti, për të nxjerrë në dukje, në vend të sovranitetit dhe të bindjes, problemin konkret të mekanizmave të sundimit dhe të nënshtimit. Mirëpo, për ndjekjen e kësaj linje, e cila synon të anashkalojë apo t'i dredhojë linjës së përgjithshme të analizës juridike, nevojiten disa negulla metodologjike.

Së pari: çështja nuk është të analizohen format e irregull-suara dhe legjitime të ushtrimit të pushtetit në qendër, në nivelin e meknizmave të përgjithshme apo të efekteve tërësore të tij. Përkundrazi, pushteti duhet qëmtuar në skajet më të largëta të tij, në degëzimet më të fundit periferike, aty ku bëhet

shembull, nuk ishin subjekte të së drejtës ngaçë thjesht nuk shiheshin si subjekte (me mendim dhe liri gjykimi). Në përputhje me etimologjinë latine (*sub-jectum* = i vënë, i hedhur përposhtë) subjekti përbën vatrën ose themelin mbi të cilin ngrihen, dhe të cilil i referohen të gjitha përfytyrimet e individit (Kant). Një kuptim i dytë i fjalës, sipas një leximi të dytë të etimologjisë, shenjon shtetasin, personin që bie nën mbulimin juridik të një sovranit, përgjithësisht monarkik. Nëse qytetarët e republikës janë shtetas, anglezët janë "subjekti" të Lartmadhërisë së Saj mbretëreshës. Nga këtë, folja *assujettir* dhe emri *assujettissement*, kanë kuptimin, "nënshtroj", "vë nën zgjedhë, nën kontroll". Autori luan me dy kuptimet e fjalës (madje tre) për të thënë se po ai proces i rënies së monarkive dhe lindjes së politikës moderne demokratike, ku individi afirmohet si subjekt i së drejtës, është njëherësh dhe procesi i nënshtimit të tyre ndaj një forme të re pushteti, i cili kontrollon dhe nënshtron pikërisht duke prodhuar subjekte, duke ushqyer pra iluzionin e lirisë. Në fakt, fjalët e sakta për të shprehur prodhimin e individit subjektiv (në kuptimin e parë) do të ishin *subjectiver* dhe *subjectivation* - (O. A.)

## PUSHTETI DHE DIJA

kapilar; domethënë, duhet marrë pushteti në format dhe institucionet e tij më periferike, më lokale, sidomos aty ku, duke dalë përtej rregullave të së drejtës që e organizojnë dhe i përcaktojnë fushën e veprimit, pushteti detyrohet të përzgjatet matanë ligjeve dhe rregullave të veta, duke u investuar nëpër institacione, duke u mishëruar në teknika të ndryshme, duke pjellë dhe vënë në përdorim, gjatë ndërhyrjeve të tij, instrumente të ndryshme materiale dhe, me gjasë, të dhunshëm. Një shembull, për ta ilustruar: në vend që të kërkoja se ku dhe si gjente mbështetje e drejta për të ndëshkuan brenda hapësirës së sovanitetit, ashtu siç paraqitet e analizohet ajo nga filozofia, qoftë nga pikëpamja e së drejtës monarkike, qoftë nga ajo e së drejtës demokratike, ajo që u përpoqa të bëja ishte të shihja konkretisht se si dënim i dha e drejta e ndëshkimit, qoftë dënim i në formën e torturës publike, qoftë ai në formën e burgimit, mishëroheshin dhe zinin vend në një numër dhe lloj të caktuar institucionesh lokale, periferike, materiale, e gjitha kjo në fushën institucionale, dekretore, fizike dhe të dhunshme të aparateve konkrete shoqërore të ndëshkimit. Shkurt pra, përpjekje për ta qëmtuar pushtetin në skajet gjithnjë e më pak juridikë të ushtrimit të tij: i tillë është udhëzimi i parë metodologjik.

Udhëzimi i dytë: pushteti nuk duhej analizuar në nivelin e qëllimeve, synimeve dhe vendimeve, nuk duhej parë nga ana e brendshme, duke shtruar për shembull pyetjen (e cila, sipas meje, është labirintike dhe pa krye): kush e ka në dorë pushtetin? Çfarë ka në kokë, apo në mendje, dhe ç'kérkon (të bëjë) ai që e ka në dorë pushtetin? Përkundrazi, pushteti duhej hulumtuar aty ku qëllimet e tij – nëse ka të tilla – gjenden tërësisht të mishëruar apo të investuara brenda praktikash reale dhe efektive; duhej studiuar pushteti, në njëfarë mënyre, nga ana e jashtme, aty ku hyn në marrëdhënie të pandërmjetësuara, në pikëpjekje të drejtpërdrejtë me atë që, përkohësisht dhe

nga e keqja, mund të quajmë objektivin, shënjestrën e vet, fushën e vet të zbatimit, aty pra, ku ai zë vend konkretisht, ushtrohet dhe prodhon efekte reale. Pyetja pra, është jo: përsë disa duan të sundojnë? Cili është qëllimi i tyre? Cila është strategjia e përgjithshme? Por: si zhvillohen konkretisht gjërat në atë çast, në atë nivel, rrafsh me procedurën nënshtimore, në gjirin e atyre proceseve të vijueshme dhe të pandalura që nënshtrojnë trupat, drejtojnë gjestet dhe organizojnë sjelljet? Me fjalë të tjera, në vend që të shtrojmë pyetjen se si shfaqet, si merr formë dhe qëndrueshmëri sovrani në majë, duhet kërkuar se si ndërtohen subjektit e nënvarura pak nga pak, gradualisht, konkretisht dhe materialisht, si formohet subjekti, nisur nga shumësia e trupave, e forcave, energjive, lëndëve, dëshirave dhe mendimeve. Të përqëndrohesh për të artikuluar instancën materiale të procedurës së nështrimit, si pikë e ndërtimit të subjekteve të nënvaritura, kjo do të thotë, në njëfarë mënyre, të bësh krejt të kundërtën e asaj çka synonte të bënte Hobbes-i te *Leviatani*, ashtu si dhe, kam përshtypjen, të gjithë juristët, posa që problemi i tyre është ai i kundërti: përpjekja për të gjetur se si, nisur nga shumësia e dhënë e individëve dhe vullneteve, mund të marrë formë një vullnet, ose edhe një trup i njësuar, por ama, trup e vullnet të gjallëruar nga shpirti jetëdhënës i sovranitetit. E keni parasysh, besoj, skemën e *Leviatanit*<sup>21</sup>: në këtë skemë, Leviatani, përsa trup i sajuar,

<sup>21</sup> Botimi i parë anglez i librit të Th. Hobbes-it, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiastical and Civill*, bëhet në Londër më 1651. Përkthimi latinisht, që, në fakt, ishte një variant i ri dhe i ndryshuar i tekstit, do të botohet në Amsterdam më 1668. Foucault i referohet këtu frontespicit të famshëm të librit, që ilustron të ashtuquajturin "head edition", të botuar nga Andrew Coke, i cili paraqet trupin e shtetit, në formë njerëzore, të përbërë nga shumësia e nënshtetasve, ndërkohë që koka përfaqëson sovranin, i cili në njëren dorë mban shpatën dhe në tjetërn skeptrin. Më poshtë, figurojnë atributet e dy pushiteteve, atij civil dhe atij fetar – (*shën. i bot.*)

## PUSHTETI DHE DIJA

s'është gjë tjetër veçse koagulimi i një numri të caktuar individësh të veçantë, të cilët, ajo që i bashkon është një tërësi elementesh që përbëjnë themelit e shtetit. Mirëpo në qendër, ose më saktë, në krye të shtetit, ka diçka që e bën shtetin të ekzistojë dhe të mpikset si i tillë, dhe kjo diçka është pikërisht sovraniteti, të cilin Hobbes-i e quan, jo më kot, shpirtin e Leviatanit. E pra, në vend që të merremi me problemin e shpirtit qëndror, më duket se ajo që duhet bërë – të paktën, ajo që unë u përpoqa të bëja – është studimi i trupave periferikë në shumësinë e tyre, trupa të cilët, nën efektin e pushtetit, nën varen duke u formësuar si subjekte.

Udhëzimi i tretë metodologjik: pushteti nuk duhet parë si një dukuri masive dhe homogjene sundimi – sundimi një individi mbi të tjerët, i një grapi mbi të tjerët apo i një klase mbi të tjerat –; duhet pasur parasysh se pushteti nuk është, siç mund të duket nga larg apo nga lart, diçka që ndahet mes atyre që e kanë dhe e zotërojnë pa përjashtim, dhe atyre që nuk e kanë, por e vuajnë dhe e pësojnë. Kam përshtypjen se pushteti duhet analizuar si diçka që qarkullon, ose më saktë, si diçka që funksionon vetëm në zinxhir. Ai asnjëherë nuk paraqitet i fiksuar diku, asnjëherë në duart e dikujt, asnjëherë i përvetësuar si të ishte pasuri apo pronë. Pushteti shfaqet gjithmonë në funksionim e sipër. Ai ushtrohet në rrjet, dhe brenda këtij rrjeti, individët jo vetëm qarkullojnë, por edhe lëvizin pareshtur nga pozita e atij që e pëson pushtetin, në atë të atij që e ushtron atë. Individët nuk janë kurrë thjesht shënjestra inerte dhe të bindura të pushtetit, por janë gjithmonë përcjellës të tij. Me fjalë të tjera, pushteti përqohet përmes individeve, por nuk u ngjitet atyre.

Kështu që, individi, për mendimin tim, nuk duhet parë si të ishte ndonjë bërthamë fillestare, atom parësor, lëndë e shumëfishtë dhe inerte së cilës vjen e i ngjitet më pas pushteti,

apo mbi të cilën bie goditja e dhunshme e pushtetit, ajo që nënshtron apo bluan individin. Në fakt, përbledhja e një trupi, e gjesteve, ligjërimeve, dëshirave, mpiksja dhe identifikimi i tyre si njësi individuale, shkurt pra, individualizimi apo prodhimi i individit është pikërisht një nga efektet e para të pushtetit. Kjo do të thotë se individi nuk është e dhëna që i rri kundruall pushtetit, por, përkundrazi, një nga efektet para të tij. Nga njëra anë individi si njësi dhe njehsim është produkt i pushtetit, dhe nga ana tjeter, përsa produkt, është njëkohësisht edhe përques i tij: pushteti përcillet përmes individit që ai vetë ka pjellë tashmë.

Pasoja e katërt në rrafshin e udhëzimeve metodologjike. Kur shprehëm se: "pushteti vetëm ushtrohet, vetëm qarkullon, i organizuar në rrjet, etj", kjo është e vërtetë deri në njëfarë pike. Fare mirë mund të shpreheshim edhe duke thënë: "fashizmi i ka rrënjet në kokën dhe mendjen e secilit", ose, më me themel akoma: "vetë trupat tanë janë të endur dhe rezatojnë pushtet". Sigurisht që pushteti, së paku deri në njëfarë mase, përcillet apo përçohet përmes trupave tanë, trupit të secilit. Në të gjitha këto pohime ka, sigurisht, njëfarë të vërtete. E megjithatë, nuk më duket se, nisur nga premisa të tillë, duhet të arrijmë në konkluzionin se pushteti është diçka e bashkëndarë, nga të gjithë dhe me të gjithë, madje gjëja më e përhapur, edhe pse prapë, në njëfarë mënyre, është i tillë. Nuk kemi të bëjmë me ndonjë shpërndarje demokratike apo anarkike të pushtetit nëpër trupat e të gjithëve. Ajo që dua të them është kjo: kam përshtypjen – dhe ky është udhëzimi i katërt metodologjik – se ajo që është me rëndësi, është të shmanget një lloj deduksioni i pushtetit, deduksion i cili, nisur nga qendra, do të përpiquej të shihte se deri ku zbret pushteti në sferat e poshtme, se deri në ç'masë riprodhohet apo përcillet ai deri në elementët më atomistikë të shoqërisë. Jam i mendimit

## PUSHTETI DHE DIJA

se, përkundrazi, ajo që duhet bërë – aty ku duhet patur kujdes në ndjekjen e metodës – është një analizë ngjitëse e pushtetit, domethënë nisur nga mekanizmat më të imët, të cilët kanë secili historinë, trajktoret, teknikat dhe taktikat e tyre të veçanta, dhe vetëm pastaj të shihet se si këta mekanizma të ndryshëm e të shumëformshëm pushteti, me qëndrueshmërinë dhe teknologjinë e përveçme të tyre, investohen, kolonizohen, përkulen, shndërrohen, zhvendosen, përzgjaten etj., nga mekanizma dytësorë gjithnjë e më të përgjithshëm dhe nga forma sundimi gjithnjë e më globale. Sundimi global nuk ekziston si e dhënë paraprake për t'u shumësuar pastaj dhe për t'u përcjellë deri në shtresat e poshtme. Kam përshtypjen se analiza duhet të nisë në rrrafshin më të poshtëm, për të parë se si luajnë aty dukuritë, teknikat dhe procedurat e pushtetit; për të treguar pastaj se si këto procedura, jo vetëm zhvendosen, shtrihen e modifikohen, por, para së gjithash, se si investohen, zaptohen apo gllabërohen nga dukuri më globale, dhe se si pushtetet më të përgjithshme, apo përfitimet ekonomike mund të rrënjosnë në lojën e këtyre teknologjive pushtetore, sa autonome aq dhe të imëta.

Për ta bërë më të qartë, le të marrim një shembull, lidhur me çmendurinë dhe trajtimin e saj. Një mënyrë e parë analize, ajo zbritëse dhe së cilës mendoj se duhet të bëjmë kujdes t'i shhangemi do të ishte si vijon: duke nisur nga shekujt XVI-XVII, borgjezia u bë klasa sunduese. Si mund të deduktohet, nisur nga ky konstatim, mbyllja dhe izolimi i të çmendurve? Fare lehtë; një deduksion i tillë është gjithmonë i mundur dhe i thjeshtë, dhe pikërisht prandaj nuk duhet ta besojmë. Është fare e thjeshtë të tregohet se si, duke qenë se i çmenduri është pikërisht mishërimi i njeriut të padobishëm në kuadrin e prodhimit industrial, nevoja e mënjanimit apo heqjes qafe të tij bëhet mëse e kuptueshme. E njëjtë gjë, e njëjtë analizë mund

të bëhet jo vetëm për të çmendurit, por edhe në rastin e seksualitetit të fëmijëve – analizë, madje, të cilën disa e kanë bërë tashmë, deri në njëfarë pike të paktën Wilhelm Reich-u, apo dhe Reimut Reiche – duke thënë: si mund të kuptohet ndrydhja e seksualitetit të fëmijëve nisur nga fakti i sundimit të borgjezisë si klasë? Dhe përgjigja, edhe në këtë rast, do të gjendet fare thjesht, përderisa, nisur nga shekulli XVII, apo ai XVIII, trupi njerëzor nisi të shihej në thelb si një forcë prodhuese; kështu që çdo formë shpenzimi energjish që nuk hynte në këto lloje raportesh, që nuk shkonte në ciklin e ripërtëritjes së forcës prodhuese, duke u shfaqur kështu sheshit si forma shpenzimi të kotë, çdo formë e tillë pra, u përzu, u ndrydh, apo u shtyp. Deduksione të tilla mund të bëhen gjithmonë dhe problemi i tyre është se janë njëherazi edhe të vërteta edhe të rrëme. Janë, para së gjithash, përfundime përtace, sepse po aq mirë mund të pohohet krejt e kundërtë; po aq mirë, pikërisht nisur nga parimi i triumfit të borgjezisë si klasë sunduese, mund të thuhet se kontrolli i seksualitetit në përgjithësi dhe ai i seksualitetit fëminor në veçanti, nuk janë aspak gjëra fitimprurëse apo me dobë; përkundrazi, borgjezia ka nevojë për arsimim seksual, për kultivim dhe mbarëvajtje seksuale, për seksualitet sa më të parakohshëm, duke bërë të mundur përmes seksualitetit – pse jo, në fund të fundit – ripërtëritjen e fuqisë punëtore, fuqi e cila, siç dihet, ishte obsesioni i madh i kohës dhe që – siç mendohej në fillim të shekullit XIX të paktën – në optimumin e saj duhet të ishte, mundësish, e pafundme: kështu, sa më shumë fuqi punëtore të kishte, aq më shumë sistemi kapitalist i prodhimit do të mund të funksiononte në regjim të plotë dhe pa mbetje.

E ç' nuk mund të deduktohet fundja, nisur nga dukuria e përgjithshme e sundimit klasor të borgjezisë? Kam përshtypjen se ajo që duhet bërë është e kundërtë, domethënë, nisur nga

## PUSHTETI DHE DIJA

poshtë, të qëmtohet historikisht se si kanë vepruar mekanizmat e kontrollit lidhur me izolimin e çmendurisë, me shtypjen dhe ndalimin e seksualitetit; duhet parë se si, që në rrafshin e familjes, e fqinjësive më të afërtë, e celulave më të vogla etj., në nivelin më të poshtëm të jetës shoqërore, se si pra, dukuri të tilla përjashtimesh, shtypjesh, ndrydhjesh kanë vepruar secila me instrumentet dhe logjikën e tyre, se si i janë përgjigjur një numri të caktuar nevojash; duhen hulumtuar dhe nxjerrë në dritë vektorët dhe vepruesit e këtyre mekanizmave, dhe jo te borgjezia në përgjithësi, porse vepruesit e vërtetë, ata që i kanë vënë mekanizmat në veprim dhe që mund të jenë njerëzit pérreth, familja, prindërët dhe të afërmit, mjeku, shkalla më e ulët e policisë etj.; dhe duhet parë pastaj se si në një çast të caktuar, në një situatë të dhënë, këta mekanizma pushteti, me anë të disa ndryshimeve paraprake, nisën të bëhen fitimprurës nga ana ekonomike dhe të paraqesin dobi politike. Kështu, besoj, do të mund të tregohej lehtë – të paktën një gjë të tillë jam përpjekur të bëj më parë, dhe disa herë – se as borgjezia nuk pati nevojë e as sistemi nuk e gjeti interesin e vet te mbyllja dhe te izolimi i të çmendurve apo te mbikqyrja dhe ndalimi i masturbimit të fëmijëve – e përsëris, sistemi borgjez mundet fare mirë të pranojë të kundërtën –; ndërkohë që, interes i vërtetë dhe pika ku ai u investua realisht, nuk ishte aq fakti i përjashtimit apo i ndalimit të tyre, sesa teknikat dhe vetë procedurat e përjashtimit. Mekanizmat e kontrollit përjashtues, aparatura e mbikqyrjes, medikalizimi i seksualitetit, i çmendurisë, i kriminalitetit, një mikromekanikë e tërë pushteti, ishin të gjitha këto së bashku që, në një çast të caktuar, paraqiten dhe përbënë interes për borgjezinë dhe aty u përqëndrua interes i saj.

