

KDU 1(05)

AGORA

Φίλοσοφία

REVISTË FILOZOFIKE / NR. 1 / 2018

1



SHOQATA E FILOZOFËVE TË KOSOVËS/KOSOVO PHILOSOPHICAL ASSOCIATION
SHFK/KPHA

PRISHTINË 2018

AGORA Φίλοζοφία AGORA Philosophia

Revistë Filozofike Philosophical Journal

SHOQATA E FILOZOFËVE TË KOSOVËS
KOSOVO PHILOSOPHICAL ASSOCIATION

KRYEREDAKTOR EDITOR IN CHIEF

Astrit Salihu

BORDI REDAKTUES ADVISORY BOARD

Ag Apolloni
Blerim Latifi
Hasnije Ilazi
Lino Veljak
Luka Perušić

BORDI KËSHILLUES ADVISORY BOARD

Anton Berishaj
Arben Hyseni
Halil Matoshi
Martin Berishaj
Muhamedin Kullashi
Ramush Mavriqi
Sibel Halimi
Shkelzen Maliqi

PËRGJEGJËS REDAKTOR JUNIOR EDITOR JR

Labinot Kelmendi

BORDI JUNIOR JUNIOR BOARDS

Arian Musa
Arjeta Fejza
Eranda Bokshi
Hana Limani
Ismail Tasholli
Kastriot Kurti
Lekë Nikollbibaj
Ndriçim Iseni
Ridvan Emini
Rozafa Berisha

SEKRETARE EKZEKUTIVE EXECUTIVE SECRETARY

Zana Shala

Adresa e redaksisë – Shoqata e Filozofëve të Kosovës, Fakulteti Filozofik, UP, kati 4, nr. 315, Rr. Nënë Tereza, Prishtinë,
Republika e Kosovës, e-mail: shfk.kosova@gmail.com; Tel: +383 (0) 45 315 709.

Agora Philosophia

Duke filluar nga vet emri i revistës “*Agora Philosophia*” ajo mëton që të jetë pikëtakimi ku ballafaqohen idetë, hapen debatet dhe artikullohet kritika në lëmin e filozofisë. Duke u ofruar si platformë serioze për studiuesit e filozofisë ajo në vetvete e ka si qëllim promovimin e dialogut dhe pluralizmit në mendim. “*Agora Philosophia*” si revistë nuk do të jetë e mbyllur dhe njëdimensionale që të përfaqësojë mendimet dhe teorizimet e vetëm një drejtimi apo disipline filozofike, sepse, vet “*Agora Philosophia*” e presupozon habitatin kompleks dhe divers ku artikullohen apo ri-artikullohen problemet filozofike. “*Agora Philosophia*” do të jetë platforma ku artikullohen të gjitha problematika qoftë epistemologjike apo ontologjike, duke filluar nga problemet metafizike/logjike e duke vazhduar në trajtesën e problematikave etike apo politike e deri tek ato estetike.

“*Agora Philosophia*” si revistë shkencore është rezultat i një përpjekje të Shoqatës së Filozofëve të Kosovës në bashkëpunim me Departamentin e Filozofisë në Fakultetin Filozofike – Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina”, për ta promovuar mendimin kritikë dhe analitik e sidomos për të ofruar hapësirë kredibile shkencore studiuesve të filozofisë që ta promovojnë punën e tyre. Kjo, sintezë mes Shoqatës së Filozofëve të Kosovës dhe Departamentit të Filozofisë së UP-së, është i një rëndësie të veçantë sepse i unifikon Profesorët, studiuesit e filozofisë dhe ata që janë në ecejaket fillestare filozofike përbrenda një ombrelle mendore duke u angazhuar në shumë manifestime të ndryshme e që një prej tyre është “*Agora Philosophia*”. “*Agora Philosophia*” nuk do t’i anashkaloj përpjekjet e kaluara të revistave shkencore për të elaboruar apo eksplikuar problematika të ndryshme në shkencat humane dhe sociale, por, do të jetë autentike përbrenda karakterit të saj.

“*Agora Philosophia*” është një përpjekje e vogël për artikulimin e disa problematikave filozofike dhe me të duke hapur edhe drejt hapësirës multidisiplinare. Kjo përpjekje e vogël në hartën e madhe mendore botërore do të mundohet të jetë kompatible për kah cilësia me revistat tjera shkencore vendore dhe ndërkombëtare. Ajo, do të mundohet t’i mbledh mendimtarët kompetent që të sjellin punime të cilat trajtojnë fushat specifike. “*Agora Philosophia*” mbetet prapë vendi ku bashkohet: “dyshimi” dhe “reflektimi”, e këto na hapin drejt horizonteve të reja që mëtojnë ta shohin botën jo si projekt i mbyllur mendor, por si projekt i hapur plural.

Redaksia

Ky numër i revistës filozofike “*AGORA Φιλοσοφία*” është i financuar nga Universiteti i Prishtinës “Hasan Prishtina” .

Mendimet dhe konkludimet apo rekomandimet e shprehura në revistë janë të autorëve dhe jo domosdoshmërisht pasqyrojnë qëndrimet e redaksisë dhe donatorit.

PËRMBAJTJA

PËRMBAJTJA.....	5
Astrit SALIHU	9
ANTIPOETIKA E HAPËSIRËS.....	9
(Mbi pushtetin dhe hapësirën te Michel Foucault)	9
Muhamedin KULLASHI	45
TEATRI DHE ARSYEJA QEVERISËSE TE MICHEL FOUCAULT	45
Dritan DRAGUSHA.....	57
Labinot KELMENDI	57
LINDJA DHE VDEKJA E NJË ILUZIONI!.....	57
Kushtrim AHMETI.....	65
SEKSUALITETI SI TEMË E HISTORISË DHE RAPORTI I TIJ ME TRUPIN DHE DISKURSIN	65
Agon SINANAJ	81
‘PASOJAT’ E NJË KEQKUPTIMI!	81
PËRKTHIME.....	93
INTELEKTUALËT DHE PUSHTETI –Përkthyer nga Elvis Hoxha.....	95
NIETZSCHE, GJENEALOGJIA, HISTORIA – Përkthyer nga Alment Muho.....	103