Ta themi ndryshe: duke qenë se nocione të tilla si “borgjezia” apo “interesi i borgjezisë” janë, sipas të gjitha gjasave,

## MICHEL FOUCAULT

nacione boshe dhe pa ndonjë përbajtje reale, së paku përsa kanë të bëjnë me problemet që po diskutojmë, ajo që duhet vënë re është pikërisht se s'ka patur ndonjëherë borgjezi e cila, si e tillë, të ketë menduar se çmenduria duhej izoluar apo se duhej ndrydhur seksualiteti fëminor, por mekanizmat e përjashtimit të çmendurisë, mekanizmat e mbikqyrjes së seksualitetit fëminor, në një çast të caktuar dhe për arsy që duhen studiuar, nisën të pajtohen me një përfitim ekonomik, nisën të paraqesin një lloj të caktuar dobie politike, dhe, si të tillë, në mënyrë mëse të natyrshme u kolonizuan dhe ushqyen nga mekanizmat globalë, deri, si përfundim, edhe nga sistemi shtetëror në tërësi. Vetëm duke u nisur nga këto teknika pushteti dhe duke treguar përfitimet ekonomike dhe dobitë politike që prunë ato në një kontekst të caktuar dhe për arsy të caktuara, mund të kuptohet procesi efektiv i përfshirjes së këtyre mekanizmave si pjesë e një tërësie globale. E thënë troç, borgjezia nuk e vret hiç mendjen për të çmendurit, por ama, nisur nga shekulli XIX dhe, e përsëris, përmes disa transformimeve të caktuara, procedurat e izolimit të tyre prunë, apo paraqitën një përfitim të caktuar politik, me gjasë edhe njëfarë dobie ekonomike, gjë që e përforcoi sistemin dhe e bëri të funksiononte në tërësi. Borgjezia nuk interesohet për të çmendurit, por i intereson jashtë mase pushteti që ushtrohet mbi ta; borgjezia nuk interesohet hiç për seksualitetin e fëmijëve, por i intereson shumë sistemi i pushtetit që merr nën kontroll seksualitetin e fëmijëve. Borgjezisë nuk i bëhet vonë për kriminelët, as për dënimin e as për integrimin shoqëror të tyre, të cilët, në vetvete, nuk paraqesin ndonjë interes të madh ekonomik. Ndërkohë që, sistemi i mekanizmave që kontrollojnë, ndjekin, dënojnë apo reformojnë kriminelin përfaqësoi për borgjezinë një interes real, i cili funksionon brenda sistemit të përgjithshëm ekonomiko-

## PUSHTETI DHE DIJA

politik. Ky do të ishte udhëzimi i katërt, rregulla e katërt e metodës që doja të ndiqja.

Rregulla e pestë: mundet vërtet që makineritë e mëdha të pushtetit të janë shoqëruar me prodhimtari ideologjike. Pa dyshim, mund të themi se ka ekzistuar një ideologji e edukimit, një ideologji e pushtetit monarkik, një tjetër e demokracisë parlamentare, etj. Mirëpo, ajo çka prodhon pushteti në terren, në pikën periferike ku ushtrohen rrjetet e tij; nuk më duket se i përket fushës së ideologjisë. [Kam përshtypjen se kemi të bëjmë me shumë më pak se kaq, por njëkohësisht, me shumë më tepër.] Ato që ndeshim si prodhime të pushtetit në këtë nivel janë instrumente efektive për formimin dhe akumulimin e dijeve, metoda vrojtimi, teknika regjistrimi, procedura hulumtimi, hetimi dhe kërkimi, shkurt pra, një sërë aparaturash vërtetuese. Kjo do të thotë se pushteti, kur ushtrohet në nivelin e mekanizmave të imët, është i detyruar të formojë, të organizojë dhe të vërë në qarkullim një dije reale, ose më saktë, një aparaturë dijesh që nuk janë thjesht shtojca apo veshje ideologjike.

Për t'i përbledhur këto pesë pika metodologjike, do të tha se, në vend që kërkimet mbi pushtetin t'i orientojnë kah ngrehina juridike e sovranitetit, nga ana e aparatave shtetërore dhe nga ana e ideologjive që i shoqërojnë, më duket se analiza e pushtetit duhet drejtuar nga ana e sundimit (dhe jo e sovranitetit), nga ana e operacioneve dhe mekanizmave materialë, nga ana e formave konkrete të nënshtimit, nga ana e ndërlidhjeve dhe e përdorimeve të sistemeve lokale të këtyre formave nënshtimore, si dhe, së fundi, nga ana e dispozitivave të prodhimit të dijeve.

Me një fjalë, duhet të heqim dorë nga modeli i Levianit, nga modeli i njeriut artificial, gjysmë automat, i sajuar dhe i njësuar njëkohësisht, sajesë që përfshin gjithë individët realë, që përbledh gjithë nënshtetasit në trupin e vet, por që ka sovranitetin si shpirt gjallues. Duhet ta studiojmë pushtetin

duke dalë nga modeli i Leviatanit, jashtë fushës së përcaktuar nga sovraniteti juridik dhe institucioni i shtetit; duhet bërë analiza nisur nga teknikat dhe taktikat e sundimit. E tillë është vija metodologjike që duhet ndjekur, për mendimin tim, dhe që jam përpjekur të ndjek gjatë atyre hulumtimeve që zhvilluan këtu vitet e fundit lidhur me pushtetin psikiatrik, seksualitetin e fëmijëve, sistemin ndëshkimor, etj<sup>22</sup>.

Mirëpo, duke punuar brenda fushës për të cilën ju fola dhe duke ndjekur parimet e mësipërme metodologjike, ndeshemi me një fakt historik masiv, i cili do të na shpjerë, më së fundmi, te tematika që do të doja të trajtoja këtë vit. Fakti masiv për të cilin e kam fjalën është ky: teoria juridiko-politike e sovranitetit – ajo teori nga e cila duhet të largohemi, nëse duam të analizojmë saktësisht pushtetin – ka lindur në Mesjetë; zanafilla e saj është rizgjimi dhe rimarrja e së drejtës romake dhe hartimi i kësaj u bë duke u përqëndruar rreth problemit të monarkisë dhe figurës së monarkut. Mendoj se, historikisht, kjo teori e sovranitetit – e cila është kurthi kryesor ku rrëzikojmë të humbasim kur duam të analizojmë pushtetin – ka luajtur, në thelb, katër role.

Filimisht, ajo pati si referencë reale një mekanizëm të caktuar efektiv të ushtrimit të pushtetit, që ishte ai i monarkisë feudale. Së dyti, ajo shërbeu si vegël dhe si justifikim për ndërtimin e

<sup>22</sup> Përveç librave të botuar, njërit mbi historinë e trajtimit psikiatrik (ë qmendurisë (1961) dhe tjetrit mbi procedurat disiplinore dhe ndëshkimore (1975), Foucault i referohet këtu tematikës së secilit prej leksioneve të viteve të mëparshme: dy ciklet e viteve '71-'72 dhe '72-'73, përkatësisht *Teori dhe Institucionale penale* dhe *Shoqëria ndëshkimore*, lidhur me problemin e përgjithshëm të dënimit, implantimit të disiplinave, ekspertizës psikiatriko-juridike dhe përhapjes së burgut; cikli i vitit '73-'74, *Pushteti psikiatrik*, i cili rimerr, nga një këndshtrim më politik, tematikën e librit të 1961-shit mbi *Historinë e marrëzisë*; cikli i viteve '74-'75, *Anormalët*, gjencatalogji e formimit historik të dijeve mbi anormalitetin, e lindjes dhe përhapjes së konceptit të normës dhe e implikimeve politike të tyre, organizuar kryesisht përreth kontrollit të masturbimit të fëmijëve në shkujt XVIII-XIX.

## PUSHTETI DHE DIJA

monarkive të mëdha administrative. Më pas, nisur nga shekulli XVI, dhe sidomos gjatë shekullit XVII dhe qysh në kohën e luftërave fetare në Europë, teoria e sovranitetit u përdor si armë që qarkullonte sa nga njëri kamp në tjetrin, duke u përdorur herë në njërin kah e herë në tjetrin, sa për të kufizuar, aq dhe, në të kundërt, për të përforuar pushtetin mbretëror. Atë është gjëjmë sa te katolikët promonarkistë, aq dhe te protestantët antimonarkistë; por po aq e gjëjmë edhe te protestantët promonarkiste dhe te ata pak a shumë liberalë; e gjëjmë gjithashtu te katolikët partizanë të mbretvrasjes, apo te ata që janë për ndryshimin e dinastisë. Vërejmë se teoria e sovranitetit luan sa në duart e aristokratëve aq dhe në ato të parlamentarëve, në krahun e përfaqësuesve të pushtetit mbretëror apo në krahun e feudalëve të fundit. Shkurt pra, ajo ka qenë një nga instrumentet e mëdha të luftës politike dhe teorike të zhvilluar treth sistemeve të pushtetit në shekujt XVI-XVII. Së fundi, në shekullin XVIII, Rousseau-i dhe bashkë-kohësit e tij do të rimarrin po këtë doktrinë të sovranitetit, të rimarrë nga e drejta romake, e cila do të luajë tanimë një rol të katërt: kundër monarkive administrative, autoritare dhe absolute, ajo do të shërbejë për ndërtimin e një modeli alternativ, atij të demokrative parlamentare. Të njëjtin rol do të vijojë të luajë ajo edhe gjatë Revolucionit (francez - O. A.).

Duke ndjekur zhvillimin e këtyre katër roleve, mund të vëmë re se gjatë kohështirjes së shoqërisë feudale, problemet që trajtonte teoria e sovranitetit dhe të cilave u referohej ajo mbulonin realisht tërësinë e mekanikës së përgjithshme të pushtetit, mënyrën si ushtrohej ai, që nga niveli më i lartë deri në atë më të ultin. Me fjalë të tjera, qoftë në kuptimin e gjerë qoftë në atë të ngushtë, marrëdhënia e sovranitetit shtrihet dhe mbulonte tërësinë e trupit shoqëror. Dhe, në fakt, mënyra si ushtrohej pushteti, ose pjesa thelbësore e saj, mundëj fare mirë të përkthehej sipas termave të raportit sovran/subjekt i nënvartur.

Mirépo, aty nga shekujt XVII-XVIII nis një ndryshim shumë i rëndësishëm: kemi të bëjmë me shfaqjen – ose më saktë me shpikjen – e një mekanike të re të pushtetit, me procedura krejt të veçanta, me instrumentë dhe një aparaturë krejt tjetër, një tërësi risish e cila është absolutisht në mospër-puthje me raportet e mëparshme të sovranitetit. Fillimi, kjo mekanikë e re e pushtetit ushtrohet më shumë mbi trupat dhe aktivitetin e tyre, sesa mbi truallin dhe produktet e tij. Kemi të bëjmë me një mekanizëm pushteti që synon të nxjeri, të përftojë kohë dhe punë nga trupat, më shumë sesa produkte dhe pasuri. Kemi një tip pushteti që ushtrohet në mënyrë të vazhdueshme përmes mbikqyjes dhe jo në mënyrë të ndërprerë përmes sistemeve të taksave, vjetjeve dhe detyrimeve të tjera kronike. Kemi një tip pushteti që nënkupton më shumë një kontroll të imët dhe material të hapësirës dhe kohës sesa ekzistencë fizike të sovranit, që organizohet sipas një ekonomie të re të pushtetit, e cila ka si parim shtimin e njëkohshëm të forcave të nënshtruara si dhe forcën dhe efikasitetin e instancës që i nënshtron.

Një sistem i tillë i kundërvihet krejtësisht dhe pikë përpikë mekanikës së mëparshme të pushtetit që përshkruante, apo synonte të formalizonte teoria e sovranitetit. Teoria e sovranitetit përputhet me një formë pushteti që ushtrohet mbi tokën, truallin dhe produktet e nxerra prej tij, shumë më tepër sesa me një formë pushteti të ushtruar mbi trupat dhe aktivitetet e tyre. Një teori e tillë pra, ka të bëjë me lëvizjet dhe me përvetësimin e produkteve dhe pasurive nga pushteti, por jo me atë të kohës dhe të punës. Ajo mundëson transkriptimin në terma juridikë të detyrimeve të herëpashershme, por e ka të pamundur të kodifikojë praktikën e një mbikqyrjeje të vazhdueshme; kemi të bëjmë me një teori, e cila e çimenton themelin e pushtetit përreth sovranit dhe ekzistencës së tij fizike, por që nuk mund të shërbejë si bazë e sistemeve të vijueshme

## PUSHËTETI DHE DIJA

dhe të pandalura mbikqyrëse. Në njëfarë mënyre, mund të themi se teoria e sovranitetit i jep themel pushtetit absolut përmes shpenzimit absolut të pushtetit, duke e patur të pamundur kësijoj të lejojë një përllogaritje të pushtetit sipas minimumin të shpenzimit dhe maksimumit të efikasitetit. Jam i mendimit se ky lloj i ri pushteti, pushtet pra, që nuk është i përkthyeshëm me termat e sovranitetit, përbën një nga shpikjet e mëdha të shoqërisë borgjeze dhe ishte një nga instrumentet themelore që lejoi zhvillimin e kapitalizmit industrial dhe të llojit të shoqërisë që përputhej me të. Ky pushtet i ri, jo sovran, i huaj pra në raport me sferën e sovranitetit, është pushteti "disiplinor". Pushtet i papërshkrueshëm, i pajustifikueshëm me termat e teorisë së sovranitetit, pushtet i patretshëm në njëfarë mënyre, radikalisht heterogen ndaj saj, dhe që, normalisht, duhet të kishte shkaktuar zhdukjen e ngrehinës së madhe juridike të teorisë së sovranitetit. Mirëpo, në të vërtetë, teoria e sovranitetit jo vetëm që vazhdoi të ekzistojë si ideologji e së drejtës, por vazhdoi biles të ishte parimi i përgjithshëm organizues i kodeve juridike që Europa nisi të adoptojë në shekullin XIX, nisur nga kodet napoleoniane<sup>23</sup>. Si shpjegohet kjo jetëgjatësi e teorisë së sovranitetit dhe qëndrueshmëria e saj si ideologji dhe si parim organizues i kodeve të mëdha juridike?

Mendoj se ka dy arsy. Së pari, gjatë shekullit XVIII dhe madje edhe gjatë atij XIX, teoria e sovranitetit funksionoi si instrument i pandalur kritik kundër monarkisë dhe kundër çdo pengese që mund t'i kundërvihet zhvillimit të shoqërisë disiplinore. Ndërkohë, nga ana tjetër, po kjo teori, bashkë me kodet juridike të organizuara rreth saj, bënë të mundur mbivendosjen, puqjen e mekanizmave të rinj disiplinorë me sisteme

<sup>23</sup> Të ashtuquajturat kode napoleoniane janë: *Kodi civil* (1804), *Kodi i hetimeve kriminale* (1808) dhe *Kodi penal* (1810) – (shën. i bot.)

## MICHEL FOUCAULT

min e vjetëri të së drejtës. Kjo mbivendosje siguronte maskimin e procedurave disiplinore nën petkun e së drejtës, zbehjen e faktit të prekshëm sundues apo të tektikave sunduese që përfshijnë disiplinat dhe, së fundi, i garantonte çdokujt se përmes sovranitetit të shtetit ushtroheshin në fakt të drejtat sovrane të secilit. Me fjalë të tjera, sistemet juridike, qofshin ata teofitë ose kodet e adoptuara, bënë të mundur një lloj demokratizimi të sovranitetit, organizuar një sistem të së drejtës publike të arikuluar rrith sovranitetit kolektiv, por në po atë masë dhe vetëm atëherë kur ky sovranitet kolektiv ishte mbar-sur tashmë, deri në zonat më të thëlla, me mekanizmat detyrues dhe disiplinore. Në mënyrë të përmbledhut mund të thonim se, përdërisa detyrimet disiplinore duhet edhe të ushtroheshin si mekanizma sundimi, edhe të imbaheshin fshehur si ushtrim efektiv i pushtetit, mbajtja në pünë e teorisë së sovranitetit bëhej mëse e frytshme, duke e përfshirë atë në aparatin juridik, duke e riaktivizuar dhe e ripërpunuar nëpër kodet gjyqësore.

Shoqëritë moderne pra, nisiut nga shekulli XIX, paraqiten si të dyzuarai kemi nga njëra anë legiislacionin, ligjërimin, organizimin e së drejtës publike sipas parimit të sovranitetit të trupit shoqëror dhe të delegimit të sovranitetit të secilit tek ai i shtetit; ndërkohë, nga ana tjetër, kemi një inkluadrim të ngushtë me detyrime (*coercitions*) disiplinore, që sigurojnë në fakt kohezionin real të këtij trupi shoqëror. Mirëpo, gjithë duke qenë plotëse e domosdoshme e këtij inkluadrimi material, e drejta e ka të pamundur të transkriptojë atë me teimiat e saj. Nga e drejta e sovranitetit te mekanika disiplinore: mes këtyre dy kufijve luhet ushtrimi efektiv i pushtetit. Dy kufij që, për nga vetë natyra e tyre, pët nga heterogeniteti reciprok, nuk janë asnjëherë plotësisht të përpüthshëm pa fërqiue dhe pa imbetje. Në shoqëritë moderne pushteti ushtrohet pikërisht përmes këtij heterogeniteti, nisiut nga ai dhe në gjirin e kësaj loje nies së drejtës

## PUSHTETI DHE DIJA

publike të sovranitetit dhe mekanikës shumëformëshe të disiplinave. Mirëpo, kjo s'do të thotë se nga njëra anë kemi të bëjmë me sistemin llomotitës dhe deklarativ të së drejtës sovrane, kurse ndërkokë, në tjetërën, në hije, diku në thellësi, me disiplinat e errëta dhe gojëkyçura që punojnë në nëntokën e heshtur të mekanikës së pamatë të pushtetit. Jo. Në të vërtetë, edhe disiplinat kanë ligjërimin e tyre. Për arsyet që ju përmenda pak më lart, disiplinat kanë anën e tyre krijuese, tekxa krijojnë, apo shpikin forma dijesh, aparatura dijesh dhe fusha të shumta njojjeje. Krijimtaria e tyre është e jashtëzakonshme kur bëhet fjalë për aparatet e formimit të dijeve dhe njojjeve dhe gjithë ky aktivitet shoqërohet nga një ligjërim i caktuar por që, sigurisht, nuk mund të jetë më ai i së drejtës, nuk mund të ketë formëni e ligjërimit juridik. Ligjërimi i disiplinave është i huaj në raport me atë të ligjit dhe zhvillohet, si të thuash, anës tij<sup>24</sup>; ai është i huaj po ashtu në raport me ligjërimin e rregullës, e parë si shprehje e vullnetit sovran. Disiplinat pra, do të shprehen me një ligjërm që do ta përfshijë sigurisht rregullën: veçse jo më rregullën juridike të ardhur nga sovraniteti, porse rregullën natyrore, "sipas natyrës", domethënë *normën*. Disiplinat do të përcaktojnë po ashtu një kod të tyrin, veçse jo atë ligjor, por atë të normalizimit; do të ndërtojnë po aq një horizont teorik që t'i referohen, por s'do të jetë sistemi dhe ngrehina e së drejtës, porse fusha e re e shkencave humane. Dhe në vend të jurisprudencës, disiplinat do të përdorin prurjet e dijes klinike.