CONTENT

Content	5
Astrit SALIHU	9
ANTI-POETICS OF SPACE	9
(On Michel Foucault's Power and Space)	9
Muhamedin KULLASHI	45
THEATER AND GOVERNMENTAL REASON AT MICHEL FOUCAULT'S WORK	45
Dritan DRAGUSHA	57
Labinot KELMENDI	57
BIRTH AND DEATH OF AN ILLUSION!	57
Kushtrim AHMETI	65
SEXUALITY AS A HISTORY SUBJECT AND ITS RELATIONS WITH BODY AND DISCOURSE	65
Agon SINANAJ	81
"CONSEQUENCES" OF A MISUNDERSTANDING!	81
TRANSLATIONS	93
CONVERSATION WITH MICHEL FOUCAULT "INTELLECTUALS AND POWER" - Translate by Elvis Hoxha	95
NIETZSCHE, GENEALOGY, HISTORY - Translate by Alment Muho	103

ANTIPOETIKA E HAPËSIRËS

(Mbi pushtetin dhe hapësirën te Michel Foucault)

Abstract

To break down one of major and important aspects in architectural discourse, it seems that Foucault's examination is inevitable and can't be ignored. In the architectural discourse, aspect of space determined by power and its feedback and the possibilities of expansion and exercising power, has been modestly discussed. In architectural discourse is often discussed about the political influence on it that is to say the reflection of ideologies in architectural design; an aspect that does not affect the inside reports through which power is exercised that is the capillary form the encompasses the whole social body, through the space along which it circulates. The brilliance of Foucault's conception of power analysis remains emblematic in understanding space in its organization and eventually heterotopic findings in which we mitigate the effect of power.

Për të zbërthyer një aspekt të rëndësishëm dhe fundamental të hapësirës në diskursin arkitektonik, duket që pikëpamja e Foucault-së është e pashmangshme dhe nuk mund të shpërfilllet. Në diskursin arkitektonik shumë pak është trajtuar ky aspekt i hapësirës së përcaktuar nga pushteti dhe feedback-ut që ajo ka, në mundësitë e shtrirjes dhe ushtrimit të pushtetit. Në diskursin arkitektonik, zakonisht, trajtohet aspekti i ndikimit politik në të, reflektimi i ideologjive në projektimet arkitektonike; një aspekt ky që nuk prek në brendinë e raporteve përmes së cilave ushtrohet pushteti në formën kapilare që përfshin gjithë trupin social, përmes hapësirës nëpër të cilën qarkullon. Edhe pse kemi disa analiza të veçuara dhe të izoluara në mënyrën e konceptimit, në diskursin arkitektonik ose teorinë e arkitekturës, por megjithatë, ende nuk është shtruar në thellësi rrafshi i formësimit hapësinor nga prizmi i

pushtetit (në kuptimin difuz të shtrirjes së tij jashtë skemës së përqendrimit të pushtetit në fuqinë e aparatit shtetëror – ose konceptimit juridiko-politik të tij). Mënyra origjinale e konceptimit dhe analizës së pushtetit tek Michel Foucault, mbetet ende të jetë emblematike për të kuptuarit tonë të hapësirës, organizimit të saj si dhe eventualisht gjetjeve heterotopike në të cilin zbusim efektet e pushtetit.

Qasja e Foucault dhe analiza e tij e pushtetit është gjithherë shprehje e binomit të pandashëm dije/pushtet, por ajo asnjëherë nuk mundet që të konceptohet jashtë dimensionit hapësinor në dhe përmes së cilit manifestohen në pandashmërinë e tyre. Pasi që në kërkimin tonë jemi të përqendruar tek problemi i hapësirës, për të cilin dëshirojmë të gjejmë formulimin e nevojshëm për ta transponuar në refleksionin arkitektonik ne do të përpiqemi të insistojmë në këtë lidhje shpesh të anashkaluar në teorinë e arkitekturës për pushtetin dhe hapësirën.

Fillimisht mund të përkujtojmë se p.sh., kemi mjaft teoricienë, kritikë dhe arkitektë të cilët kanë reflektuar për hapësirën, por gjithherë disi e kanë marginalizuar rrafshin në të cilin Foucault e koncepton ose analizon atë nga prizmi i shtrirjes dhe ushtrimit të pushtetit. Qasja arkeologjike, por edhe ajo e mëvonshme gjenealogjike e Michel Foucault-së, është hallkë tejet e rëndësishme, por edhe shpesh e munguar, në përpjekjen e përkufizimit dhe të konceptimit të hapësirës arkitektonike në teoritë aktuale.

Nëse nisemi nga formulimi fenomenologjik shohim se na shfaqen gjetje mjaft interesante dhe të dobishme për arkitekturën dhe për riformulimin e hapësirës në projektimin arkitektonik. Këtu kemi Heidegger-in, Bachelard-in, Norberg-Schulz-in që, ta zëmë, kanë pas një ndikim të madh në konceptimin e hapësirës. Heidegger-i ka lëkundur krejtësisht përfytyrimin modern për hapësirën që e gjejmë para tij në implementimin e projektimit arkitektonik. Bachelard del me një analizë tjetër të poetikës së hapësirës, i cili në imazhin poetik gjen rrafsh tjetër të përjetimit të hapësirës, të pareduktueshëm në konceptimin gjeometrik të saj. Norberg-Schulz është diçka më i përqendruar në analizën e hapësirës, në veprën e tij *Existence, Space and Architecture*, bënë njëfarë klasifikimi të niveleve tona të konceptimit të arkitekturës. Duke dashur të gjejë rrënjën ekzistenciale të arkitekturës ai mendon se analiza gjeometrike e saj është e pamjaftueshme. Nëse i përkujtojmë ndarjen e të kuptuarit të hapësirës te Norberg-Schulz, menjëherë vijmë tek konstatimi për pamjaftueshmërinë e kësaj ndarjeje, nëse do të fillonim të zbërthenim pikëpamjen e Foucault-së dhe analizës së tij të pushtetit dhe hapësirës.

Norberg-Schulz bënë këtë ndarje të hapësirës në: 1. *hapësirën pragmatike*, 2. *hapësirën perceptuale*, 3. *hapësirën ekzistenciale*, 4. *hapësirën njohëse* dhe 5. *hapësirën abstrakte*.