Pra, ajo që doja të tregoja këto vitet e fundit, nuk është aspak historia e lavdishme se si pak nga pak, në frontin më të përparuar të shkencave të sakta, fusha e paqartë, e vështirë dhe e patjerrur e sjelljes njerëzore u përfshi shkallë-shkallë nën kategoritë e shkencës: shkencat humane nuk lindën si

<sup>24</sup> "Anës" duhet marrë këtu me kuptimin që ka, për sliembull, te poema e famshme e Nolit, *Anës lumenjve*: si afersi dhe tjetërsim. (O. A.)

pasojë e ndonjë progresi të përshkallëzuar të racionalitetit të shkencave të sakta. Procesi që e bëri të mundur në thelb ligjërimin e shkencave humane është pikërisht mbivendosja, përballja dhe fërkimi i dy mekanizmave dhe dy ligjërimeve tërësisht heterogjene: nga njëra anë, organizimi i së drejtës rrëth qendrës së sovanitetit, dhe nga tjetra, mekanika e detyrimeve të ushtruara nga disiplinat. Fakti që sot pushteti ushtrohet njëkohësisht edhe përmes kësaj të drejte edhe përmes këtyre teknikave, fakti që teknikat e disiplinës dhe ligjërimi i lindur prej andej mësyjnë gjithnjë e më tepër mbi të drejtën, fakti që procedurat normalizuese po kolonizojnë gjithnjë e më shumë procedurat e ligjit, të gjitha këto janë pjesë shpjeguese e funksionimit global të asaj që do ta quaja "shoqëri normalizuese".

Më konkretisht, ajo që dua të them është kjo: kam përshtypjen se procesi normalizues dhe normalizimet disiplinare përplasen gjithnjë e më shumë kundër sistemit juridik të sovranitetit; mospërputhja e tyre bëhet gjithnjë e më e hapur, duke bërë njëkohësisht gjithnjë e më të domosdoshme ekzistencën e një lloj ligjërimi arbitrues, e një lloj pushteti dhe dijeje që do të ishte asnjanëse falë kurorave të paprekshme shkencore. Dhe pikërisht, ky lloj, jo kombinimi, por thjeshtimi, përkëmbimi apo përballimi i ndërsjellë dhe i pareshtur i mekanikës së disiplinave me parimet e së drejtës do të ketë si terren të vetin shtrirjen e mjekësisë. Zhvillimi i mjekësisë, medikalizimi i përgjithshëm i sjelljeve, i qëndrimeve, i ligjërimeve, dëshirave, etj., realizohen pikërisht aty ku vijnë e fërkohen dy masat e mëdha heterogjene të disiplinës dhe të sovranitetit.

Prandaj dhe situata aktuale paraqitet e tillë që, kur duam të ngrihem i përkundër uzurpimeve të mekanikës disiplinore, përkundër shtrirjes së këtij pushteti të lidhur aq ngsushtë me dijen shkencore, e vetmja mbështetje që ekziston, e vetmja zgjidhje në dukje pak a shumë e qëndrueshme që gjejmë, është pikërisht kthimi ose referenca ndaj së drejtës së artikuluar

## PUSHTETI DHE DIJA

e organizuar sipas parimit të vjetër qëndror të sovranitetit. Gjë që bën që, konkretisht, kur duam të shprehim dhe artikulojmë një kundërshtim, apo kundërqëndrim të caktuar ndaj disiplinave dhe gjithë atyre efekteve diturore dhe pushtetore që lidhen me to, në një rast të tillë pra, si përfundim, ç'bëjmë? Ç'ndodh në jetën e përditshme? Si vepron sindikata e magjistraturës apo të tjera institucione të këtij lloji? E ç'bëjmë tjetër veçse kërkojmë apo kujtojmë të drejtat, i referohemi sistemit të së drejtës, asaj të drejtës së famshme formale dhe borgjeze, e cila, në fakt, është e drejta e sovranitetit? Jemi si të zënë brenda një laku gjithnjë e më të ngushtë dhe që s'mund të vazhdojë të nguþtohet pafundësisht: është e kotë të shpresojmë se efektet e pushtetit disiplinor mund të kufizohen duke kërkuar ndihmën e sovranitetit kundër disiplinave.

Në të vërtetë, sovraniteti dhe disiplinat, legjislacioni apo e drejta sovrane dhe mekanikat disiplinore dhe normalizuese janë dy pjesët absolutisht përbërëse të mekanizmit të përgjithshëm të funksionimit të pushtetit në shoqërinë tonë. Për të luftuar siç duhet kundër disiplinave, ose më saktë kundër pushtetit disiplinor, nëse duam të vihemë në kërkim të një pushteti jodisiplinor, nuk duhet t'i kthejmë sytë dhe gjestet kah e drejta e vjetër e sovranitetit, por të mendojmë një të drejtë të re, një të drejtë tjetër, sa antidisiplinore aq dhe të spastruar nga parimi i sovranitetit.

Këtu ndeshemi më atë nocionin e ndrydhjes ose "repressions" rrëth të cilil do t'ju flas ndoshta herën e ardhshme, veç në e ndjefsha veten ca të mërzitur duke përsëritur gjëra të thëna e të vendos të kaloj direkt në paraqitjen e disa gjëra lidhur me luftën. Po pata dëshirën dhe guximin e mjafsheshëm do t'ju flas pra për nocionin e ndrydhjes represive, i cili, në përdorimet që gjen lidhur me problematikën e këtushme të analizës së pushtetit, më duket dyfish i papërshtatshëm: nga njëa anë ai i referohet në mënyrë paksa të errët teorisë së sovranit-

## MICHEL FOUCAULT

tetit duke e parë atë si teori të së drejtave sovrane të individit, kurse nga ana tjeter, në përdorimet praktike, huazon një rrjet të téré referencash të marra nga shkencat humane, domethënë nga ato ligjërime dhe praktika që i përkasin fushës së disiplinave. Nacioni i ndrydhjes represive, pér mendimin tim, është ende pjesë e nacioneve juridiko-disiplinore, cilida qoftë përdorimi kritik i synuar përmes tij; kështu që çdo përdorim kritik i këtij nacioni është paraprakisht i bllokuar, i prishur, i infektuar si pasojë e referencës së dyfishtë që ai përfshin, referencë juridike dhe disiplinore, ndaj sovranitetit dhe normalizimit. Seancën tjeter do t'ju flas mbi represionin, në mos po, do të hidhem direkt te problemi i luftës<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Ashtu si dhe pér premtimin e bërë gjatë seancës së parë (7 janar), as ky i këtushmi nuk do të mbahet. Në seancën e mëpasme (21 janar) Foucault do të nisë të analizoj, në vija të përgjithshme, ligjérimin luftarak, por pa e prekur historinë e institucioneve ushtarake, program i cituar në hyrje të leskionit dhe që do të mbetet i pazhvilluar po ashtu. Ky ligjérin luftarak do të jetë ai ligjérin – të cilin Foucault e quan historiko-politik – i fisnikërisë dhe shtresave të dobësuara feudale kundër pushtetit unik, qëndror dhe monarkik të mbretit, pushtet i cili do të tregohet si i lindur dhë i përforuar në centralitetin e vet në kurriz të pushtetit të fisnikërisë. I lindur fillimisht në Angli në shekujt XVI-XVII, kundër oborrit me prejardhje normande, në emër të fisnikëve vendas, saksonë, dhe i transpozuar më pas në Francë, ky ligjérin do të artikulohet në termat e luftës së racave, luftë dhe raca më tepër mitike sesa historike kuptohet (normandët kundër saksonëve, frankët kundër galëve të romanizuar, etj). Pér Foucault-në, ky është i vërtmi ligjérin që, në strukturën dhe funksionimin e tij, i kundërvihet konkretisht, ideologjikisht dhe materialisht atij juridiko-sovranist. Thirrje pér luftë, përtëj çdo universaliteti juridik, dhe thirrje e cila është tashmë një armë në këtë luftë. Në shekullin XIX e gjithë kjo masë ligjërimore do të pësojë disa zhvendosje terminologjike, taktike dhe institucionale, pér të dhënë, nga njëra anë teorinë e luftës së klasave dhë, nga tjetra, ligjérimin dhë praktikën e “racizmit shtetëror”, detyrën biologjiko-profilaktike pér ta mbrojtur dhe spastruar shoqërinç nga elementët e huaj apo të rezikshëm pér të. Biologizimi i dallimeve dhe medikalizimi i sjelljeve do të luajnë këtu një rol të dorës së parë. “Lufta e klasave” dhe “racizmi shtetëror”, tregojnë qartë prase cikli i leksionevc, në mënyrë pothuaj të papritur, shërben si një gjencatalogji e dy pushteteve totalitare të shekullit XX, atij nazist dhe atij stalinist.

## “OMNES ET SINGULATIM” DREJT NJË KRITIKE TË ARSYES POLITIKE<sup>26</sup>

### I

Jam i vetëdijshëm se titulli i mësipërm mund të duket paksa prétencioz, mirépo justifikimi i tij qëndron pikërisht tek arsyesa. Qysh nga shekulli XIX, puja më e madhe ku është përqëndruar mendimi perëndimor ka qenë kritika e rolit të arsyses – ose të mungeses së saj – në strukturat politike. Për rrjedhojë, do të ishte pa vend t'i rifuteshim edhe një herë një projekt kaq të pacak. Ngå ana tjetër, shumësia e përpjekjeve të mëparshme na siguron se çdo sipërmarrje e re do të ketë po aq sukses sa të tjerat, ose, të paktën, po atë fat.

Ja ku gjendem, pra, në një situatë të vështirë dhe delikate, duke qenë se s'kam veçse skica dhe projekte të pjesëshme për t'ju propozuar. Ka kohë tashmë që filozofia ka hequr dorë nga synimi për të plotësuar pamjaftueshmërinë e arsyses shkencore, që nuk synon më ta mbyllë deri në fund ngrehinën e saj.

Një nga detyrat e kohës së Iluminizmit (*Lumières*) ishte

---

<sup>26</sup> I mbajtur fillimisht në formën e dy konferencave, më 10 dhe 16 tetor 1979, në Universitetin e Stanfordit në SHBA, teksti i këtushëm u botua për herë të parë në anglisht, në vëllimin S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, fq. 223-254. Botimi frëngjisht u bë në përbledhjen postume të teksteve të Michel Foucault, *Dits et écrits*, vell. IV, bot. Gallimard, 1994, fq. 134-161.

shumëfishimi i fuqive (*pouvoirs*) politike të arsyes. Mirëpo, shumë shpejt ndërkaq, njerëzit e shekullit XIX nisen të dyshonin se mos arsyja po bëhej ca si tepër e fuqishme në shoqëritë tonë. Nisi t'i shqetëson marrëdhënien e thellë, të cilën e perceptonin ende vagullt, mes një shoqërie të përfshirë gjithnjë e më tepër në vazhdën e racionalizimit, dhe disa rreziqeve që i kanoseshin individit dhe lirive të tij, llojit dhe mbijetesës së tij.

Thënë ndryshe, qysh nga Kanti, roli që i njihej filozofisë ishte ta ruante arsyen që të mos dilte përtej kufijve të të dhënave në fushën e ekperiençës; mirëpo, në të njëjtën kohë – dmth. me zhvillimin e shteteve modernë dhe organizimin politik të shoqërisë – një rol tjetër paralel i filozofisë ishte dhe mbikqyrja e shpërdorimeve të mundshme të pushtetit të racionalitetit politik, funksion ky që mesa duket e ka të ardhmen të sigurt.

Të tilla banalitetë dihen nga të gjithë. Mirëpo, fakti që janë banale, nuk do të thotë se gjëra të tilla nuk ekzistojnë. Në prani të fakteve banale, detyra jonë është të zbulojmë – ose të përpinqemi të zbulojmë – problemet e veçanta dhe ndoshta thellësisht origjinale që lidhen me to.

Lidhja mes racionalizimit dhe shpërdorimit të pushtetit politik është mëse e kuptueshme. Nuk është nevoja të presim zhvillimin e burokracisë apo shfaqjen e kampeve të përqëndrimit për të pranuar ekzistencën e marrëdhënieve të tilla. Puna është ç'të bëjmë me një fakt të tillë, sa të mirëkuptuar aq dhe të gjithëpranuar.

“Gjyqin” e arsyes, ndoshta? Për mendimin tim, kjo do të ishte zgjidhja më e kotë. Së pari, ngaqë, në këtë fushë, nuk bëhet fjalë as për faj e as për pafajsi. Së dyti, ngaqë është absurde t'i referohesh arsyes si një tërsësi e kundërt ndaj mos-arsyes. Dhe së fundi, ngaqë një gjyq i tillë do të na shtynte në grackë, duke na bërë të luajmë rolin arbitrar dhe të mërzitshëm të racionalistit apo irracionalistit.

Apo mos duhet të hulumtojmë në hollësi strukturat e atij

## PUSHTETI DHE DIJA

Iloji racionalizmi që na duket si veçanti e kulturës sonë moderne dhe zanafilat e së cilit i gjemjë në epokën e Iluminizmit? E tillë ishte, kam përshtypjen, rruga që zgjodhën disa nga përfaqësuesit e shkollës së Frankurtit. Megjithatë, synimi im nuk është t'i hyj diskutimit të veprave të tyre – që janë sa të rëndësishme aq dhe të çmuara. Do të doja thjesht të propozoa një mënyrë të re të studimit të marrëdhënieve mes racionalizimit dhe pushtetit:

- 1) Padyshim që duhet të kemi kujdes të mos trajtojmë në tërësi racionalizimin e shoqërisë apo kulturës, por ta shqyrtojmë ecurinë e racionalizimit në fusha të ndryshme – secila prej tyre e rrënjosur në gjirin e një përvoje shoqërore themelore: marrëzia apo çmenduria, sëmundja, vdekja, krimi, seksualiteti, etj.
- 2) Vetë fjala racionalizim më duket e rrezikshme. Kur dikush synon të racionalizojë diçka, puna kryesore nuk është të qëmtohet se sa në pajtim është ai me parimet e supozuara të racionalitetit, por të përcaktohet se çfarë tipi të veçantë racionaliteti po vë në veprim.
- 3) Edhe pse vendi dhe roli i Iluminizmit në historinë tonë dhe në zhvillimin e teknologjive politike është shumë i rëndësishëm, kam përshtypjen se, nëse duam të kuptojmë sesi kemi rënë dalëngadalë në kurthin e historisë sonë, duhet t'u kthehem disa proceseve akoma më të lashta në kohë.

I tillë ishte “parimi udhërrëfyes” që kam ndjekur në punimet e mia të mëparshme: shqyrtimi i raporteve që ekzistonin mes disa eksperiencave madhore nga njëra anë, si çmenduria, vdekja, krimi apo seksualiteti<sup>27</sup>, dhe teknologjive të ndryshme

<sup>27</sup> Foucault u referohet këtu hulumtimeve të veta në fushën e epistemologjisë historike dhe politike, të konkretizuara veçanërisht në katër nga librat e botuar deri më 1979: lidhur me çmendurinë: *Histoire de la folie à l'âge classique*

të pushtetit në tjetrën, Aktualisht, kërkimet e mia i kam përgjendruar rreth temës së individualitetit, ose, për të qenë më i saktë ndoshta, rreth identitetit në raport me problemin e "pushtetit individualizues".

\* \* \*

Dihet se pushteti politik, në shoqëritë europiane, është zhvilluar drejt formash gjithnjë e më të centralizuara. Prej dekadash tashmë, ky organizim i shtetit, me administratën dhe burokracinë e vet, është bërë objekt i studimit të historianëve,

Ndërkohë që këtu, do të doja të sugjeroja mundësinë e studimit të një tjetër ecurie dhe zhvillimi të marrëdhënieve të pushtetit. Një shndërrim që është ndoshta më pak i njojur, edhe pse kam përshtypjen se është po aq i rëndësishëm, sidomos për shoqëritë moderne. Në pamje të parë, një zhvillim i tillë duket se bie ndesh me atë që shpie drejt shtetit të centralizuar. E kam fjalën për ato teknika pushteti të drejtuara kah individët dhe që synojnë t'i drejtojnë ata në mënyrë të vijueshme dhe të paandalur. Nëse shteti është forma politike e pushtetit të centralizuar dhe centralizues, ateherë këtë pushtet individualizues le ta quajmë *pastorat*.