Norberg-Schulz shkruan se “*hapësira pragmatike* e integron njeriun me rrethin e tij natyror ‘organik’, *hapësira perceptuale* është qenësore për identitetin e tij si person, me *hapësirën ekzistenciale* njeriu kyçet një totalitet të caktuar kulturor dhe social, *hapësira njohëse* do të thotë që njeriu është i aftë të mendojë për hapësirën dhe së fundi, *hapësira logjike* paraqet një mjet për të përshkruar të gjitha hapësirat paraprake”¹. Është e vërtetë që Norberg-Schulz këtu është më shumë i fokusuar për gjetjen e rrënjës ekzistenciale në të cilin jeta e njeriut merr kuptim brenda hapësirës, por, megjithatë, më vonë do të shohim se sa reduktive është kjo qasje ose se çfarë aspekte relevante mbesin jashtë kësaj analize nëse abstraktojmë krejtësisht lojën strategjike të pushtetit në hapësirë. Bruno Zevi, në veprën e tij *Architettura as a Space-How to look at architecture*, nxjerr disa mënyra të interpretimit të arkitekturës, por të cilat gjithashtu nuk depërtojnë në boshtin pushtet/hapësirë në arkitekturë. Ai i radhit këto interpretime të arkitekturës: Interpretimi politik, Interpretimi religjioz-filozofik, Interpretimi shkencor, Interpretimi socio-ekonomik, Interpretimi materialist, Interpretimi teknik, Interpretimi fizio-psikologjik, Interpretimi formalist dhe interpretimi hapësinor². Sado që është mjaft përfshirës qëndrimi i Zevi-t për interpretimin e arkitekturës, madje duke i dhënë edhe dimensionit politik njëfarë primati, ai, megjithatë, mbetet i mangët për të kapë thellësinë e determinantave të shpërndarjes, renditjes, rregullimit të hapësirës mbi bazat e ushtrimit të pushtetit.

Këto janë vetëm disa nga shembujt që na dëshmojnë se si ende nuk është trajtuar me seriozitetin e duhur pikëpamja dhe mendimi i Foucault-së për pushtetin në teorinë e arkitekturës. Ndoshta edhe për arsye se Foucault është perceptuar, në njëfarë mënyre, si lajm i keq për gjithë diskursin modern në arkitekturë – ngase në një prononcim të tij të drejtpërdrejtë, ai nuk i sheh arkitektët të rëndësishëm në nyjën e zinxhirit pushtetor, bile as nuk e mohon faktin se ata nuk janë fare ‘zotërues të hapësirës’.

Për të ardhur deri të vendosja e relacionit mes pushtetit dhe hapësirës dhe për të gjet momente relevante, të cilat eventualisht mund të mendohen edhe në diskursin arkitektonik, duhet fillimisht zbërthyer nocionin e hapësirës të lidhur me diskursin, në të cilën na del një relacion interesant të cilin e analizon mire West-Pavlov; si diskursi hapësinor dhe hapësira diskursive. Duket që pastaj konceptimi i pushtetit mund të kontekstualizohet në skemën e spacializuar si aspekt fundamental i pushtetit. Në vendosjen e këtij relacioni pastaj na del konteksti i

¹Christian Norberg-Schulz, *Ekzistencija, prostor i arhitektura*, botoi GK/Beograd 2006, fq 17-18. Më gjerësisht shih tekstin Astrit Salihu, *Odisejada e banimit*, MM/04/2010/2011/ Prishtinë.

²Bruno Zevi, *Architecture as e space, How to look at architecture*, Horizon Press/New York, 1957.

qëndrueshëm në të cilin mund të vështrojmë arkitekturën dhe diskursin e saj gjithnjë të varur nga këto relata të thella të pushtetit dhe hapësirës.

Diskursi dhe hapësira

Diskursi dhe hapësira te Foucault kanë një sinjifikancë të dukshme qysh nga fillimi i elaborimit të pikëpamjeve të tija. Ai trajton gjithherë problemin e diskursit në raport me hapësirën, duke i dhënë hapësirës njëfarë rëndësie të veçantë. Ndryshimet e formacioneve epistemike ose edhe të atyre diskursive ai i sheh në ndërvarësi të plotë me hapësirën. Madje edhe rendet diskursive si dhe ndryshimet i evidenton në varësi të plotë nga hapësira ose trajtimi i hapësirës. Ky kthim kah hapësira shpreh njëherit një përmbysje analitike të formave mbi të cilat janë ndërtuar përfytyrimet dhe mendimet tona. Me atë që mendimet, qëndrimet dhe ligjërimet do t'i sheh brenda organizimit hapësinor, brenda rrjetit dhe grilave në të cilat sistemohen dhe përmes të cilave shfaqen. Raporti i diskursit me hapësirën së këndejmi del të jetë po ashtu i transkribuar në arkitekturë dhe mënyrën me të cilën arkitektura trajton ose organizon hapësirën.

Duke u përqendruar në trajtimin hapësinor të diskursit, Foucault pohon se “ne e dimë që obsesioni më i madh i shek. nëntëmbëdhjetë ka qenë historia..” në të cilën kemi njëfarë shpërfillje evidente të hapësirës ose, siç pohon, ‘zhvlerësimi të hapësirës’. Foucault gjithherë trajtimin e vet dhe pikëpamjet e tija i sheh brenda kësaj kthese kah hapësira si esenciale për të arrit deri tek rrjeti i fshehur i pushtetit kapilar. Kjo e bënë Foucault-në që të del jashtë krejt mënyrave tradicionale të konceptimit të natyrës së pushtetit. Ai, madje, insistimin e tij që diskursi të trajtohet kryesisht mbi nocionin e hapësirës, thotë se e kanë konsideruar si ‘obsesiv’, gjë që e pranon se ka qenë këmbëngulës për këtë. Ai mendon se analiza e ndryshimeve diskursive duhet gjithnjë të jetë e lidhur me hapësirën për të kapur momentet e rëndësishme në të cilat ai është i përcaktuar nga relatat e pushtetit. Për këtë ai shkruan se “metaforizimi i ndryshimit të diskursit në vokabularin e kohës domosdoshmërisht shpjen kah përdorimi i modelit të vetëdijes individuale me temporalitetin e saj të brendshëm. Përpjekja, në anën tjetër, që të deshifrohet diskursi përmes përdorimit të metaforave strategjike, hapësinore, mundëson që të kapen përpikmërisht pikat në të cilat diskurset janë transformuar përmes dhe në bazë të relatave të pushtetit”.³ Rëndësia e hapësirës në mendimin e Foucault e