Fillimi, do të paraqes, në vija të trasha, zanafillën e kësaj mënyre pastorale të ushtrimit të pushtetit, ose të paktën disa nga elementët e historisë së tij në laشتësi. Më pas, në një

---

("*Historia e marrëzisë në epokën klasicë*"), 1961; lidhur me vdekjen:

*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* ("Lindja e klinikës. Një arkeologji e vështrimit mjekor"), 1963, ku analizohen implikimet teorike dhe politike të lindjes së mjekësisë klinike moderne, nisur nga vrojtimi i kusfumave; lidhur me krimin: *Surveiller et Punir. Naissance de la prison* ("Mbikqyrje dhe ndëshkim. Lindja e burgut"), 1975, ku analizohet seria e praktikave dhe ligjërimeve që solljnë lindjen e burgut si pjesë qëndrore e sistemit ndëshkimore të shoqërive moderne; lidhur me seksualitetin: *La volonté de savoir* ("Vullneti për dije"), 1976, vëllimi i parë i një *Historie të seksualitetit*, që do të pasohet nga dy të tjerë më 1984, por duke mbetur e papërfunduar, si pasojë e vdekjes së parakohshme të autorit (nga Sida) në po atë vit.

## PUSHTETI DHE DIJA

konferencë të dytë, do të përpinqem të tregoj se si, në kohët e vona, një pushtet i tillë u gjend i ndërthurur me të kundërtin e vet, pra me shtetin.

\* \* \*

Idea se Zoti, hyjnia, mbreti apo udhëheqësi është një lloj bariu që ndiqet nga kopeja e delevë nuk ishte pothuaj aspak e pranishme te grekët dhe romakët. Sigurisht, ka përjashtime, madje duke nisur që nga letërsia homerike, deri në disa tekste të Perandorisë së Vonë. Do t'i rikthehem më pas, por, në vija të trasha, mund të themi se metafora e bariut dhe e kopesë mungon te tekstet e mëdha politike, si greke, ashtu dhe romake.

Ndërkohë që gjendja paraqitet ndryshe në rastin e shoqërive të lashta orientale, si Egjipti, Asiria, krahina e Judesë, etj. Faraoni egjiptian shihej si bari. Dhe në fakt, ditën e kurorëzimit, merrte ndër të tjera edhe shkopin e bariut; po ashtu, monarku i Babilonisë, ndër të tjera, gëzonte dhe titullin "bari i njerëzve". Zoti po ashtu ishte bari dhe i udhëhiqte njerëzit në kullota, duke u siguruar kështu ushqimin. Ja si i drejtohet një himn i vjetër egjiptian Amon-Reut: "O Ra, Ti që vigjelon ndërsa të gjithë njerëzit flenë, Ti që pareshtur kërkon më të mirën për kopenë tende..." Përafimi i Zotit me mbretin është i natyrshëm, përderisa të dy luajnë të njëtin rol dhe kopeja për të cilën kujdesen është po ajo; bariu mbretëror këtë nën mbikqyrje kriesat e bariut të madh hyjnor. "Udhëheqës i shquar kullotash, Ti që për tokën kujdesesh dhe e ushqen, Ti bariu me shumë bollëk."

Mirëpo, siç dhe dihet, tema pastorale u zhvillua dhe u përhap më së shumti nga hebrejtë e lashtë, por gjithë duke marrë aty një trajtim të veçantë: Zoti, dhe vetëm ai, është bariu i popullit të vet. Ka vetëm një përjashtim pozitiv: duke qenë themelues i monarkisë, Davidi mund të thirret me emërtimin

e bariut<sup>28</sup>, ngaqë Zoti i pat besuar fillimisht misionin e mbledhjes së një kopeje.

Por ka po ashtu edhe përjashtime negative: mbreti i keq krahasohet gjithmonë me bariun e keq; ai që shpërndan kopenë, që e lë të ngordhë nga uria apo etja, që e qeth vetëm përfitimit të vetin, etj. I vetmi bari i vërtetë është Jahveu, i cili e udhëheq vetë popullin, i ndihmuar vetëm nga profetët. "Si një kope e udhëhoqe popullin tënd, me dorën e Moisiut dhe Aaronit", thotë autori i psallmeve<sup>29</sup>. Kuptohet se nuk do të shqyrtoj këtu as problemet historike që lidhen me zanafillën e një krahasimi të tillë dhe as evolucionin e tij brenda rrjedhave të mendimit çifut. Dua vetëm të prek disa tema tipike të pushtetit pastoral. Do të doja të nxirria në pah dallimin mes tyre dhe mendimit politik grek, gjithë duke treguar rëndësinë që do të marrë më vonë kjo temë në mendimin e krishterë dhe institucionet politike përkatëse.

- 1) Pushteti i bariut ushqirrohet jo aq mbi një truall të caktuar sesa mbi kopenë. Situata në detaje është sigurisht më e ndërlikuar se kaq, por, në përgjithësi, marrdhënia mes hyjnisë, truallit dhe njerëzve ndryshon nga ajo e grekëve. Hyjnité greke zotëronin një truall të caktuar, dhe nga ky zotërim fillestare përcaktoheshin dhe raportet mes tyre dhe njerëzve. Në rastin e Zotit-bari, përkundrazi, fillestare dhe përcaktuese është marrëdhënia e tij me kopenë. Zoti i jep, ose i premton një tokë kopesë së vet.
- 2) Bariu mbledh, bashkon dhe drejton kopenë. Ideja se paqtimi i armiqësive dhe vendosja e unitetit brenda Qytetit ishte detyrë që i takonte udhëheqësit politik është sigurisht e pranishme në mendimin grek. Mirëpo, bariu nuk realizon

<sup>28</sup> Shih, për shembull, në Dhjetën e Vjetër, Psallmin LXXVIII, 70-72. (Shënimet bibliografike, si ky këtu, të dëstyera me siglën: "shën. i bot.", janë ato të redaktorëve të botimit frëngjisht. Shënimet pa sigël janë të përkthyesit – O. A.)

<sup>29</sup> Psallmi LXXVII, 21 (shën. i bot.)

## PUSHTETI DHE DIJA

bashkimin e qytezës, por atë të individëve të shpërndarë, të cilët mblidhen kur dëgjojnë zérin e tij: "Do të fërshëllej, dhe ata do të mblidhen." Në rast të kundërt, mjafton të zhduket bariu dhe kopeja shpërndahet, domethënë se kopeja ekziston si e tillë vetëm falë pranisë konkrete dhe veprimit të drejtpërdrejtë të bariut. Ndërkokë që legislatori i mirë grek, siç që Soloni, posa që i ka rregulluar konfliktet, mund të lerë pas një qytezë të fortë dhe të qëndrueshme, të pajisur me ligje që i mundësojnë të ekzistojë dhe pa të.

- 3) Roli i bariut është të sigurojë mirëqenien (*salut*) e kopesë së vet. Edhe grekët thonin se hyjnité e shpëtojnë (*sauver*) qytetin; madje udhëheqësi i mirë gjithmonë krahasohej me kapitenin e kujdesur që drejton anijen duke shmangur thepet e shkëmbinjve. Por kujdesi i bariut për shpëtimin dhe mirëqenien e kopesë është i ndryshëm. Puna nuk është vetëm të shpëtohen të gjithë, të gjithë së bashku, në raste irreziku. Kemi të bëjmë me një përkujdesje të vazhdueshme, të individualizuar dhe gjithmonë me një synim të caktuar. Përkujdesje e vazhdueshme, pasi bariu kujdeset për ushqimin e përditshëm të kopesë, në varësi të urisë dhe etjes së saj. Hyjni të greke i kërkohet vetëm një tokë pjellore dhe të korra të bolishme, por nuk i kërkohet ushqimi i kopesë *ditë për ditë*. Por përkujdesje e individualizuar po ashtu, ngaqë bariu duhet të kujdeset për ngopjen dhe mirëqenien e secilës nga delet, pa përjashtim. Më pas, në mënyrë të veçantë te tekstet hebraike, ky lloj pushteti individualisht mirëbërës do të theksohet gjithnjë e më qartë: kështu, një komentar rabinik i librit të Eksosit, shpjegon përsë Jahveu e bëri Moisiun bariun e popullit të vet, atij i duhej të braktiste tërë kopenë, për t'u nisur në kërkim të së vetmes dele të humbur.

*Last and not least*, kemi të bëjmë me një përkujdejse me

- synim. Bariu ka gjithmonë një qëllim të caktuar për kopenë e vet: ai ka për detyrë ose ta shpjerë në kullota të mira, ose ta kthejë shëndoshë e mirë në strehë.
- 4) Ka dhe një dallim të fundit, që lidhet me idenë se ushtrimi i pushtetit përbën "detyrë". Sigurisht, edhe udhëheqësi grek kishte detyrë të merrte vendime në të mirë të të gjithëve; po të vinte interesin e tij mbi atë të të gjithëve do të ishte një udhëheqës i keq e i padjenjë. Mirëpo, detyra e tij ishte një detyrë e lavdishme: qoftë dhe jetën po ta jepte në luftë, kjo sakrificë shpërblehej me një dhuratë të paçmuar; që ishte fitimi i pavdekësisë. Si i tillë, ai nuk huimbiste kurri. Në të kundërt, përkujdesja pastorale i përafrohet më shumë vetmohimit dhe "devotshmërisë". Gjithçka që bën bariu e bën në të mirë të kopesë, pa pushuar. Ndërsa të tjetët flenë, *ai vigjiloni*.

Tëma e vigjilimit eshtë veçanërisht e réndësishme, ngaqë nxjerr në dukje dy tipare të devotshmërisë vetmohutese të bariut. Së pari, bariu vepron, punon dhe harxiohet për ata që ka rië ngarkim t'i ushqejë e që flenë. Së dyti, kujdeset për ta, për të gjithë dhe secilin, pa humbur asnjérin nga sytë. Kështu që bariu duhet ta njobë kopenë në tërësi dhe në imitësi, të gjithë bashkë dhe secilin veç e veç. Duhet jo vetëm të njobë vendndodhjen e kullotave më të mira, ligjësitë e stinëve dhe rendin e gjirave, por të njobë po ashtu nevojat e veçanta të sécilës dele. Përsëri në njérin nga komentari rabinikë të *Eksodit*, cilësitë pastorale të Moisiut pëershkuhen si vijon: i shpinte delet në kullotë secilën sipas rradhës – në fillim ato më të voglat, në mënyrë që të kullošnin barin më të njomë: pastaj më të mëdhatë, dhe në fund fare ato më të moçmet, të cilat mund të përtypin edhe barin e fortë. Pushteti pastoral nënkuption ushtrimin është një vëmendjeje individuale ndaj secilës kokë të kopesë.

Të gjitha këto janë thjesht disa tema që zhvillojnë tekstet

## PUSHTETI DHE DIJA

hebraike në raport më metaforën e Zotit-bari dhe popullit-kope. Nuk dua aspak të them se ishte vërtet e tillë forma e lëshimit të pushtetit politik në shoqërinë çifute para rënies së Jeruzalemit nën pushtimin romak. Madje as nuk dua të mbroj ndonjëfarë koherecë të një konceptimi të tillë të pushtetit politik.

Dua vetëm të përvijoj disa tema, paradoksale vërtet, madje dhe kontradiktore, pët të cilave krishtërimi do t'u japë një rëndësi të veçantë sa në Mesjetë aq dhe në Kohët moderne. Ndër të gjitha shoqëritë që ka njohur historja, këto tonat – dua të them, ato që u shfaqën nga fundi i Lashtësisë në anën perëndimore të kontinëntit europian – kanë qenë ndoshta më pushtueset dhe më agresivet; më të aftat për dhunën më të hatashme, sa ndaj vetes aq dhe ndaj të tjerëve. Ishin shoqëri që shpikën një numër të paparë formash të ndryshme politike, duke përmbyssur nga trënjët, sa e sa herë, strukturat më të thella juridike. Duhet të mbajmë pàrasysht se ato qenë të vetmet që zhvilluan një teknologji të çuditshme pushteti, ku shumica dërmuese është njerëzve trajtohej si kopë nga një grusht barinjshi, duke ngritur kësisoj me njerëzve një sëri raportesh komplekse, të vazhdueshme dhe paradoksale.

Kemi të bëjmë pa dyshim më diçka të veçantë në gjithë rrijedhën e historisë. Zhvillimi i "teknologjisë pastorale" për qeverisjen (*direction*) e njerëzve i tronditi mesazhi duke fund e krye strukturat e shoqërisë së lashtë.

\* \* \*

Për ta shpjeguar më mirë dhe për ta bërë sa më të prekshme rëndësinë e kësaj thyerjeje, do t'i kthehem tani edhe një herë shkurtazi asaj çka thashë pak më parë mbi grekët. I matr me mend objeksionet që mund të më drejtohen miq aq pak sa thashë.

Njëri nga këta objeksione qëndron te fakti se metafora pastorale për të dëftyer mbretërit shfaqet qyshti në poemat

homerike. Shprehja *poimén laôn* shfaqet në të vërtetë disa herë te *Iliada* dhe *Odiseja*, ku emërton udhëheqësit dhe nënvizon madhështinë e pushtetit të tyre. Për më tepër që kemi të bëjmë me një titull ritual, të cilin e gjejmë shpesh edhe në letërsinë e vonët indo-europeiane. Kështu për shembull, edhe te saga *Beowulf* mbreti paraqitet si bari<sup>30</sup>. Megjithatë, fakti që i njëjti emërtim gjendet edhe te poemat epike arkaikë, apo edhe në tekste e vjetra asiriane, nuk është dhe aq i habitshëm.

Problemi ngrihet përsa i përket mendimit grek, në të cilin gjejmë të paktën një kategori të caktuar tekstesh që i referohen modelit pastoral: e kam fjalën për tekstet e traditës pitagorike. Metafora e bariut gjendet kështu te *Fragmentet e Arkasit*, të cilat i citon Stobée<sup>31</sup>. Termi *nomos* (ligj) gjendet i bashkëlidhur me atë *nomeus* (bari): bariu shpérndan, ndërsa ligji cakton. Po ashtu, Zeusi quhet *Nomios et Nêmeios*, pasi përkujdeset për ushqimin e deleve të veta. Së fundi, gjyqtari duhet të jetë *philanthrōpos*, domethënë t'i largohet egoizmit. Ai duhet të tregohet plot zell dhe dashamirësi, porsi një bari.

Gruppe, që është botuesi gjerman i *Fragmenteve* të Arkasit, mendon se këto janë gjurmë të një ndikimi hebraik, i cili është unik në letërsinë greke<sup>32</sup>. Komentues të tjerë, si për shembull Delatte<sup>33</sup>, thonë se krahasimi i zotave, gjyqtarëve dhe barinjve ishte i mjaft i shpeshtë në Greqi. Kështu që është e kotë ta diskutojmë çështjen më tej.

<sup>30</sup> Beowulf (ose Beovulf), ishte mbreti i Getëve në shek. VI të erës sonë, dhe është i njohur nga poema epike e shkruar në shek. VIII në dialektin anglosakson, e cila mban emrin e tij (*shēn i bot.*)

<sup>31</sup> Arkasasi i Tarentos, *Fragmente*, § 22 (cituar nga Jean Stobée, *Florilegium*, 43, 120, Leipzig, B. G. Teubner, 1856, vell. II, fq. 138 (*shēn i bot.*))

<sup>32</sup> Guppe (O. F.), *Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*, Berlin, G. Eichler, 1840 (*shēn. i bot.*)

<sup>33</sup> Delatte (A.), *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris, Honoré Champion, 1922 (*shēn. i bot.*)

## PUSHTETI DHE DIJA

Do të kufizohem këtu vetëm te literatura politike. Një hetim i burimeve na jep rezultate të qarta: metafora politike e bariut nuk gjendet as te Izokrati, as te Demosteni, as tek Aristoteli. Është madje e habitshme kur mendon se te vepra e vet *Aeropagitika* Izokrati përqëndrohet së shumti. tek analiza e detyrave që u takojnë gjyqtarëve, dhe nënvizon me forcë se duhet të tregohen të devotshëm dhe të kujdesur për brezin e ri. E megjithatë, asnjë aluzion pastoral.

Ndërkohë që, në të kundërt, Platoni flet shpesh për figurën e gjyqtarit-bari, ide të cilën e përmend te *Kritiasi*, te *Republika* dhe te *Ligjet*, ndërsa e diskuton në thellësi te *Politiku* (*Shtetari*). Te vepra e parë, tema e bariut është përgjithësisht dytësore. Herë pas here, hasim kujtimin e atyre ditëve të lumtura kur njerëzimi qeverisej drejt përdrejt nga zotat, pa asnjë ndërmjetësi, dhe kulloste në livadhe e kullota të bollshme. Ndonjëherë tjetër, Platoni flet për virtytet e nevojshme që duhet të ketë gjyqtari, ndryshe nga veset që mbron Trasimaku (*Republika*). Së fundi, ka raste kur problemi është përcaktimi i rolit të mvartur të gjytarëve, të cilët, ashtu si qentë roje, duhet vetëm t'u binden "atyre që janë në majë të piramidës" (*Ligjet*).

Ndërsa, te *Shtetari*, tema e pushtetit pastoral përbën problemin qëndror dhe është objet diskutimesh e analizash të gjata. Pyetja është: a mund të përkufizohet udhëheqësi i qytezës, vendimmarrësi apo komandanti si një lloj bariu?

Analiza e Platonit është e njojur. Për t'i dhënë përgjigje pyetjes, Platoni arsyeton me ndarje dalluese. Në fillim dallon njeriun që u përcjell urdhërat gjérave pa jetë (p.sh. arkitekti) nga ai që urdhëron frysorët; pastaj bën dallimin mes atij që urdhëron frysorë të veçuar (qetë e një parmënde, për shembull) dhe atij që udhëheq një kope të tërë; së fundi, dallon atë që udhëheq një kope kafshësh nga ai që udhëheq një kope njerëzish. Dhe mbërrimë kështu tek prijësi politik: një bari njerëzish.

Mirëpo, kjo ndarje e parë nuk është e kënaqshme dhe duhet shkuar më tej. Dallimi mes njerëzve nga njëra anë dhe gjithë frymörëve të tjerë shtazotë nga tjetra, nuk është metodë e goditur. Kështu që dialogu rihiqet tigë e para për të para-shtruar një seri të re dallimesh: mes kafshëve të egër dli atyre shtepiakë; atyre që jetojnë në ujë dli atyre që jetojnë në tokë; ato që kanë brifë dhe ato që s'kanë; ato që i kanë thundrat e shputës të çara në dysh dhe ato që i kanë njëshe; ato që mund të shumohën me kryqëzim dhe ato që s'ë kanë një mundësi të tillë. Dhe dialogu humbet disi në ndarje të tillë të pafundme.