³ Michel Foucault, *Knowledge/Power, Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Ed. Colin Gordon, Pantheon/New York 1980 fq. 69-70.

shohim se është e veçuar dhe se analiza e tij, përveç se e fokusuar në hapësirën, njëherit është kapje e pikave neuralgjike të lidhjeve të pushtetit. Së këndejmi hapësira mbetet njëfarë boshti mbi të cilin duhet kuptuar gjithçka nga pushteti dhe natyra e tij. Insistimi i tij që të çlirohem nga vokabulari i kohës për t'u kthyer kah hapësira është një përcaktim radikal që na mundëson të futemi brenda konfigurimeve hapësinore të pushtetit e të cilat konfigurime janë të transkribuara në arkitekturë dhe në konceptimin e saj të hapësirës. Kjo njëherit na mundëson që të çlirohem nga mënyra e trajtimit të hapësirës në mënyrë shpërfillëse, duke avancuar kohën dhe duke u përqendruar në aspektin kohor të gjetjes së përgjigjeve për natyrën e pushtetit. Kjo edhe është arsyeja që me gjenerata 'hapësira është trajtuar si e vdekur, e fiksuar, jodialektike dhe e palëvizshme. Koha, ndërkaq, ishte e pasur, e mbarësuar, jetike dhe dialektike'.⁴ Foucault konsideron se në fakt nuk mund të kapet dinamika e pushtetit e as ajo e transformimeve të diskurseve nëse mbetemi tek koha. Ai është i vetëdijshëm se dominimi i mendimit se hapësira është statike është konsideruar si njëfarë anti-historizmi dhe se është jashtë skemave progresiviste të modernitetit. Ai pohon se 'për të gjithë ata që e përziejnë historinë me skemat e vjetra të evolucionit, kontinuitetit të gjallë, zhvillimin organik, dhe progresin e vetëdijes ose edhe me projektin e ekzistencës, përdorimi i termeve hapësinore u duket të ketë kundërmim anti-historik'.⁵ Ai, madje, pohon se për këtë mënyrë të menduarit, kthimi kah hapësira nënkupton njëfarë kundërshtimi të drejtpërdrejtë të kohës. Për më shumë ata që kanë këtë lloj konfuzioni mendojnë se me këtë 'mohohet historia'. Foucault shkruan se në të vërtetë ata 'nuk e kanë kuptuar që të hapësh rrugën për format e implantimit, delimitimit dhe demarkacionit të objekteve, modeve të tabulimit, organizimin e domeneve nënkupton të hedhesh në relievin e proceseve – e panevojshme të thuhet edhe historike – të pushtetit. Spacializimi i deshifrimit të realiteteve diskursive na jep analizën që ka të bëjë me efektet e pushtetit'.⁶

Përqendrimi në këtë 'kthesë hapësinore' të shek. XX, Foucault-së i mundëson gjetjet e rikonfigurimeve si lidhje të ndryshme të pikave neuralgjike të ushtrimit të pushtetit si dhe kapilarizimit të tij në trupin social. Të menduarit e hapësirës te Foucault është detyrë ende e papërfunduar, një ndërmarrje e cila pritet ende të thellohet për të ardhë deri tek njohuria e relatave të thella të anonimatit pushtetor. Ai pohon se "ende duhet shkruar një histori të tërë për hapësirat – që në të njëjtën kohë do të ishte edhe histori e pushteteteve (të dyja termat në shumës) – prej strategjive të mëdha gjeopolitike deri tek taktikat e vogla të banimit,

⁴Michel Foucault, po aty, fq.70.

⁵Michel Foucault, po aty, fq.70.

⁶Michel Foucault, po aty, fq. 70-71.

arkitekturave institucionale prej klasave shkollore deri tek dizajnimi i spitaleve, duke kaluar kah instalimet ekonomike dhe politike”.⁷ Këtu shohim se hapësira mbetet njëri prej momenteve veçuese në pikëpamjen e Foucault-së. Njëherit, duhet potencuar atë që, hapësira te Foucault tejkalon ngushticat konceptuese arkitektonike, ajo është vështruar nga prizmi më shumë i thelluar në rrjetin e padukshëm, hapësirën si të pathënë dhe të pamenduar, që ka mundësuar të formohen dijet dhe teoritë, diskurset.

Në cilën mënyrë Foucault e sheh pandashmërinë e diskursit me hapësirën? Cila është natyra e kësaj lidhjeje? A mund dhe në çfarë mënyrë mund të kushtëzoj apo edhe determinoj ky relacion, hapësirën arkitektonike?

Në veprën e tij ‘*The Order of Things*’ Foucault shtron çështjen e diskursit dhe të lidhjes së tij me hapësirën duke e gjet një ndërvarësi të diskursit me hapësirën. Qysh në fillim të kësaj vepre ai shpalosë nxitjet e mendimit të kësaj lidhjeje mes diskursit dhe hapësirës. Ai aty pohon se gjithçka nisë me një tekst të Borges-it ku citohet një ‘enciklopedi kineze’, në të cilën kemi ndarjen dhe kategorizimin e kafshëve. Në atë radhitje të pazakontë, në atë taksonomi të pazakontë, përnjëherë hasim në ‘të kufizuarit e mendimit tonë: pamundësinë e zhveshur që ajo të mendohet’’. Nxitjen të cilën e merr Foucault nga Borges është mjaft inspiruese dhe e shpien atë kah të menduarit e të pamenduarës, në mungesën e gjuhës, në hapësirën jomateriale nga e cila manifestohen të thënat, propozicionet, mendimet. Foucault shkruan: ‘monstruoiziteti të cilin Borges-i e fut nëpër këtë numërim është në faktin që hapësira e përbashkët e atyre takimeve është rrënuar. Tashmë nuk është i pamundur karshillëku i gjërave, por është i pamundur banimi në të cilat ato do të mund të ishin së bashku. Ku do të mund që kafshët i) që eksitohen si të çmendura, j) të panumërta, k) të vizatuara me brushën e hollë nga qimja e deve – të gjenden së bashkë përveç se në zërin jomaterial që e thotë numërimin e tyre, vetëm në fletën në të cilën janë të shkruara? Ku mund ato të gjenden së bashku përveç se në mungesën e gjuhës? Por edhe gjuha e cila i zhvillon e hapë vetëm një hapësirë që nuk mund të mendohet’.⁸ Rikonfigurimi i diskursit është thjeshtë njëfarë zhvendosje në hapësirë, rirreshtim nëpër grilat dhe ndarjet hapësinore që e konstituojnë atë. Diskursi së këndejmi është në varësi të plotë nga hapësira, por në anën tjetër është po ai që e bënë atë, që në saje të tij të mendohet ajo. Kjo do të jetë po ashtu ajo faza e cila do të mundësojë atë izomorfizmin apo transponimin e drejtpërdrejt të tij në hapësirë. Se raporti mes diskursit dhe hapësirës është i një rëndësie të veçantë në mënyrë sistematike e ka

⁷Michel Foucault, po aty, fq. 149.

⁸Michel Foucault, *The Order of Things*, Routledge/London, 2002, fq. Xviii.

vënë në pah edhe studimi i Rusell West-Pavlov. Në veprën e tij *'Space in Theory'*, Rusell West-Pavlov, nxjerr një analizë të përqendruar në relacionin mes diskursit dhe hapësirës. Në këtë analizë gjithçka nga mendimi i hapësirës vështrohet si aspekt fundamental mbi të cilin zbërthehen aspekte të rëndësishme dhe qenësore në mendimin e Foucault-së. Pa pretendimin e prezantimit të detajuar të konstatimeve të West-Pavlov ne do të ndalemi në disa momente kyçe që na mundësojnë të evidentojmë aspektin fundamental të hapësirës si për diskursin e, po ashtu, edhe për pushtetin i cili gjenerohet në amplifikimin e diskurseve në rendet diskursive.

West-Pavlov niset prej një përpjekjeje që të nxjerrë një dallim të dukshëm ,por të rëndësishëm, për analizën e relacionit mes diskursit dhe hapësirës; në atë që vërehet 'ndryshimi' prej nocionit të 'diskursit hapësinor (diskurse të përshkruara me ndihmën e një grupi të metaforave hapësinore) kah koncepti i hapësirave diskursive (hapësira në të cilat diskurset për hapësirën ndërveprojnë me hapësira fizike në format e saja arkitekturale, urbane, institucionale)'.⁹ Këtu West-Pavlov në diskursin hapësinor e fut kryesisht qasjen e Foucault-së në analizën e diskursit si hapësinor, duke e gjet atë ndërlidhjen primare për të cilën folëm më lartë. Vetë Foucault është krejtësisht i përkushtuar që diskursin, por edhe dijen, ta shoh si të spacializuar. Shpjegimin e tillë e jep vetë Foucault në intervistën e tij me Rabinow, ku ai shpalosë aspektin hapësinor të diskursit dhe të përdorimit të domosdoshëm të metaforave hapësinore si të përcaktuara nga spacializmi i objektit shkencor. Foucault në këtë intervistë pohon se: "Unë kam shfrytëzuar një numër të madh të metaforave hapësinore në *The Order of Things*, por, zakonisht këto metafora nuk kanë qenë ato që unë i kam avancuar, por kanë qenë ato që unë i kam studiuar si objekte. Ajo që godet në mutacionet epistemologjike dhe transformimet e shk. shtatëmbëdhjetë është që të shihet se si spacializimi i dijes ka qenë njëri nga faktorët e konstituimit të kësaj dije si shkencë".¹⁰ Aspekti hapësinor është i paevitueshëm në analizën e dijeve, për më shumë edhe për konstituimin e tyre. Në këtë rrafsh të analizës së diskursit dhe atë të diskursit në raport me hapësirën ose diskursit hapësinor, kemi edhe njëfarë lidhje të diskursit me praktikën, siç e konstaton Veyne. E të cilën West-Pavlov do ta nxjerrë si një premisë për të thelluar analizën e tij të diskursit dhe hapësirës me atë që pohon se do të 'lëvizë prej analizës së imagjinimit të hershëm të diskursit si hapësinor, kah ideja e tij e për mënyrën se si hapësira është anë dhe

⁹Rusell West-Pavlov, *Space in theory*, Kristeva, Foucault, Deleuze, Rodopi, Amsterdam-New York, 2009, fq.112.

¹⁰*The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, Pantheon Books/New York, 1984, fq. 254.

pjesë e procesit të pushtetit’.¹¹ West-Pavlov mendon se duhet nisur nga një nocion pak më abstrakt i hapësirës te Foucault për të ‘lëvizur kah një nocion më kompleks i hapësirës së botës reale si element crucial në praktikën e pushtetit dhe kontestimit në shoqëri’. Këtu është me rëndësi që të shihet njëherit rrafshi në të cilin pushteti është në njëfarë mënyre determinues në hapësirë por edhe ajo që liria, si kontestim i pushtetit, po ashtu të ushtrohet në hapësirë.

Kjo kthesë e Foucault-së kah hapësira shënjon një ndryshim të madh paradigmatic në dije. Ngase kthimi kah hapësira, mendimi i hapësirës ka efekte shumë më të mëdha në të menduarit tonë. West-Pavlov ka të drejtë kur pohon se “të rifutet hapësira si kategori e analizës në filozofi ka qenë një riformësim krejtësisht i ri i terrenit disiplinor. Kjo nuk ka qenë, thjeshtë një çështje e hapësirës konceptuale, por po ashtu e hapësirës institucionale madje edhe asaj gjeografike”.¹²

Binomi i njohur i Foucault-së pushtet-dije, së këndejmi nuk mund të kuptohet krejtësisht pa hyrë në kompleksitetin e triadës që krijohet me hapësirën, si pushteti-dija-hapësira.