Megjithatë, parashtrimi hyrës i dialogut dhe dëshitim i tij i mëpasëm nia tregojnë diçka: se metodë e ndarjeve dalluese nuk mund të vërtetojë asgjë nga vetvetja po nuk u zbatua siç duhet. Kjo tregon, po ashtu, se ideja e analizës së pushitet përmes rapoitit mes bariut dhe kafshëve ishte ndoshta tashmë një ide e kundërshtuar në atë kohe. Në fakt, ajo është hipotëza e parë që u vjen ndër mend bashkëbiseduesve sapo që vihen të diskutojnë mbi thelbii e politikës. Mös kemi të bëjmë më një *topos* të përhapur të kohës? Apo Platon ka marrë për diskutim një temë të vjetër pitagorike? Mungesa e metaforës pastorale në tekstet e tjera politike të kohës duket se flet më shumë për hipotëzen e dyte. Megjithatë, mëndoj se mund ta leme diskutimin të hapur.

Hulumtimi im personal përqendrohet më se shumti te mënyra se si e trajton Platon tëmënë në fjalë në vazhdën e dialogut. Fillimisht ai përdor argumeante metodologjike, dësh më pas mitin e famshëm të botës që frutullohet treth boshtit të vet.

Argumentet metodologjike janë tejë interesante. Për të arfitur që të vëndosim nëse është apo jo mbreti një lloj bariu, nuk duhet të nisëmi nga shqyrtimi se cilat lloje kafshësh priren të formojnë kopë, por nga shqyrtimi i vëprimtarisë se vetë bariut.

Cilat janë vëçoritë e punës se tij? Se pari, në krye të kopësë

## PUSHTETI DHE DIJA

së tij, bariu është i vetëm. Së dyti, puna e tij nënkupton kujdesin për ushqimin e dherive; për mjekimin e tyre kur janë të sëmura; t'i bijërë fyellit për t'i bashkuar dhe udhëhequr; të organizojë shumimin dhe riprodhimin e tyre duke zgjedhuar me kujdes pjellëri më të mirë, etj. Kemi të bëjmë kështu me të njëjtën metaforë pastorale siç ë gjejmë të formulaar në tekstet orientale.

Cilat janë tanë detyrat e mbretit në raport me sa më lart? Åshtu si bariu, edhe ai është i vetëm në krye të shtetit. Kurse, për veprimtaritë e tjera, çështja ndryshon. Kush ia siguron ushqimin njerëzisë? Mbreti? Jo, porse bujku, bukëpjekësi etj. Kush kujdeset për njerëzit kur janë sémurë? Mbreti? Jo. Mjeku. Kush i drejton përmes muzikës dhe ritmeve? Mjeshtri në gjimnaze – dhe jo imbretri; edhe një herë. Kështu që janë të shumtë ata që mund të mëtojnë ligjshëm për titullin e “bariut të njerëzve”. Shtetari, si bari i kopësë njerëzore; has në mëtonjës e rivalë të shumtë. Për këtë arsyé, nëse duam të zbulojmë se ç'është në thelb dhë realisht shtetari dhe udhëheqja politike, duhet të veçojmë prej tij “gjithë ata që i dynden sipër”, duke treguar pra, në të kundërt, se sa dhe si shtetari *nuk është* bari njerëzish.

Pikërisht këtii Platon i referohet mitit të gjithësisë që rrrotullohet rrëth boshtit të vët sipas dy lëvizjsh të njëpasnjëshme dhe me kati të kundërt.

Pëllimisht, çdo lloj shtazor i përkiste një kopeje të caktuar, e cila udhëhiqej nga një ndërmjetës i dërguar nga perëniditë, ndërkohë që kopeja njerëzore udhëhiqej nga vëtë perëndia, duke përfituar pa kufi nga frytet e dheut, pa patur nevojë për strehë; bile, pas vdekjes; njerëzit riktheheshin prapë në jetë. Në një fjalë kapitale Platon shton: “Perëndia ishte bariu i tyre dhe njerëzit nuk kishi nevojë për kushtetutë dhe organizim politik”.

Më pas, bota nisi të rrrotullohet në drejtim të kundërt. Perëniditë e braktisën botën dhe reshtën së qeni barinjë e

## MICHEL FOUCAULT

njerëzimit, i cili u gjend kështu i braktisur dhe zot i vetes. Kjo ngaqë, ndërkojë, njerëzit kishin marrë zjarrin. Cili do të jetë atëherë roli i udhëheqësit politik? Mos duhet të bëhet *ai* tanimë bari në vend të perëndisë? Aspak. Roli i tij tanimë do të jetë të endë një pëlburë të qëndrueshme për Qytetin. Detyra e politikanit apo burrit të shtetit nuk ishte ushqimi, mjekimi apo ritja e gjallesave njerëzore, por përbashkimi: bashkimi i virtuteve të ndryshme; bashkimi i temperamenteve të kundërt (i energjikëve me të qetët) duke përdorur si "lidhëse" opinionin popullor. Arti mbretëror i qeverisjes ka të bëjë me përbashkimin e gjallesave njerëzore "brenda një bashkësie të ngritur mbi miqësinë dhe mirëkuptimin" duke endur kësisoj "më të madhërishmen e pëlburave". E gjithë popullsia, "që nga skllevërit deri te njerëzit e lirë duhet të mbështillej kështu në palat e saj".

*Shtetari* na shfaqet pra si hulumtimi më i plotë e më sistematik i çështjes së pastoratit në Lashtësinë klasike, çështje që do të merrte një rëndësi aq të madhe më vonë në gjithë historinë e Perëndimit të krishterë. Fakti që ne sot diskutojmë ende mbi këtë temë tregon se ajo, e ardhur ndoshta nga Lindja, ishte mjaft e rëndësishme në kohën e Platonit, aq sa të meritonte një diskutim të gjerë. Por të mos harrojmë se ishte njëkohësisht një temë e kundërshtuar.

E kundërshtuar, por, megjithatë, jo krejtësisht. Në fund të fundit, Platon i njihet cilësinë e bariut mjekut, bujkut, gjimnastit apo pedagogut<sup>34</sup>, gjithë duke u mohuar, nga ana tjetër,

<sup>34</sup> Le të kujtojmë se dy termat e fundit mund të janë shkas keqkuptimi në shqip, si pasojë e statusit të ndryshëm të përdorimit të tyre sot. Në Greqinë e Lashtë, gjimnazet nuk ishin (sic dhe merrët me mend lichtë) shkolla të mesme, por vende ku mësohej dhe ushtrohej përfshirë rinjtë gjimnastika në kuptimin e gjere të fjalës, si edukimi ritmik i trupit në harmoni me shpirtin. Si i tillë përfshinte edhe muzikën, këngët, dylusimet, srymën e grupit etj. Gjimnasti është një qytetar i lirë dhe i rritur që merr në ngarkim edukimin gjimnastik të të rinjve. Vetë fjalë vjen nga ajo greke *gymnos*, që do të thotë "lakuriq". Po ashtu, pedagogu nuk ishte profesor universiteti, por një dijetar i rritur që merrte në ngarkim, kundrejt pagesës osc jo, edukimin me dije praktike

## PUSHTETI DHE DIJA

të drejtën që të merreshin me punët e politikës. Këtë gjë ai e shpreh qartë: e ku do ta gjente kohën udhëheqësi politik për t'u kujdesur për secilin njeri në veçanti, për ta ushqyer, për t'i ofruar koncerete e muzikë, për ta mjekuar në raste sëmundjesh, etj? Vetëm hyjnja e kohëve të arta të dikurshme mund të merrete përsipër një gjë të tillë; ose përdryshe, ashtu si mjeku dhe pedagogu, do të duhej që mbreti të ishte përgjegjës vetëm për jetën dhe zhvillimin e një numri fare të vogël individësh. Kështu, duke qëndruar mes të dyve – mes hyjnive dhe barinjve – njerëzit që zotërojnë pushtetin politik nuk mund të kenë tipare pastorale. Detyra e tyre nuk është mirëmbajtja e jetës së një grupi individësh, por formësimi dhe sigurimi i unititetit të qytezës. Shkurt, pra, problemi politik qëndron te marrëdhënia mes njëshit dhe shumësisë së njerëzve në kuadrin e qytezës dhe të qytetarëve të saj. Ndërkohë që, problemi pastoral ka të bëjë me jetën e individëve.

E gjitha kjo duket ndoshta tepër e largët. Në fakt, iu ktheva këtyre teksteve të lashtësisë për të nën vizuar faktin se ata na tregojnë se një problem i tillë – ose më saktë kjo seri e tërë problemesh – ka qenë shtruar qysh herët dhe vazhdon të ekzistojë gjatë gjithë shtrirjes së historisë përendimore dhe, madje, janë probleme të një rëndësie mëse të lartë për shoqëritë bashkëkohore. Janë probleme që kanë të bëjnë me marrëdhëni që ndërtohen mes pushtetit politik të ushtruar në gjirin e shtetit si kuadër juridik i njësuar dhe një lloj pushteti tjetër, që

dhe teorike të një fëmije (*paidion*), për ta udhëhequr atë (*gogein*) drejt moshës së maturisë, pjesëmarrjes në botën e të rriturve dhe jetën publike të polosit si qytetar i lirë. Të dyja këto aktivitete nuk kishin, natyrisht, orare të caktuara fiksë, dhe raporti mes gjimnastit apo pedagogut dhe të rinjve ishte i afërt dhe intim, deri edhe në marrëdhënie trupore. Përsa i përket natyrës dhe formave të edukimit në qytetërimin e lashtë, mund të shihen dy libra tanimë klasikë: Werner Jaeger, "Paideia". *Die Formung des griechischen Menschen* ("Paideia. Formimi i njeriut grek"), 3 vol., 1934, dhe Henri-Iréneé Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* ("Historia e edukimit në Lashtësi"), Paris, 1960.

do të mund ta quanim "pastoral", roli i të cilit është kujdesi i përhershëm për vetë jetën e të gjithëve dhe të secilit, t'i ndihmojë dhe të përmirësojë kushtet e tyre të jetësës.

Problemi i famshëm i "shtetit të mirëqenies sociale" (*Etat-providence*) nuk nxjerr në dukje vetëm nevojat apo teknikat e reja të qeverisjes në botën e sotme. Duhet t'i atij japijm statusin që i takon si njëra nga rishfaqjet e shumta të problemit delikat të përshtatjes së ndërsjellë mes pushtetit politik që ushtrohet mbi subjekte civilë dhe pushteti pastoral që ushtrohet mbi individë të gjallë.

Sigurisht që nuk kam ndërmend të rindërtoj në vazhdim gjithë evolucionin e pushtetit pastoral përgjatë krishterimit. Problemet e pafundme të një sipërmarrjeje të tillë merren me mend lehtë: që nga problemet doktrinale, si për shembull titulli i "bariut të mirë" me të cilin emërtohet shpesh Krishti, deri te problemet institucionale, si organizimi famullitar i besimtarëve dhe territorit apo ndarja e përgjegjësive pastorale mës priftit të thjeshtë dhe ipeshkvet.

Synimi i vetëm që kam këtu është të nxjerr në pah dy ose tri tipare që më duken me rëndësi në evolucionin e pastoratit përsa teknologji pushteti.

Le të shqyrtojmë, fillimisht, ndërtimin teorik të kësaj teme në tekstet e krishtera të shekujve të parë të erës sonë: te Krizostomi, Cipriani, Ambrozi, Jeronimi, dhe, përsa i përket organizimit të jetës manastirore, te Kasiani dhe Benedikti. Temat hebraike që përmendëm më sipër i gjejmë tashmë të shndërruara ndjeshëm, të paktën në katër rrëfshe:

1) Fillimisht, përsa i përket përgjegjësisë. Siç e pamë më lart, bariu duhet të merrte përsipër përgjegjësinë përfatën e kopesë në tërësi dhe të secilës dele në veçanti. Sipas konceptimit të krishterë, bariu jo vetëm që duhet të japë llogari për secilën dele, por për çdo veprim të tyre, për të mirën apo të

## PUSHTETI DHE DIJA

kegen që mund të bëjë potencialisht secila, si dhe për çdo gjë që u ndodh apo mund t'u ndodhë.

Për më tepër, krishterimi ndërton një sistem të tërë kompleks këmbimesh dhe të qarkullimit të mëkateve dhe meritës mes deles dhe bariut të vet. Mëkatë i deles bie po ashtu mbi bariun dhe ditën e Gjykit të mbramë do të duhet që ai të përgjigjet edhe për të. Anasjelltas, duke e ndihmuar dhe udhëhequr kopenë drejt shpëtimit (*salut*) të saj, bariu siguron njëherazi edhe atë të tijin. Mirëpo, ndërkohë që përpigjet të shpëtojë delet, ka rrezik që të harrojë e të humbasë veten; kështu që, nëse do të shpëtojë veten, duhet të marrë përsipër rrezikun që të jetë i humbur për të tjerët. Mirëpo, po humbi ai, atëherë kopesë i kanosen rreziqet më të mëdha. Po le t'i lemë mënjanë këto paradokse. Doja vetëm të nënvisoja forcën dhe kompleksitetin e lidhjeve morale që mbajnë të bashkuar bariun me secilën nga elementët e kopesë. Mbi të gjitha, doja të tregojë se këto lloj lidhjesh nuk kanë të bëjnë vetëm me jetën e individuve të gjallë, por po aq dhe me veprimet e tyre deri në detajet më të imta.

2) Një ndryshim i dytë i rëndësishëm ka të bëjë me problemin e nënvarjes (*obéissance*) apo të bindjes (*obéissance*). Në konceptimin e lashtë hebraik, Zoti ishte bariu, kurse kopeja e ndiqte pas, duke iu nënshtuar vuillnetit, apo ligjit të tij.

Ndërkohë, krishterimi e ndërton marrëdhënien mes bariut dhe deleve të tij si marrëdhënie vartësie të plotë dhe individuale. Kemi të bëjmë, pa dyshim, me një nga pikat ku pastorati i krishterë dallon rrënjosht nga mendimi grek. Nëse qytetari grek e kishte detyrë të bindej, ky detyrim i vinte ose nga ligji, ose nga vuillneti i qytezës. Nëse ndodhë që të ndiqte vuillnetin e dikujt në yeçanti (mjekut, oratorit apo pedagogut), kjo ndodhë ngaqë personi në fjalë e kishte bindur me arsyen për të bërë një gjë të tillë. Për më tepër, e gjithë kjo bëhej

brenda një synimi të përcaktuar qartë; ose për t'u shëruar, ose për të fituar një zotësi, ose për të bërë zgjedhjen më të mirë.

Në rastin e krishterimit, lidhja me bariun është një lidhje individuale nënshtimi të plotë. Vullnetit të bariut i duhet bindur, jo ngaqë është në përputhje me ligjin, por, para së gjithash, ngaqë është *vullneti* i tij. Tek *Institutionet cenobitike* të Kasianit gjenden shumë anekdota edukative, të cilat paraqesin murgjér që arrijnë shpëtimin duke zbatuar urdhëra të eprorëve të tyre nga më absurdët. Vetë bindja e nënvarthur është virtyt. Gjë që do të thotë se, ndryshe nga grekët, bindja këtu nuk është një mjet i përkohshëm për të arritur një qëllim të caktuar, por ajo është qëllim në vetvete. Kemi të bëjmë me një gjendje të përhershme; delet duhet t'i nënshtrohen pa pushim bariut të tyre: *subditi*. Siç shprehet shën Benedikti te rregulla e urdhrit që themeloi, murgjërit nuk jetojnë sipas gjykimit të lirë të tyre (*libre arbitre*); zotimi i tyre është t'i nënshtrohen autoriteti të abatit: *ambulantes alieno judicio et impero*<sup>35</sup>. Këtë gjendje bindjeje absolute, krishterimi grek e quante *apatheia*. Në fakt, evolucioni i kuptimit të kësaj fjale është shumë domethënës. Në filozofinë greke, *apatheia* emërton kontrollin që ushtron individi mbi pasionet e veta përmes ushtrimit të stërvitur të arsyes. Për mendimin e krishterë, *pathos* do të quhet pikërisht ky vullnet i arsyeshëm i ushtruar mbi veten, dhe për veten. *Apatheia* do të jetë atëherë ajo që na çliron nga një kryeneçësi e tillë.

3) Pastorati i krishterë nënkupton një marrëdhënie të veçantë njohëse mes bariut dhe secilës prej deleve të tij. Kjo njohje është e veçantë, pasi ajo është individualizuese. Nuk mjafton vetëm të njihet gjendja e përgjithshme e kopesë. Duhet

<sup>35</sup> *Regula Sancti Benedicti* (Rregulla e shën Benediktit), kap. V: "Mbi bindjen e dishepujve" (shën. i bot.)

## PUSHTETI DHE DIJA

njohur po ashtu gjendja e secilës dele. Kjo temë ekzistonte edhe para pastoratit të krishterë, porse këtu u zgjerua ndjeshëm në tri drejtime. Bariu duhet të dijë gjithë nevojat materiale të deles dhe t'i përbushë ato kur e kërkon rasti. Ai duhet po ashtu të dijë gjithë çka ndodh, gjithë çka bën secili – mëkatet publike të secilit në njëfarë mënyre. *Last and not least*, ai duhet të dijë edhe çfarë ndodh brenda shpirtit të secilës dele, të njohë mëkatet e fshehta të tyre, përparimet e bëra në udhën drejt shenjtërisë, etj.

Për të bërë të mundur këtë njohje individuale, krishtërimi vuri në veprim dy mjete me rëndësi thelbësore që ekzistonin tashmë në kulturën greke: shqyrtimin (*examen*) e ndërgjegjes dhe udhëheqjen (*direction*) e ndërgjegjes. Krishtërimi i rimori, por duke ua ndryshuar thellësisht kuptimin dhe rolin.

Dihet se vetshqyrtimi i ndërgjegjes ishte i përhapur te pitagorikët, te stoikët dhe tek epikurianët, të cilët e shihnin si mënyrën e përditshme për të llogaritur të mirat ose të këqijat e kryera në raport me detyrat e vëna vetes. Kështu mundësohej njëfarë llogaritje në udhën drejt përsosjes morale, domethënë idealit të zotërimit të plotë të vetes dhe kontrollit të ushtruar mbi pasionet e veta. Udhëheqja e ndërgjegjes ishte po ashtu e përhapur në disa mqedise të kultivuara, ku merrte formën e këshillave të dhëna – nganjëherë me pagesë – në rrethana veçanërisht të vështira: në raste gjëmash, apo kur bije pre e fatit të keq.