“Kompleksi pushtet-dije-hapësirë përbën një pako mbivendosëse të mënyrës së veprimit, mënyrës së mendimit, shikuarit, të folurit, të kuptuarit, formave të detyrimit dhe strategjive të prodhimit. Të gjitha këto janë të situuara në, dhe gjithashtu kontribuojnë në modelimin e vendeve dhe hapësirave konkrete – shpesh në konfigurimet e strukturave arkitektonike dhe mënyrën se si objektet dhe njerëzit janë të aranzhuar brenda tyre”.¹³ Për të mbështetur këtë kompleks triadik si të pandashëm West-Pavlov me të drejtë e kontekstualizon nocionin e dispozitivit (*apparatus*, siç përkthehet në gjuhën angleze). Me këtë nocion vërtetë raporti pushtet-dije merr një karakter shumë më kompleks nga ai i një skeme mekanike në të cilën relatat përbëjnë një kompleksitet multidimensional. Nocioni i Foucault-së për dispozitivin është shumë me rëndësi sepse ai ka një funksion strategjik. Për dispozitivin Foucault shkruan se ai është “një përmbledhje e përgjithshme heterogjene që konsiston në diskurset, institucionet, format arkitektonike, vendimet rregullatore, ligjet, masat administrative, qëndrimet shkencore, propozicionet filozofike, morale dhe filantropike. (...) Dispozitivi si i tillë është sistem i relacioneve që mund të vendoset në mes këtyre elementeve”.¹⁴ Nga kjo e shohim se si dispozitivi për Foucault-në e ka një karakter dinamik, ose siç pohon West-

¹¹Michel Foucault, po aty, fq.113.

¹²Michel Foucault, po aty, fq. 147.

¹³Russell West-Pavlov, *Space in theory*, fq.149.

¹⁴Michel Foucault, *Power/Knowledge*, fq. 194.

Pavlov, ai nuk është ‘diçka që ekziston para funksioneve të tij’. Ai është një rrjet kompleks në të cilin ‘elementet, proceset dhe ngjarjet’ janë përfshirë në ndërveprime të pandalshme. Dispozitivi ose aparati është një rrjet, por i karakterit hapësinor. Jo i një hapësire statike, të zbrazët, por dispozitivi përbën ‘hapësirën dinamike dhe fluktuale në të cilën hapësirat luajnë rol të rëndësishëm’.¹⁵ Në këtë përmbledhje të pjesëve heterogjene ai kryen një ‘funksion madhor’, ngase i përgjigjet gjithherë në epoka të caktuara historike, ‘nevojave urgjente’, pohon Foucault. Dispozitivi së këndejmi ka një karakter sistemik, diçka e përafërt me makinën, me atë që West-Pavlov e quan, ‘e-ngjashmja-me-makinën’ (‘machine-like’), e procesit social. Dispozitivi është gjithëpërfshirës, ai i qepet secilës pjesë të indit social dhe asgjë nuk mbetet jashtë tij. ‘Dispozitivi është i zgjeruar gjithandej, zvarrës, multidimensional, përfshirës në shtrishmëri në të dyjat, hapësirë dhe kohë, i ndërlidhur, pa ndonjë qendër të qartë apo instancë komanduese’¹⁶. Dispozitivi si rrjet dinamik dhe fluktual, përfshinë në vete proceset hapësinore, hapësirat në të cilat ‘shumësia e qëndrimeve, konfuze, të padobishme si dhe të rrezikshme’ shndërrohen në ‘shumësi qëndrimesh të rregulluara’. Niveli abstrakt i nocionit të dispozitivit sipas West-Pavlov mund të përkthehet fare lehtë në terma konkret material. Ai nocionin e dispozitivit e vë në kontekst kronologjik të mendimit të Foucault-së në të cilin ai fillimisht operon pa konceptin e dispozitivit duke tërhequr njëfarë barazimi mes hapësirës konceptuale dhe asaj materiale, duke vendosur krejtësisht njëtrajtësinë ose ‘izomorfizmin mes strukturave të njohjes dhe konstruksioneve arkitektonike’. Ky këndvështrim evoluon së voni tek Foucault, duke ecur gradualisht kah një analizë më komplekse e cila nuk është e reduktuar krejtësisht brenda këtyre ‘konfigurimeve binare’, mes diskursit dhe hapësirës, pushtetit dhe hapësirës. Këtë do ta konstatojë Deleuze në analizën e tij që do t’i bëjë veprës së Foucault-së *Surveillance and Punishment – The birth of Prison*. Kjo është një vepër e cila tashmë ka vu në pah në formën e saj radikale relacionin mes pushtetit dhe hapësirës. Kjo vepër zbërthen pikat e fundme në të cilat disiplina shndërrohet në një mjet të ushtrimit të pushtetit produktiv dhe jorepresiv, krejtësisht i ndryshëm nga mënyra siç jemi mësuar ta konceptojmë pushtetin. Në këtë vepër na shfaqet zhveshur i gjithë konstrukti disiplinor i shoqërisë, për më tepër njëfarë konstrukti hapësinor, si proces hapësinor jo ekskluzivisht arkitektural, por megjithatë, të pandashëm nga shprehja arkitektonike, abstrakte dhe gjeometrike në të cilën hapësirat reale sociale gjithherë e më shumë serializohen në një rrjedhë të pandalshme të ushtrimit të pushtetit. Disiplina kështu mbetet një element kyç për të kuptuarit e raportit mes pushtetit dhe hapësirës.

¹⁵Russell West-Pavlov, *Space in theory*, fq. 150.

¹⁶Russell West-Pavlov, po aty, fq.150

Trupi, disiplina dhe hapësira

Kalimi te nocioni i pushtetit të Foucault ka qenë gradual. Ai nuk ka ardhë menjëherë tek ky nocion. Fillimisht në analizën e diskursit ai ende fare pak i referohet pushtetit. Në një intervistë të tijën ai deklaron se ‘të gjitha që i kam shkruar, janë shfaqur sikurse diçka e shkruar me ndonjë inkë të padukshme e cila fillon të shfaqet në letër kur i është shtuar një reagens i duhur, që ka qenë fjala pushtet’¹⁷. Prej atëherë te Michel Foucault ka filluar një analizë e thellë e natyrës së pushtetit i cili gjithherë ka qenë i përcjellë me mekanizmin e disiplinimit të shoqërisë. Çka është disiplina për Foucault-në? Cili është karakteri i disiplinimit? Cilat janë mekanizmat e padukshëm në të cilat përfshihemi në procesin e disiplinimit? Në çfarë raporti është disiplina me hapësirën? Dhe së fundi në çfarë mënyre e kemi disiplinën të transponuar në organizimin arkitektonik të hapësirës?

Disiplina, mekanizmat e sofistikuar të disiplinimit për Foucault janë gjetja më e rëndësishme e pushtetit. Për më shumë disiplina është teknologji e pushtetit që ushtrohet pandërprerë në trupin social. Rëndësia e gjetjes së kësaj teknologjie të pushtetit – disiplinës për Foucault është e barabartë me rëndësinë e gjetjes në zhvillimin teknologjik të makinës me avull. Disiplina dhe mekanizmat e disiplinimit janë gjetje e kohës së re, respektivisht e zhvillimeve në shek. XVII dhe XVIII. Kjo është një invencion teknologjik, por i teknologjisë politike e cila duhet të kontekstualizohet brenda gjetjeve tjera teknologjike industriale të kësaj kohe. Për këtë mendon Foucault se “ne nuk duhet të ndërmarrim vetëm një histori të teknikave industriale, por edhe atyre politike”. E aty pastaj zbërthehet një dimension i rëndësishëm i zhvillimeve në kohën moderne e të cilat janë kryesisht të lidhura me disiplinimin. Foucault shkruan se ndryshimet në mekanizmat e disiplinimit janë ato që e veçojnë këtë periudhë nga periudhat paraprake. Kjo ngase “disiplina është teknikë e ushtrimit të pushtetit, e cila nuk është edhe aq e zbuluar por më shumë e elaboruar në parimet e saja fundamentale gjatë shek XVII. (...) Këto mekanizma disiplinues datojnë nga kohët antike, por në një mënyrë të izoluar dhe të fragmentuar deri në shek XVII dhe XVIII. Ne shpesh flasim për invencionet teknologjike të shek XVII –teknologjinë kimike, metalurgjike – por ne ende nuk e përmendim këtë invencion teknik të kësaj forme të re të qeverisjes së njeriut, kontrollin e multiplicitetit të tij, shfrytëzimin deri në maksimum dhe përmirësimin e produkteve të dobishme të punës së tij, aktiviteteve të tij duke iu falënderuar sistemit të pushtetit i cili i

¹⁷Troombadori, 1999, cituar sipas G.Fontana-Giusti, *Foucault for Architects*, Routledge/London-New York, 2013, fq.68.

lejon ato”.¹⁸ Në këtë periudhë kemi optimalizimet e performansës së sistemit dhe pushtetit. Dhe krejt kjo mundësohet përmes elaborimit, po ashtu fundamental të hapësirës. Ajo që lind në këtë kohë, që bënë pjesë në prerjet e mëdha të ndryshimeve është kjo: *arti i shpërndarjes hapësinore të individëve*.

Këtë art e sheh si gjetjen kryesore të kësaj kohe dhe në analizën e tij, sidomos në veprën *Surveillance and punishment – Birth of prison*, ai futet në analizën e mekanikës së pushtetit të ushtruar drejtpërdrejtë në trupat njerëzorë dhe në nënshtrimin e tyre, sepse ‘në periudhën klasike trupi është zbuluar si objekt dhe shënjestër e efekteve të pushtetit’. Kjo është koha nënshtrimit, dresurës dhe formësimit të trupit njerëzor. Kjo është koha, siç e quan Foucault, e Njeriut-makinë. Dhe mendon se shumë është shkruar për këtë në dy aspekte ‘në atë anatomiko-metafizik’ dhe në atë ‘tekniko-politik’. Përderisa në të parin hyjnë trajtimet filozofike dhe medicinale për trupin e njeriut, në të dytin hyjnë të gjitha rregullat në ushtri, spitale, shkolla dhe uzina ku në fakt në mënyrë të drejtpërdrejtë kemi mbikëqyrjen dhe rregullimin e veprimeve trupore. Edhe pse trupi përherë i është nënshtruar presioneve dhe ndalesave nga “rrjeti i ngjeshur pushtimesh dhe pushtetesh”, megjithatë, në kohën e re modelohen teknika të reja të cilat janë të fiksuara në detajet e kontrollit dhe nënshtrimit. Perfeksionimi i këtyre teknikave vërehet në tri nivele: në shkallën e kontrollit, objektin e kontrollit dhe modalitetin.

Në shkallën e kontrollit: ‘nuk bëhet fjalë për trajtimin masiv të trupit, *en bloc*, si të ishte një njësi e pandashme, por për ta përpunuar në imtësi; për të ushtruar mbi të një trysni të hollë, për të siguruar kontrollin e tij në nivelin e vetë mekanikës – të lëvizjes, gjestit, qëndrimeve, shpejtësisë: pushtet infinitezimal (pafundësisht i pjesëtueshëm) mbi trupin aktiv’.

Objekti i kontrollit: ‘jo, ose jo më, elementet shënjuese të sjelljes apo gjuha e trupit, por ekonomia e tij, efikasiteti i lëvizjeve, organizmi i tyre i brendshëm; trysnia ushtrohet më shumë mbi forcat se sa mbi shenjat; e vetmja ceremoni e rëndësishme, është tani ajo e ushtrimeve’.

Modaliteti: ‘përmes së cilës nënkuptohet një trysje dhe shtrëngesë e pandalur, e vijueshme, që ushtrohet mbi rrjedhën e aktivitetit, se sa ndaj rezultatit të tij, dhe sipas një kodifikimi ngushtësisht kuadrates të kohës, hapësirës, lëvizjeve’.¹⁹ Ky është të themi maksimalizimi i

¹⁸Michel Foucault, *Incorporation of the Hospital in Modern technology*, në *Space, Knowledge, Power/ Foucault on Geography*, Ed, Jeremy W. Crampton and Stuart Elden, ASHGATE, 2007, fq. 146.

¹⁹Michel Foucault, *Disiplinë dhe Ndëshkim - lindja e burgut*, Odeon /Tiranë, 2010, fq. 144-145 .

performancës trupore në aspektin ekonomik dhe i nënshtrimit në aspektin politik. Maksimalizim i efekteve të pushtetit dhe funksionimit të tij mbi bazën e disiplinimit.

Ajo që është karakteristikë për disiplinën dhe mekanizmat e saj, është ajo që disiplina, sipas Foucault-së, dallohet krejtësisht nga robërimi. Ajo nuk ‘është e drejtuar kah trupi me përvetësim të tij dhe raport pronësie’. Në disiplinë nuk ka kurrfarë ‘raporte të dhunshme dhe efektet i ka shumë më të mëdha’. Analiza e dokumenteve ushtarake, reformave në edukim, por edhe ato të studimit të efekteve të performancës në uzina, të gjitha dëshmojnë për këtë arritje të teknologjisë së pushtetit në saje të disiplinimit. Në këtë periudhë, sipas Foucault-së, ‘trupi njerëzor bëhet pjesë përbërëse e makinerisë së pushtetit’. Kjo është periudha e lindjes së ‘anatomisë politike që njëherit është mekanikë e pushtetit’. Sepse, fundja, disiplina është ‘anatomia politike e detajeve’.