Pastorati i krishterë i lidhi ngushtë të dyja këto praktika. Kështu, udhëheqja e ndërgjegjes përbënte një lidhje të pandërprerë: delja nuk i nënshtröhej udhëheqjes vetëm me synimin për t'ia dalë mbanë në ndonjë situatë të trezikshme; por i nënshtröhej si e tillë, në çdo çast. Të qenit i udhëhequr përbënte tanimë një gjendje të qëndrueshme, dhe kush përpiqej t'i shpëtonte ishte fatalisht i humbur. “Kush nuk dëgjon asnjë këshillë prishet si një gjethë e kalbur”, thotë një avaz i vjetër.

Ndërsa shqyrtimi i ndërgjegjes nuk synonte më tanjë stërvitjen e vet-ndërgjegjes për arritjen e yetzotërimit, por hapjen e plotë të saj ndaj udhëheqësit – shpalosjen e skutave më të thella dhe më sekrete të shpirtjtë.

Shumë tekste asketike dhe monastike të shekullit të parë të erës sonë trajtojnë lidhjen mes udhëheqjes dhe shqyrtimit të ndërgjegjes dhe tregojnë qartë se sa të rëndësishme ishin këto praktika për krishëtërimin dhe sa e lartë është tashmë shkalla e tyre e kompleksitetit. Doja t'ju tërhicja vëmendjen mbi faktin se kemi të bëjmë këtu me treguesin e shfaqjes së një dukurie krejt të vëçantë në kuadrin e qytetërimit greko-romak: kemi të bëjmë me organizimin e një raporti të ngushtë mes bindjes totale, njohjes së vvetvetes dhe rrëfimit ndaj dikujt tjetër.

4) Ekziston dhe një transformim i katërt, e ndoshta më i rëndësishmi. Gjithë këto teknika të krishtera, shqyrtimi, rrëfimi, udhëheqja e ndërgjegjes dhe bindja kanë një qëllim: t'i bëjnë individët që të punojnë vetë për "mortifikimin" e tyre në këtë botë. Mortifikimi nuk do të thotë vdekje e vërtetë, sigurisht, porse dorëheqje nga boja dhe nga veta; një lloj vdekjeje e përditshme, në njëfarë mënyre. Një vdekje që duhet të shpjerë në një jetë të amshuar në një botë tjetër. Nuk është hera e parë që ideja e pastoratit gjendet kështu e bashkuar me idenë e vdekjes, por këtu kemi të bëjmë me një raport të ndryshëm nga ai që përfshihet tek ideja greke e pushtetit politik. Nuk bëhet fjalë për një sakrificë në emr të qytezës; mortifikimi krishterë është një lloj raporti mes vetes dhe vetes. Është një element ose pjesë përbërëse e identitetit të krishterë.

Mund të themi se pastorati i krishterë shpiku një idë që nuk e patën menduar as grekët e as hebrejtë. Një lojë e çuditshme, elementet e së cilës janëjeta, vdekja, e vërteta, bindja, jndividët dhe identiteti i tyre; një lojë që duket se s'ka të bëjë fare me idenë e qytezës që mbijeton përmes sakrificë

## PUSHTETI DHE DIJA

së qytetarëve të vet. Duke kombinuar këto dy lojëra – lojën e qytesës dhe të qyetarit me atë të bariut dhe kopesë – në gjirin e atij që do të quhet shteti modern, shqëritetona shfaqen një karakter vërtet djallëzor.

Sic mund ta vini re, u përpoqa deri tani jo aq të zgjidhja ndonjë problem, sesa të sugjeroja qasjen apo parashtrimin e një problemi. Është një problem i ngashëm me ata që kam trajtuar qysħ nga libri im i parë mbi çmendurinë dhe sëmundjen mendore. Sic e thashë dhe më lart, ai ka të bëjë me marrëdhëni mes një lloji eksperience themelore (si çmenduria, sëmundja, shkelja e ligjeve, seksualiteti apo identiteti), një lloji dijeje (si psikiatria, mjekësia, kriminologjia, seksologjia dhe psikologjia) dhe një forme pushteti (si pushteti që ushtrohet në institucionet psikiatrike dhe penale, ashtu si dhe në të gjitha institucionet që merren me kontrollin individual).

Qytetërimi ynë ka zhylluar sistemin më kompleks të dijeve dhe strukturat më të sofistikuarat të pushtetit: ç'formë na ka dhënë kjo lloj dijeje, ky tip pushteti? Si lidhet eksperiencia themelore e çmendurisë, e vuajtjes dhe e dhimbjes, ajo e ydekjes, e krimit, e dëshirës apo e individualitetit me njohjet dhe me pushtetin, edhe pse ne nuk jemi medoemos të ndërgjegjshëm për këtë? Jam i sigurt se nuk do ta gjej kurrë përgjigjen e plotë; por ama, kjo s'do të thotë se duhet të heqim dorë dhe të mos ta shtrojmë pyetjen.

## II

U përpoqa të tregoja se si krishtërimi i fillimeve i dha formë një ideje të veçantë, asaj të ndikimit pastoral të ushtruar në mënyrë të vazhdueshme dhe të pareshtur mbi individët, përmes nxjerjes së të vërtetës së tyre vetjake. Dhe u përpoqa

## MICHEL FOUCAULT

të tregoja po ashtu se sa e huaj ishte një ide e tillë e pushtetit pastoral përmend min grek, megjithë një pjesë elementesh të huazuara prej tij, siç ishin shqyrtimi i ndërgjegjes praktike dhe udhëheqja e ndërgjegjes.

Tani, duke kapërcyer disa shekuj më pas, do të doja të përshkruaja një episod tjetër që ka patur një rëndësi të veçantë në historinë e këtij lloji të qeverisjes së individëve përmes së vërtetës së tyre.

Shembulli që do të përmend ka të bëjë me formimin e shteteve në kuptimin modern të fjalës. Mirëpo, duke përvijuar një raport të tillë historik mes shteteve moderne dhe fillesave të idesë pastorale në fillimet e erës sonë, nuk dua të them aspak, natyrisht, se ndërkohë ideja e pastoratit u zhduk krejtësisht gjatë dhjetë shekujve të Europës së krishterë, katolike dhe romane. Veçse kam përshtypjen se, përkundër ndoshta nga sa mund të pritej, kjo periudhë nuk ishte ajo e ngadhnjimit të pastoratit. Dhe kjo për shumë arsyë: disa prej tyre janë të natyrës ekonomike – pastorati i shpirtërave është një përvojë tipike urbane, kështu që ishte vështirë të pajtohej me varférinë dhe ekonominë rurale ekstensive të fillimeve të Mesjetës. Arsyë të tjera janë të natyrës kulturore: pastorati është një teknikë e ndërlikuar dhe kërkon një nivel të caktuar kulturor – sa nga ana e bariut aq dhe nga ajo e kopesë. Arsyë të tjera akoma kanë të bëjnë me strukturën socio-politike. Kështu, feudalizmi zhvilloi mes njerëzve një rrjet të tërë marrëdhënieve vartësie personale shumë të ndryshme nga ato të tipit pastoral.

Megjithatë, nuk dua të them as se ideja e qeverisjes pastorale të njerëzve u zhduk krejtësisht nga Kisha e Mesjetës. Në fakt ajo ka vazhduar të ekzistojë, dhe madje shumë e gjallërishme. Dy lloje faktash e dëshmojnë këtë gjë. Nga njëra anë, reformat që u ndërmorën dhe u kryen në gjirin e vetë

## PUSHTETI DHE DIJA

Kishës, në veçanti ato të urdhërave monastikë – reformat e ndryshme që vepronin njëra pas tjetërs në urdhërat ekzistues – kishin si qëllim pikërisht rivendosjen sa më të repte të rendit pastoral mes murgjëve. Sa u përket urdhërave të krijuar më vonë – dominikanët dhe franceskanët – objektivi i tyre më i parë ishte po ashtu përhapja e veprimitarisë pastorale mes besimtarëve. Përgjatë krizave të njëpasnjëshme të saj, Kisha u përpoq pa ndalim të merrite ose përforconte funksionet e saj pastorale. Por ka edhe më. Gjatë gjithë Mesjetës, edhe vetë popullsia është e përshkuar nga valë të shpeshta luftërash që kanë si objektiv pushtetin pastoral. Kundërshtarët e Kishës, me akuzën se ajo nuk i përbush detyrimet e saj, hedhin poshtë strukturat e saj hierarkike dhe vihen në kërkim të formave pak a shumë spontane të organizimit të komuniteteve, në të cilat kopeja mund të gjente bariun që i duhej. Një kërkim i tillë i ethshëm i shprehjes pastorale mori forma të ndryshme: nganjëherë, si në rastin e Vodezëve, mori formën e luftimeve tepër të dhunshme; herë të tjera, si në rastin e bashkësisë së Vellezërve të Jetës, kërkimi mbiqësor. Nganjëherë u shpërrap në lëvizje të gjera, si ajo e Husitëve, nganjëherë polli grupe të kufizuara, si ai i Miqve të Zotit në Oberland. Nganjëherë kemi të bëjmë me lëvizje të afërtë me herezinë (si për shëmbull Bigardët), nganjëherë me lëvizje ortodokse brenda gjirit të Kishës (kështu, për shembull, oratorianët italianë në shekullin XV).

I përmenda të gjithë këta shembuj shkurtazi vetëm për të treguar se, edhe pse nuk ishte rrënjosur si formë efektive dhe praktike e qeverisjes së njerëzve, prapse rapë pastorati ishte një shqetësim i vazhdueshëm gjatë Mesjetës dhe objektiv luftrash të pandalura. Gjatë gjithë kësaj periudhe shprehet një dëshirë e ndezur për të vendosur marrëdhënie pastorale mes njerëzve, aspiratë kjo që preku sa rrymat mistike, aq dhe ëndrrat e mëdha milenariste.

## MICHEL FOUCAULT

\* \* \*

Sigurisht që, këtu, nuk do të trajtoj më hollësi vëtë problemin e formimit të shtetevë, dhe as do të hulumtoj proceset e ndryshme ekonomike, shoqërore dhe politike nga ku lindën ata. Madje, as nuk do të marr përsipër të analizoj mekanizmat dhe institucionet e ndryshme më të cilat shtetet u pajisën për të siguruar sa më mirë mbijetësën e tyre. Dua vetëm të parashitroj disa tregues të pjesës së lidhur më diçka që gjendet mës shtetit, si lloji i organizimit politik, dhe mekanizmat e tij, domethënë lidhur më racionalitetin e përdorur apo vënë në veprim gjatë ushtrimit të pushtetit në formën shtetërore.

E thashë dhe gjatë konferencës së parë. Në vend që të pyesim nëse përcudhimi është i pushtetit shtetëror jahë pašoje e racionalizmit apo irracionalizmit të tepruar, do të ishte më me vletë, më duket, të përqëndroheshim të lloji i veçantë i racionalitetit politik që prodhoi shteti.

Në fund të fundit, të paktën nga kjo pikëpamje, praktikat politike u ngjajnë atyre shkeicofë: nuk këimi të bëjmë ashjëherë me zbatimë të "arsyes në përgjithësi"; por gjithmonë më tipë shumë të veçantë racionaliteti:

Ajo që të bëni përshtypje që në fillim, është se racionaliteti i pushteti të ri shtetëror është i menduar dhë plotësisht i vëtedijshëm për veçantinë e tij. Nuk ishte një racionalitet fillimisht i mishëruar në praktikë spontanë dhe të verbëra, dhe që dolli në dritë verëm më vonë, në saje të ndonjë analize retrospektive. Ky racionalitet ka qenë i formular haptur, në dy korpuse doktrinore që janë: *arsyeja shtetërore* (*raison d'Etat*) dhe *teoria e policisë*. Dy shprehje që më vonë, madje shumë shpejt, morën një kuptim të ngushtë dle përkëqësues, e di: Mirëpo; gjatë njëqind e pesëdhjetë apo dyqind vjetëvë që zgjati formirhi dhe përforcimi i shteteve modernë, kuptimi i tyre ishte shumë më i gjatë se sot:

## PUSHTETI DHE DIJA

Doktrina e arsyesh shtetërore synoi të përkufizonte saktë se këtë ndryshonin përimet dhe metodat e llojit shtetëror të qeverisjes nga, për shembull, mënyra se si e qeveris Zoti botën; kryefamiljari familjen e vët; apo eprori shpirtëror bashkësinë që ka në ngarkim.

Pikërisht për këtë sistem racionaliteti do të doja t'ju flisja tani. Por, fillimisht, dy vërejtje të vogla: 1) Duke qenë se Meinecke ka botuar tashmë një nga librat më të plotë dhe themelore mbi arsyen shtetërore<sup>36</sup>, do të përqendrohem më shumë te teoria e policise; 2) Gjermania dhe Italia hasën vështirësi nga më të mëdhatë për t'u formuar si shtetë, dhe ndaj ishin dy vendet që prodhuin numrin më të madh të përsiatjeve mbi arsyen shtetërore dhe policinë. Kështu që do t'u referohem shpesh teksteve italiane ose gjermane:

\* \* \*

Le ta nisim me arsyen shtetërore, për të cilën po ju përmend disa nga përkufizimet e dhëna:

Botero: "Një tijohje e përkryer e mjeteve me anë të të cilave shtetet formohen, përforcohen, zgjasin dhe rriten"<sup>37</sup>;

Palazzo: "Metodë apo afti që na lejon të zbulojmë si të bëjmë të mbretërojë rendi dhe paqja në gjirin e një Republike"<sup>38</sup>;

Chemnitz: "Disa konsiderata politike të domosdoshme për të gjitha punit publikë, këshillat dhe projektet, synimi i vetëm i të cilave është ruajtja, zgjerimi dhe imbarëvajtja e shtetit;

<sup>36</sup> Meinecke (F.), *Die Idée der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Berlin; Oldenbourg, 1924 (shën: i bot.).

<sup>37</sup> Botero (G.), *Della ragione di Stato libri dieci*; Romë; V. Pellegrino, 1590 (shën: i bot.).

<sup>38</sup> Palazzö (G. A.); *Discorso del governo e della ragionē vera di Stato*, Venecie, G. de Franceschi; 1606 (shën: i bot.).

## MICHEL FOUCAULT

përcaktimi i mjeteve më të shpejta e më të përshtatshme dhe për ç'qëllim duhen përdorur<sup>39</sup>.”

Le të ndalemi paksa, për të parë disa nga tiparet e përbashkëta të këtyre përkufizimeve.

1) Arsyja shtetërore shihet si një “art”, domethënë si një teknikë e caktuar që i bindet një sërë rregullash. Këto rregulla nuk kanë të bëjnë vetëm me zakonet dhe traditën, por po ashtu me njohjen – me një njohje racionale. Në ditët tona, shprehja *arsye shtetërore* nënkupton “arbitraritetin” ose “dhunën”. Ndërkohë që, në atë kohë, me këtë shprehje kuptohej racionaliteti i veçantë i artit të qeverisjes së shteteve.

2) Ku e gjen themelin dhe justifikim e tij ky lloj arti i qeverisjes? Përgjigja e kësaj pyetjeje ka shkaktuar skandalin më të madh të mendimit politik që sapo po lindte. E megjithatë, përgjigja është fare e thjeshtë: arti i qeverisjes është racional, nëse përmes refleksionit përqëndrohet te vrojtimi i natyrës së objektit që duhet qeverisur – dhe ky s'është tjetër veçse *shteti*.

Mirëpo, shpallja e një gjëje të tillë kaq të thjeshtë e të vetkuptueshme binte ndesh me një traditë të tërë sa krishtere dhe juridike, një traditë që pretendonte se, në thelb, qeverisja ishte diçka e drejtë dhe që iu bindej parimeve të së drejtës. Sipas kësaj tradite, qeverisja duhej të respektonte një sistem të tërë ligjesh: ligjet njerëzore, ligjet natyrore, ligjet hyjnore.

Lidhur me këtë problem, ekziston një tekst shumë domethënës i shën Thomait<sup>40</sup>. Ai fillon duke rikujtuar se “arti,

<sup>39</sup> Chemnitz (B. P. von), *Disertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico*, botuar me pseudonimin Hippolitus a Lapide, Paris 1647 (*shën. i bot.*); [Botuesi francez i tekstit të Foucault citon edhe përkthimet përkatëse në frëngjisht të secilës nga këto vepra, përkthime të bëra vetëm pak vite pas botimit të tyre në gjuhët origjinale, gjë që flet përfshirjen e gjerë të kësaj lloj letërsie – O. A.]

<sup>40</sup> Shën Thoma Akuinasi, *De regimine Principium ad regem Cypri* (1266), Utrecht, N. Ketelaer dhe G. de Leempt, 1573 (*shën. i bot.*)

## PUSHTETI DHE DIJA

në fushën e vet, duhet të imitojë atë çka kryen natyra në të sajën”; vetëm kështu arti mund të jetë i arsyeshëm. Në qeverisjen e mbretërisë së vet, mbreti duhet të imitojë qeverisjen e natyrës nga Zoti; ose, qeverisjen e trupit nga shpirti. Mbreti duhet t'i themelojë qytetet tamam ashtu siç e krijoj Zoti botën, ose siç i jep shpirti formë trupit. Po ashtu, mbreti duhet t'i udhëheqë njerëzit drejt finalitetit të tyre të brendshëm, ashtu siç bën Zoti për qeniet e natyrës, apo siç bën shpirti duke drejtuar trupin. Mirëpo, cili është finaliteti i brendshëm i njeriut? Ajo që është e mirë për trupin? Jo. Në një rast të tillë do t'i lipsej vetëm mjeku, dhe jo mbreti. Pasuria? As ajo. Një llogaritar do të mjaftonte për këtë. E vërteta? Madje as ajo. Për të arritur tek ajo, vetëm një dijetar mund të ndihmojë. Njeriu ka nevojë për dikë që të mundet t'i çelë rrugën drejt lumturisë qellore duke iu përshtatur, këtu në tokë, asaj që është *honestum*.

Siç mund ta vëmë re pra, arti i qeverisjes bazohet te modeli i Zotit, i cili u imponon krijesave ligjet e tij. Modeli i qeverisjes racionale që parashtron shën Thomai nuk është model politik, ndërkohë që, nën emërtimin e “arsyes shtetërore”, shekujt XVI dhe XVII kerkuan parimet që mund të shërbenin si udhëzime për një qeverisje praktike. Nuk u interesuan kështu as për natyrën e as për ligjet e saj. U interesuan vetëm të dinë se ç'është shteti dhe cilat janë kërkesat e tij.

Mund të kuptojmë më mirë kështu skandalin fetar që shkaktoi ky lloj i ri kërkimesh. Kjo shpjegon edhe faktin se pse arsyaja shtetërore u asimilua shpesh me ateizmin. Veçanërisht në Francë, kur u shfaq në kontekstin politik, shprehja “arsye shtetërore” u cilësua përgjithësisht si “ateiste”.

3) Arsyaja shtetërore i kundërvihet njëkohësisht edhe një tradite tjetër. Problemi i Makiavelit te *Princi* është të përcaktojë se si mund të ruhet një provincë apo një territor i fituar me trashëgimni apo me pushtim nga armiqtë dhe kundërshtarët e

brendshëm apo të jashtëm. E gjithë analiza e Makiavelit synon të përkufizojë elementet që nibajnë dhe përforcojnë lidhjen e Princit dhe shtetit, ndërkohe që problemi që shtron arsyjea shtetërore është ai i vetë ekzistencës dhe natyrës së shtetit. Pikërisht për këtë arsy, teoricienët e arsyses shtetërore u përpinqën t'i rrinë sa më larg Makiavelit; jo vetëm që reputacioni i tij ishte i keq, por problemi i tij atë nuk është shihni si problem të tyrin. Në të kundërt, kundërshtarët e arsyses shtetërore u përpinqëti ta kompromishtën këtë art të ri të qeverisjes, pikërisht duke e akuzar atë si pasues të Makiavelit. Megjithë zënkat e errëta që u përhapën një shekull pas shkrimit të *Principit*, mund të thuhet së arsyja shtetërore shënon lindjen e një lloji të ri racionaliteti, thëllësisht – edhe pse pjesërisht – të ndryshëm nga ai i Makiavelit.

Synimi i një arti të tillë të qeverisjes ishte pikërisht shuangia e një pushteti të përforcuar të princiit nibi territorin e vet. Qëllimi i tij ishte të forconë shtetin dhe jo pricin. Ky është një nga tiparet më karakteristike të të gjithë përkufizimeve të formuluara në shekujt XVI dhe XVII. Në mënyrë të përbledhur, qeverisja racionale mund të përshkruhet si vijon: si pasojë e natyrës së vet, shteti mund t'i shkatërrojë armiqët e vet gjatë një kohe të papercaktuar dhë një gjë të tillë mund ta bëjë vetëm duke rritur fuqitë e tij. Armiqët e tij, nga ana tjetër, bëjnë po ashtu të njëjtën gjë. Kështu që shteti që vetëm synon të zgjasë pafundësish në kohë është i destinuar të përfundojë në katastrofë. Kjo ide është shumë e rëndësishme dhë ka të bëjë me përkufizimin e një perspektive të re historike. Është një perspektivë e cila nënkupton se shtetet janë realitetë të veçanta, që duhet të përpinqen të rezistojnë medoemos gjatë një periudhe të papercaktuar historike, brenda një hapësire gjeografike të pasiguriuar.

4) Së fundi, mund të vemi re së arsyja shtetërore, e parë

## PUSHTETI DHE DIJA

si qeverisje racionale e aftë të rrissë dhe të shtojë fuqinë e shtetit në pajtim me veten duhet të kalojë nga ndërtimi paraprak i një lloji të caktuar dijejë. Qeverisja është e mundur vetëm nëse forca e shtetit njihet, dhe vetëm kështu mundet pastaj të mirëmbahet. Kështu që duhen njojur aftësitë e shtetit dhe mjetet për t'i irritur ato, ashtu si dhe forca dhe aftësitë e shteteve të tjerë, përderisa shteti i qeverisur duhet njëkohësisht të bëjë qëndresë kundër shteteve të tjerë. Qeverisja, pra, nuk mund të kufizohet thjeshtë te zbatimi i parimeve të përgjithshme të arsyes, urtësisë apo kujdesit të matur në veprim. Nevojitet një dije: një dije e saktë, konkrete dhe e matshme, në pajtim me veçantinë e fuqisë shtetërore. Arti i qeverisjes që karakterizohet nga arsyseja shtetërore lidhet ngushtë me zhvillimin e asaj që do të quhet *statistika*<sup>41</sup> ose *aritmetika politike* – domethënë me njehsimin e forcave përkatëse të shteteve të ndryshëm.

Si përfundim pra, arsyaja shtetërore nuk është art i qeverisjes sipas ligjeve hyjnore, natyrore apo njerëzore. Është një qeverisje, e cila nuk ka për detyrë të respektojë rendin e përgjithshëm të botës. Kemi të bëjmë me një qeverisje e cila është në pajtim vetëm me fuqinë e shtetit. Një qeverisje që ka si qëllim shtimin e kësaj fuqie, në një kuadër të shtrirë dhe konkurrencial.

\* \* \*

Ajo çka quajnë “polici” autorët e shekujve XVII dhe XVIII është diçka shumë e ndryshme nga ajo që kuptojmë ne sot me këtë emërtim. Ndoshta do t’ia vlente të studiohej fakti se përsë pjesa më e madhe e autorëve të tillë janë italianë dhe gjermanë, por kjo ka pak rëndësi për ne fundja. Me emrin “polici”, ata nuk kuptojnë një institucion apo një mekanizëm që funksionon

<sup>41</sup> Nga italishtja, *stato*: shtet.

brenda shtetit, por një teknikë qeverisjeje që është veçanti e shtetit: fushat, teknikat dhe objektivat që kërkojnë ndërhyrjen e shtetit.

Për të qenë sa më i qartë e i thjeshtë do ta ilustroj këtë ide përmes një teksti që është gjysmë utopik dhe gjysmë projekt shoqëror. E kam fjalën për njërin nga utopi-programet e parë mbi shtetin e shtruar (*policé*<sup>42</sup>), tekst i hartuar nga Turquet de Mayenne më 1611. Te libri *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*<sup>43</sup>, J. King thekson rëndësinë e kësaj vepre, titulli i së cilës – *Monarkia aristodemokratike* – mjafton pér të treguar qartë se cili është interesi i autorit: bëhet fjalë jo aq pér të zgjedhur mes formave të ndryshme kushtetuese sesa pér t'u dhënë atyre një bazë të caktuar me një qëllim të vetëm vital: shtetin. Turquet e emëronte herë-herë Qytet, Republikë, madje dhe Polici.

Ja si paraqitet organizimi i propozuar nga Turquet. Mbreti asistohet nga katër dinjitarë të mëdhenj. Njëri ka në ngarkim drejtësinë; i dyti ushtrinë; i treti taksat dhe burimet e mbretit; i katërti, *policinë*. Mesa duket, roli i këtij zyrtari të katërt duhet të ishte më së shumti moral. Sipas Turquet-së, ai duhej t'i nguliste popullsisë “modestinë, bamirësinë, besnikërinë, qëndrueshmërinë, bashkëpunimin miqësor dhe ndershmërinë”. Kemi të bëjmë pra, me një ide të vjetër të traditës, sipas së

<sup>42</sup> Autori iuan këtu sigurisht me homonimin e fjalës në frëngjisht. Kuptimi i parë i *policé* është: i rafinuar, i qytetëruar, i paqtuar e jo i vrazhdë. Tashmë këtu takohen quditshmërisht dy fjalë me të njëjtin tingëllim, të njëjtin kuptim (pothuaj) por, mesa duket, me prejardhje të ndryshme. *Poli*, si mbiemër, (nga latinishtja: *polire*) do të thotë i lëmuar, pa ashpërsi, por, po ashtu, (nga italishtja: *pulitezzat*) i sjellshëm, i bindur ndaj rregullave të jetesës në shoqëri, “politesës” pikërisht. Kuptimi i dytë i fjalës *policé*, është “i policuar”, i vënë nën kontrollin dhe sundimin e suksesshëm të policisë. Duke e parë *policinë* si formën më të përhapur të ushtrimit të pushtetit modern, dhe vetë këtë pushtet si përcaktim të sjelljeve (*conduite des conduites*), Foucault endet pra, me dije, në hapësirën e kësaj homonimie.

<sup>43</sup> King (J.), *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, Baltimora, The Johns Hopkins Press, 1949 – (shën i bot)

## PUSHTETI DHE DIJA

cilës virthyt i qytetarëve të qeverisur është siguria më e mirë për një administrim të mbarë të mbretërisë. Mirëpo, po të hyjmë paksa më në hollësi, perspektiva na shfaqet disi e ndryshme.

Turquet këshillon që në çdo provincë të ngrihen këshilla të ngarkuar me ruajtjen e rendit publik. Nga këta këshilla, dy duhet të kujdeseshin për personat; dy të tjerë për të mirat materiale. Këshilli i parë që merret me personat duhet të kujdesej për anët pozitive, aktive dhe prodhuase të jetës. Kjo do të thotë se duhet të merrej me edukimin, të përcaktonte shijet dhe aftësitë e secilit dhe të zgjidhje po ashtu zanatet – zanatet e dobishme kuptohet: çdokush që ishte mbi njëzet e pesë vjeç duhet të regjistrohej në një regjistër ku të tregohej dhë profesioni i ushtruar. Ata që nuk punonin, konsideroheshin si llumi i shoqërisë.

Këshilli i dytë duhet të merrej me anët negative të jetës: me të vobektët nevojtarë (vejushat, jetimët, pleqtë); me ata, zanati i të cilëve kërkonte një ndihmë financiarë (ndihmë e dhënë pa asnjë interes); por gjithashu edhe me shëndetin publik – sëmundjet, epidemitë – dhe me aksidente të tjerë si zjarret ose përmbytjet.

Njëri nga këshillat që kishte në ngarkim të mirat duhet të specializohej në fushën e mallrave dhe të produkteve manifakturore, duke përcaktuar kështu se çfarë duhej prodhuar dhe si, dhe duke kontrolluar gjithashtu tregjet dhe tregtinë. Këshilli i katërt duhet të kujdesej për “truallin”, domethënë territorin dhe hapësirën, duke kontrolluar të mirat private, pasuritë e zotëruara dhe të trashëgura, donacionet dhe shitjet; duke reformuar të drejtat e fisnikërisë mbi truallin si dhe duke u marrë me rrugët, lumenjtë, ndërtesat publike dhe pyjet.

Ky tekost përban shumë tipare që e përafrojnë me utopitë politike aq të shumta në atë kohë. Por, të mos harrojmë se është njëkohësisht bashkëkohës me diskutimet e shumta teorike

lidhur me arsyen shtetërore dhe organizimin administrativ të monarkive. Kemi të bëjmë pra, me një tekst që na përfaqëson më së miri ato që, në fryshtën e kohës, konsideroheshin si detyrat e një shteti të qeverisur sipas traditës.

Ç'na tregon ky tekst?

- 1) Policia duket fillimisht si njëra nga administratat që bashkëdrexton shtetin, së bashku pra me drejtësinë, ushtrinë dhe buxhetin. Është e vërtetë. Por ama, në fakt, ajo përfshin gjithë pjesën tjetër. Siç shpjegon Turquet, veprimtaria e policisë shtrihet në të gjitha situatat dhe mbulon gjithçka që bëjnë apo ndërmarrin njerëzit. Fusha e saj e veprimit përfshin kështu edhe drejtësinë, edhe financat, edhe ushtrinë.
- 2) *Policia* përfshin gjithçka. Por ama, sipas një mënyre shumë të veçantë. Policia i sheh njerëzit dhe sendet të përfshirë brenda raporteve të tyre: ajo i drejtohet bashkëjetesës së njerëzve në një territor të dhënë; raporteve pronësore mes tyre; ajo çka ata prodhojnë, ato që këmbohen në treg, etj. Policia interesohet gjithashu pér mënyrën se si jetojnë njerëzit, pér sëmundjet dhe aksidentet që u kanosen. Objekti i policisë është njeriu i gjallë, aktiv dhe prodhues. Turquet e thotë madje hapur në një fjali emblematike: objekti i vërtetë i policisë është njeriu i tërë, shprehet ai në substancë<sup>44</sup>.
- 3) Një ndërhyrje e tillë në tërësinë e veprimtarive njerëzore mund fare mirë ndoshta të cilësohej si totalitare. Por, cilat

---

<sup>44</sup> Duhet pasur parasysh se teksti i këtushëm është transkriptimi i dy konferencave të mbajtura nga Foucault, gjë që bën që një pjesë e paragrafëve (është gjysmë të improvizuar, referencat jo gjithmonë absolutisht të sakta dhe disa ranga citimet të bëra nga kujtcsa, pra të përaferta. Kjo shpjegon edhe ndonjë kontradikti apo jopërsosmëri të tekstit, të cilat lexuesi mund t'i ketë vënë re. Sigurisht që të tillë "cene" janë ruajtur të gjitha gjatë përkthimit.

## PUSHËTETI DHE DIJA

janë synimet e saj? Ato ndahen në dy kategori. Në rradhë të parë, policia merret me gjithçka që ka të bëjë me zbukurimin, formën dhe rrezatimin e shtetit. Rrezatimi nuk lidhet vetëm me bukurinë e shtetit të organizuar në mënyrë të përsosur por, po aq dhe me forcën dhe fuqinë e tij. Policia siguron kështu fuqinë e shtetit dhe e vë atë në plan të parë. Së dyti, objektivi tjeter i policisë është zhvillimi i marrëdhënieve të punës dhe të tregtisë mes njerëzye, po ashtu si dhe ndihma dhe mbështetja e përbashkët. Edhe këtu Turquet përdor një shprehje të rëndësishme: policija – thotë ai – duhet të sigurojë “komunikimin” mes njerëzve, në kuptimin e gjerë të fjalës. Komunikim pa të cilin njerëzit nuk do të mund të jetonin, ose pa të cilinjeta e tyre do të ishte e brishtë, e mjeruar dhe përherë e kërcenuar.

Më duket se kemi të bëjmë këtu me përvijimin e një ideje të rëndësishme. Roli i policisë, si formë e ndërhyrjes racionale përmes së cilës ushtron puszheti politik, është t'u japë njerëzve një shtojcë të vogël jete; dhe, duke bërë këtë, t'i sigurojë shtetit pak më shumë forcë. Një gjë e tillë arrihet përmes kontrollit të “komunikimit”, domethënë të veprimitarive të përbashkëta (*communes*) të individëve, si puña, prodhimi, këmbimet, të mirat matëriale, etj.

Ndoshta do të mendoni se po e tproj, se fundja kemi të bëjmë thjesht me fantazinë utopike të një anonimi të errët, nga e cila s'mund të nxjerrim asnjë rezultat vërtet domethënës. Mirëpo, mendimi im është se libri i Turquet-së është vetëm njëri nga shembujt e një literaturë të bollshme që qarkullotë dendur në vendet europiane të kohës. Fakti që teksti i tij është sa i thjeshtë aq dhe i detajuar është tregues mëse i qartë i tipareve që mund të haseshin kudo asokohe. Fillimisht do të doja të vija re se ide të tillë nuk qenë absolutisht të kota e pa të ardhme. Përkundrazi, ato i gjemjë të shpërndara gjatë gjithë shekullit XVII dhe atij XVIII,

## MICHEL FOUCAULT

qoftë në formën e politikave të vëna konkretisht në jetë (siç është rasti i kameralizmit apo i merkantilizmit), qoftë si lëndë mësimdhënieje (të mos harrojmë se shkenca e administratës në Gjermani mësohej nën emërtimin *Polizeiwissenschaft*).

Do të doja këtu, jo aq të studioja, sesa të sugjeroja dy perspektiva. Do ta bëj duke iu referuar fillimisht një manuali administrativ francez e pastaj një manuali tjetër gjerman.

1) Të gjithë historianët e njojin manualin e De Lamarre-it<sup>45</sup>. Në fillim të shekullit XVIII, ky administrator mori përsipër përpilimin e rregulloreve të policisë të të gjithë mbretërës së Francës, duke na lënë kështu një burim të pashtershëm informacionesh me shumë interes. Synimi im këtu është të nxjerr në pah përfytyrimin e përgjithshëm të policisë që nënkuptonte një sasi e tillë rregullash e rregulloresh për një administrator të kohës si de Lamarre.

Autori na shpjegon se, në gjirin e shtetit, policia duhet të kujdeset e të mbikqyrë 'njëmbëdhjetë gjëra: 1)fenë; 2)moralitetin; 3) shëndetin; 4) furnizimet; 5) rrugët, urat dhe ndërtesat publike; 6) sigurinë publike; 7) artet liberale (në vija të trasha, artet, zejet dhe shkencat); 8) tregtinë; 9) fabrikat; 10)shërbëtorët dhe punëtorët e krahut; 11) yarfanjakët.

Të njëjtin klasifikim e gjejmë te të gjithë traktatet mbi policinë. Ashtu si te programi i përbashkët i Turquet-së, përvçe ushtrisë, drejtësisë në kuptimin e ngushtë dhe taksave direkte, duket se policia duhet të merret me gjithçka. Ose, mund të shprehemi ndryshe: deri atëherë, pushteti mbretëror ishte impuan kundrejt feudalizmit dhe finsikërisë në sajë të mbështetjes së forcës së armatosur, si dhe duke zhvilluar sistem gjyqësor dhe duke ngritur sistemin fiskal. Mirëpo, "policia" tregon tërësinë

<sup>45</sup> Lamarre (N. de), *Traité de la police*, Paris, Jean Cot, 1705, në dy vëllime (shën. i bot.)

## PUSHTETI DHE DIJA

e shtrirjes së një fushe të re, në të cilën pushteti i centralizuar politik dhe administrativ mundet tanimë të ndërhyjë.

Por, cila është logjika e domosdoshmërisë së kësaj ndërhyrjeje deri te ritet kulturore, teknikat e prodhimit në shkallë të vogël, jeta intelektuale apo rrjeti rrugor.

Përgjigja e De Lamarre-it duket paksa ngurruese. Policia – thotë ai në thelb – kujdeset për gjithçka që lidhet me *lumturinë* e njerëzve, dhe paskëtaj shton: policia vigilon mbi gjithçka që rregullson *shoqërinë* (raportet shoqërore) që ndërtohet mes njerëzve<sup>46</sup>. Dhe së fundi, na siguron ai, policia vigjelon mbi të gjallën<sup>47</sup>. Pikërisht te ky përkufizim i fundit do të ndalem pak, sepse është më origjinal dhe qartëson dy të parët. Madje dhe vetë autori ngulmon në këtë pikë. Ja si paraqiten vërejtjet e tij lidhur me njëmbëdhjetë objektet e policisë. Policia merret me fenë, sigurisht, jo nga pikëpamja e së vërtetës dogmatike, por nga pikëpamja e cilësisë morale të jetës. Duke mbikqyrur shëndetin dhe furnizimet, ajo punon për ruajtjen e jetës; lidhur me tregtinë, fabrikat, punëtorët, varfanjakët dhe rendin publik, ajo merret me mbikqyrjen e kushteve të jetesës. Duke mbikqyrur teatrin, letërsinë, spektaklet etj., objekti i vetëm i saj janë kënaqësitë e jetës. Shkurt pra, objekti i policisë ështëjeta; çka është e domosdoshme, e dobishme dhe e tepërt. I takon policisë t'u bëjë të mundur njerëzve të mbijetojnë, të jetojnë, apo dhe më mirë akoma.

Kështu mund t'u rikthehem i përkufizimeve të tjera të de Lamarre-it: synimi i vetëm i policisë është ta udhëheqë njeriun drejt lumturisë më të madhe që mund të gëzojë ai në këtë jetë. Ose, thënë akoma ndryshe, policia kujdeset për mbarëvajtjen e shpirtit (në sajë të fesë dhe të moralit), për mirëqenien e

<sup>46</sup> Po aty, Libri I, kap. I, fq. 2 (*shën. i bot.*)

<sup>47</sup> Po aty, fq. 4 (*shën. i bot.*)

trupit (me anë të ushqimit, shëndetit, veshjes dhe strehimit) dhe për pasurinë (industri, tregti, fuqi punëtore). Si përfundim, policia kujdeset për ato përfitime që mund të vijnë yetëm nga jetesa në shoqëri.

2) Le t'u hedhim tanj një sy manualeve gjermanë, të cilët, pak më pas, do të përdoreshin si tekste përmes mësimdhënjen e shkencës administrative. Një mësimdhënie kjo që ekzistonte në universitetë të ndryshme, veçanërisht në Göttingen, dhe që pati një rëndësi të madhe përmes gjithë Europën kontinentale. Në këto shkolla u formuan funksionarët shtetërorë prusianë, austriakë dhe rusë – ata që do të zbatonin më vonë reformat e Jozefit II dhe të Katerinës së madhe të Rusisë. Kishte madje dhe francezë, veçanërisht bashkëpunëtorët e Napolonit, që i njihnin mjaft mirë doktrinat e *Polizeiwissenschaft*-it.

Çfarë shkruhet në këto manuale?

Tek *Liber de Politia*, Hohenthal dallon rubrikat e mëposhtme: numrin e qytetarëve; fenë dhe moralitetin; shëndetin; ushqimin; sigurinë e personave dhe të pasurive (në veçanti në raport me zjarret dhe përmbytjet); administrimin<sup>48</sup> e drejtësisë, pëlqesat dhe kënaqësitë e qytetarëve (si t'u ofrohen dhe si të moderohen ato). Vjen pastaj një seri e tërë kapitujsh mbi lumenjtë, pyjet, minierat, kriporet dhe banesat e strehimit, dhe, në mbyllje, një sërë tjeter kapitujsh mbi mënyrat e ndryshme përmes agrikulturës, industrisë apo tregtisë.

Të *Doracaku i policisë*, Willebrandt-i shqyrton njërin pas tjetrit moralitetin, artet dhe zejet, shëndetin; sigurinë, dhe, si përfundim, ndërtesat publike dhe urbanizmin. Përsa u përket temave të paktën, nuk ka ndonjë dallim të madh nga lista e De Lamarre-jt.

<sup>48</sup> Termi në frëngjisht është *administration*, që mund të ketë sa kuptimin e administrimit (dhënies dhe organizimit të drejtësisë), aq dhe atë të administratës si strukturë. Zgjedhja jonë anot më tepër nga qëndrimi, por është pothuaj yetëm intuitivë. Konteksti nuk na duket i majtueshëm përmes bërë dallimin.

## PUSHTETI DHE DIJA

Mirëpo, ndër gjithë këta tekste, më i rëndësishmi është ai i von Justi-t, *Elemente të policisë*<sup>49</sup>. Objekti i veçantë i policisë vazhdon edhe këtu të përkufizohet sijeta në shoqëri e individeve të gjallë. Megjithatë, vepra e von Justi-t organizohet paksa ndryshe. Autori nis duke studiuar atë që ai e quan “pasurithemel” të shtetit, domethënë trojet dhe territorin, duke i parë në dy aspekte: si është i populluar ai (qytetet dhe fshatrat), pastaj cilët janë banorët (numri i tyre, rritja demografike, shëndeti, vdekshmërija, imigrimi, etj). Pastaj, von Justi analizon “pasuritë në gjëra”, d.m.th. mallrat, produktet manifakturore, si dhe qarkullimin e tyre, i cili na shpie drejt problemeve lidhur me koston kreditë dhe monedhën. Së fundi, pjesa e fundit e veprës i kushtohet sjelljes (*conduite*) së njerëzve: moralitetit, aftësive profesionale, ndershmërisë dhe respektit ndaj ligjit.

Për mendimin tim, vepra e von Justi-t përbën një tregues shumë më të detajuar të evolucionit të problemit të policisë sesa hyrja e De Lamarre-it dhe përplimi i i tij i rregulloreve. Kjo për katër arsyen:

Së pari, von Justi e përkufizon paradoksin qëndror të *policisë* në terma shumë më të saktë e të qartë. Policia, thotë ai, është ajo që i mundëson shtetit të i ri së pushtetin dhe ta ushتروj fuqinë e tij në të gjithë shtrirjen e vet. Gjithashtu, policia ka për detyrë t'i mbajë njerëzit të lumtur – dhe lumturja këtu kuptohet si mbi jetesa, jetesa dhe një jetë e përmirësuar. Von Justi shpreh qartë po ashtu objektivin e artit të ri modern të qeverisjes, sipas tij: zhvillimin e elementeve përbërëse të jetës së individeve në mënyrë të atijë që zhvillimi i tyre të shpjerë në rrjeten dhe përforsimin e fugisë së shtetit.

Më pas, von Justi bën një dallim mës detyrës së mësi-

<sup>49</sup> Justi (J. H. Gottlobs von), *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*, Göttingen, A. Van den Hoecks, 1756, botim frëngjisht me titullin *Eléments généraux de police*, Paris, Rozet 1769 (shën. i bot.)

## MICHEL FOUCAULT

përme, të cilën, si gjithë bashkëkohësit e vet ai e quan *Polizei*, dhe asaj që ai e quan *Politik*, *Die Politik*. Në thelb, *Die Politik* është detyrë negative: Veprimitaria e saj është lufta e shtetit kundër armiqve të jashtëm dhe atyre të brendshëm. Ndërkohë që, në të kundërt nga kjo, detyra e *Polizei*-t është një detyrë pozitive: ajo e kujdesit të njëkohshëm pér jetën e qytetarëve dhe pér fuqinë e shtetit.

Dhe këtu hasim në një pikë tepër të rëndësishme: von Justi, shumë më tepër nga de Lamarre-i, përqëndrohet mjaft te një nocion që do të marrë një rëndësi gjithnjë e më të madhe në shekullin XVIII – ai i *popullsise*. Popullsia përkufizohej si një grup individësh të gjallë, karakteristikat e të cilëve ishin të njëjtë me ato të individëve që i përkasin të njëjtit lloj dhe jetojnë së bashku (kështu, për shembull, ata karakterizoheshin nga përqindjet e vdekshmërisë dhe të pjellorisë; u ekspožohen epidemive apo dukurive të mbipopullimit; paraqesin një lloj të caktuar shpërndarjeje territoriale, etj.) Natyrisht, edhe de Lamarre e përdorte termin “jetë” pér të përkufizuar objektin e ndërryres së policisë, por nuk e theksonte atë në mënyrë të veçantë. Gjatë gjithë shekullit XVIII, dhe veçanërisht në Gjermani, objekti i policisë u bë gjithnjë e më sistematikisht popullsia – dmth. një grup individësh të gjallë brenda një territori të caktuar.

Së fundi, mjaft të lexosh von Justi-n pér ta kuptuar se s’kemi të bëjmë aspak me ndonjë projekt utopik, si ai i Turquet-së i cituar më lart, dhe as me ndonjë përpilim irregulloresh të klasikuara në mënyrë abstrakte dhe sistematike. Pretendimi i von Justi-t është pikërisht të përpunojë një shkencë të vërtetë të policisë, një *Polizeiwissenschaft*. Libri i tij nuk është thjesht një listë me udhëzime, por është njëkohësisht një instrument, përmes të cilët mund të hulumtohen shteti, domethënë territori i tij, burimet, popullsia, qytetet etj. Von Justi i lidh së bashku

## PUSHTETI DHE DIJA

statistikën (përshkrimin e shteteve) dhe artin e qeverisjes. Kësosoj, *Polizeiwissenschaft* është njëkohësisht sa një art qeverisjeje, aq dhe një metodë për të analizuar popullsinë që jeton në një territor të caktuar.

Të tilla hulumtime historike mund të duken në pamje të parë ca si të largëta e ndoshta pa dobi në raport me problemet dhe urgjencat bashkëkohore. Nuk jam plotësisht dakord me shprehjen e Hermann Hesse-s, sipas së cilës është frytdhënëse “vetëm referanca e përhershme ndaj historisë, ndaj së shkuarës dhe Lashtësisë”. Megjithatë, përvoja më ka mësuar se historia e formave të ndryshme të racionalitetit është shpesh më efikase për tronditjen e dogmatizmave dhe bindjeve të ngurta, sesa kritika abstrakte. Për shekuj me rradhe, feja iu pat kundërvënë ethshëm çdo tregimi të historisë së saj. Ndërsa sot, shkollat e ndryshme të racionalitetit, po aq nuk durojnë që të shkruhet historia e tyre, gjë që, pa dyshim, ka domethënien e vet.

Studimi i mësipërm nënkupton një numër postulatesh metodologjikë, të cilët do t'i përmblidhja si vijon:

1) Pushteti nuk është substancë. Nuk është, po ashtu, as ndonjë atribut i mistershëm të cilit i duhen rrëmuar origjinat e errëta. Pushteti është një lloj i veçantë marrëdhënieš mes individësh. Marrëdhënie, pra që kanë veçantinë e tyre dalluese: ato nuk kanë të bëjnë as me këmbimin, as me prodhimin apo komunikimin, edhe pse shpesh mund të gjenden të lidhura me to. Tipari i veçantë i pushtetit qëndron në faktin se disa njerëz mund të përcaktojnë në mënyrë pak a shumë të plotë sjelljen (*conduite*) e njerëzve të tjera – pak a shumë, porse kurrrë krejtësisht dhe as nëpërmjet forcës. Njeriu i rrahuar e i lidhur me pranga i nënshtronhet, sigurisht, forcës që ushtronhet mbi të. Forcës, por jo pushtetit. Mirëpo, po ta shtyjnë të flasë, ndërkohë që streha e tij e

fundit do të mund të kishte qenë heshtja, qoftë edhe duke parapëlqyer vdekjen, atëherë mund të themi se e kanë bërë të sillet në njëfarë mënyre. Atëherë, liria e tij i nënshtrohet një pushteti. Ai vetë, i nënshtrohet një qeverisjeje. Nëse një njeri mund të mbetet gjithmonë i lirë, sado e kufizuar të jetë liria e tij, atëherë pushteti mund t'ia nënshtronjë atë qeverisjes. Nuk ka pushtet pa refuzim, mospranim dhe revoltë potenciale.

2) Përsa u përket marrëdhënieve mes njerëzve, faktorët që përcaktojnë pushtetin janë të shumtë. E megjithatë, racionaliteti vepron në mënyrë të vazhdueshme dhe sipas formash përherë të veçanta. Racionaliteti qeverisës dallon nga ai i proceseve ekonomike, po aq sa nga teknikat e prodhimit dhe të komunikimit; dallon, po ashtu, nga racionalliteti i ligjërlimit shkencor. Qeverisja e njerëzve ngå njerëzit – qoftë në grupë të vogla apo të shtrire, qoftë në rastin e pushtetit të burrit mbi gruan, të të riturit mbi fëmijën, të një klase mbi tjerrën, apo të burokracisë mbi një populisi të caktuar – qeverisja pra, nënkupton gjithmonë një formë të caktuar racionaliteti dhe jo dhuniën e thjeshtë instrumentale.

3) Për pasojë, kush i reziston apo rebelohet kundër një forme të dhënë pushteti nuk mund të mjaftohet vetëm me denonciimin e dhunës apo kritikën e një institucioni. Nuk mjafton të hapim gjyqin e arsyes në përgjithësi. Ajo që duhet vënë në pikëpyetje është forma e veçantë e racionalitetit me të cilën kemi të bëjmë çdo herë. Kritika e pushtetit të ushtruar imbi të sëmurrët mendorë apo të çmiendurit nuk mund të ndalet vetëm tek institucionet psikiatrike; në të njëjtën mënyrë, ata që kundërshtojnë pushtetet ndëshkimore, nuk mund të kënaqen me denonciimin e burgjeve si institucione totale. Pyetja që duhet shtruar është: si racionallizohen çdo herë marrëdhëniet e pushtetit? Shtrimi pa reshtur i kësaj pyetjeje është e vetmja mënyrë për të penguar që institucione të tjera, me të njëjtat objektiva dhe të njëjtat pasojë, të zënë vendin e atyre aktuale.

## PUŠHTETI DHË DIJA

4) Për shekuj më rradhë, shteti ka qenë një nga format më të shquara dhë më të frikshme të qeverisjes njerëzore.

Fakti që kritika politike e akuzon shtetin njëkohësisht si faktor individualizimi dhe si përim totalitar është tregues i një të vërtete thelbësore. Mjaft të hulumtohet racioniliteti i shtetit në fillimet e veta dhe të shohim se cilat ishin projektet e parë të policisë, për të vënë rë se, qysh në fillim, shteti ishte njëherazi një makinë individualizuese dhe një makinë totalitare. T'i kundërvësh shtetit individin dhe interesat individuale është po aq e pafrytshme sa t'i kundërvësh bashkësinë në emër të ekzigjencave të saj.

Racioniliteti politik u zhvillua dhe u përhap përgjatë historisë së shqipërisë perëndimore. Fillmisht zuri rrënje në idenë e pushteti pastoral, e më pas në atë të arsyesh shtetërore. Kështu që, individualizimi dhe totalizimi paraqiten si pasoja të pashmangshme të tij. Çlirimi i mundshëm do të vijë, ndoshta, jo nga kritika e njëfës apo tjetërsë pasoje, por nga sulmi ndaj vetë themelive të racionilitetit politik.

## KOLANA E FILOZOFISË DHE E SHIKENCAVE POLITIKE

THOMAS HOBBS	<i>LEVIATANI</i>
JOHN LOCKE	<i>TRAKTATI I DYTË PËR QEVERISJEN dhe shkrime të tjera politike</i>
ADAM SMITH	<i>PASURIA E KOMBEVE</i>
HERBERT SPENCER	<i>NJERIU KUNDËR SHTETIT pesë ese politike</i>
MILTON FRIEDMAN	<i>KAPITALIZMI DHE LIRIA</i>
GIANNI VATTIMO	<i>NIHILIZMI DHE EMANCIPIMI</i>
EMMANUEL MOUNIER	<i>PERSONALIZMI</i>
JACQUES MARITAIN	<i>NJERIU DHE SHTETI</i>
HANNAH ARENDT	<i>GJENDJA NJERËZORE</i>
LEONARD HOBHOUSE	<i>LIBERALIZMI</i>
JOHN S. MILL dhe JEREMY BENTHAM	<i>UTILITARIZMI dhe shkrime të tjera</i>
TUQIDIDI	<i>HISTORIA E LUFTËS SË PELOPONEZIT</i>

## MICHEL FOUCAULT

JÉAN BODIN	SOVRANITETI
HUGO GROTIUS	DÉTI I LIRE dhe PROLEGOMENA <i>e Mbi tē Drejtiē e Lustes dhe tē Paqes</i>
SAMUEL PUFENDÖRF	DÉTYRÀ E NJERIUT DHE E QYTETARIT BÄZUAR NË TË DREJTEN NÄTYRORE
JOSEPH DE MAISTRE	KONSIDERATA PËR FRANCËN
EDMUND BURKE	REFLEKSIONE PËR REVOLUCIONIN FRANCËZ dhe shkrimë të tjera
JOHN RAWLS	DREJTESIA SI PAANSHMERRI: Riformulim
NICCOLO MACHIAVELLI dhe FRANCESCO GUICCIARDINI	LIGJERATA PËR DHJETESHËN E PARË TË TIT LIVIT, e ndekur nga KONSIDERATA RRËTH LIGJERATAVE TË MACHIAVELLI-T
MARTIN LUTER dhe JEAN CALVİN	MBI AUTORITETIN SHEKULLAR dhe MBI QEVERISJEN CIVILE
HERBERT L. A. HART	KONCEPTI I LIGJIT
PAUL BOHÖSSIAN	FRÍKA PREJ DIJES
VINCENT DESCOMBES	VETJA DHE Tjetri
CAMILLE PAGLIA	PERSÖNAË SEKSUALE
ERICH VÖGELIN	SHKENÇA, POLITIKA DHE GNOSTICIZMI
JOHN DEWEY	PUBLIKU DHE PROBLEMET E TIJ
G.W.F. HEGEL	SHKRIMË POLITIKE

## PUŠHTETI DHE DIJA

JÜRGEN HABERMAS	TRÄNSFORMIMI STRUKTUROË I SFERËS PUBLIKE
ALEXIS DE TOCQUEVILLE	REGJIMI I VJETËR DHE REVOLUCIONI
CHARLES TAYLOR	ÉTIKA E AÜTENTICITETIT
VÖLTAIRE	TRÄKTATI PËR TOLERANCËN
MAX HORKHEIMER dhë THEODOR W. ADORNO	DIALEKTIKË E ILUMINIZMIT