Por, ajo që është, po ashtu, më rëndësi në disiplinë, është hapësira. Kjo është pika në të cilën mund të kryqëzohen pikëpamjet e Foucault-së me konceptimet arkitekturore të hapësirës. Në këtë pikë kryqëzohen teknikat e disiplinimit me formësimin hapësinor prej të cilës nuk ka dalë as arkitektura. Foucault analizon disa aspekte relevante të funksionimit të disiplinës: *arti shpërndarjeve, kontrolli i aktivitetit, organizimi i gjenezave dhe kombinimi i forcave*. Këto aspekte janë krejtësisht të ndërlidhura mes vete, dhe se derivojnë dhe janë të mbështetura kryesisht me artin e shpërndarjeve hapësinore të individëve. Tanimë, qartazi vihet në pah ajo se, në artin e shpërndarjeve, në të vërtetë, kemi evidentimin kryesor të përdorimit të hapësirave në saje të operacioneve të kontrolluara dhe të disiplinuara të trupit. Kjo përbën një formë derivative të modelimit të hapësirave në saje të mekanizmave të disiplinimit. Foucault mendon se në artin e shpërndarjeve në saje të veprimit të teknikave të caktuara përcaktohen hapësirat. Këto teknika janë:

- *Rrethimi (kufizimi i hapësirave)*, që e sheh si ‘specifikimin e një vendi heterogjen ndaj gjithë të tjerëve dhe të mbyllur brenda vetes’. Këto janë hapësira të ndryshme të ‘monotonisë disiplinore’, në të cilën përfshihen konviktet, kazermat, uzinat. Diçka si zëvendësime të modeleve klasike të manastireve, kështjellave dhe mureve të qytetit.
- *Kuadratimi (segmentimi)* si ‘parim i lokalizimit elementar’ është njëherit edhe një përpunim shumë më i rafinuar i hapësirës – për çdo individ një vend ose anasjelltas. Me këtë teknikë ‘duhet të shmanget shpërndarja në grupe; të copëtohen vendosjet kolektive; të analizohen shumësit konfuze, masive apo lëvizëse’. Kjo ngase disiplina është ‘analitikë e hapësirës’.

- *Rregulla e vendosjeve funksionale* është po ashtu një teknikë e cila përfundimisht përcakton karakterin disiplinues të hapësirës. Rregullimi funksional është ai që do të ‘kodifikojë përherë e më tepër një hapësirë të cilën arkitektura e linte përgjithësisht të lirë dhe të gatshme për një shumësi përdorimesh’. Kodifikimi i hapësirës, përcaktimi i qartë i saj duhet të ketë qëllim të dyfishtë: mbikëqyrjen, “ndalimin e komunikimit të rrezikshëm” si dhe krijimin e hapësirave të dobishme.
- Dhe së fundi *rangu*. ‘Disiplina si art i rangut, dije e rreshtit dhe teknikë për transformimin e radhitjeve. Ajo i individualizon trupat nëpërmjet një lokalizimi që nuk i ngulit ata, por i shpërndan dhe i qarkullon brenda një rrjeti relacionesh’.

Teknikat e disiplinimit të futura thellë në trupin social, përmes kontrollit dhe nënshtrimit konstant të trupit, krijojnë një sistem kompleks hapësinor. Kjo, natyrisht, është drejtpërdrejtë e reflektuar në hapësirat arkitekturore. “Duke organizuar ‘qeli(za)’, ‘vende’ dhe ‘rangje’, disiplinat fabrikojnë hapësira komplekse: hapësira që janë njëkohësisht arkitekturore, funksionale dhe hierarkike’. Ky kompleks i strukturuar qartë i fabrikimit të hapësirave shënjon aspektet relevante në saje të cilave mund të mendojmë konsekuencat në konceptimet arkitekturore të hapësirës. Krijimi ose fabrikimi i hapësirave thjeshtë nuk mund të konceptohet jashtë këtyre mekanizmave të disiplinimit që ushtron pushteti mbi trupin njerëzor. Hapësirat në këtë rast serializohen në zinxhirin e pandalshëm të rritjes së efikasitetit dhe operacionalizimit të pushtetit. Konceptimi modernist i arkitekturës i bazuar kryesisht në funksionalizmin, thjeshtë, duket të jetë, vetëm një fabrikim i hapësirës mbi mekanizmat disiplinues që sigurojnë ekonomizimin e gjesteve dhe kohës. Hapësirat që i krijon pushteti përmes teknikave të detajuara disiplinuese janë krejtësisht funksionale, të prodhuara enkas për funksione dhe të përcaktuara nga funksionet e përcaktuara qartë. Ato janë, siç pohon Foucault, “hapësira që sigurojnë ngulitjen dhe lejojnë qarkullimin; që presin segmente individuale dhe ndërtojnë lidhje operationale; që shënjojnë vende dhe dëftojnë vlera; që garantojnë bindjen e individëve, por gjithashtu një ekonomi më të mirë të kohës dhe gjesteve”.²⁰ Në këtë rrafsh shohim, de fakto, implikimet e fundme dhe të pandërmjetësueshme të pushtetit në kodifikimin dhe fabrikimin e hapësirave. Ky është një aspekt i rëndësishëm mbi të cilin duhet menduar konceptimin e hapësirës në arkitekturë. Mbi këtë rrjet operacional të shpërndarjes së individëve mbi bazën e funksioneve që përcaktojnë hapësirat. Këto nuk janë hapësira të projektuara mbi

²⁰Michel Foucault, po aty, fq. 154.

bazat e konstrukteve aksidentale e as arbitrare. Ato janë thjeshtë gjithherë të përfshira në makinerinë e madhe të pushtetit i cili maksimalizon efektet e veta. Këto hapësira si produkte të pushtetit janë ‘hapësira të përziera: reale, përderisa kushtëzojnë organizimin e ndërtesave, sallave, mobilimit, por edhe ideale, për sa projektojnë karakteristika, hierarki, vlerësime mbi tërë këtë organizim’.²¹

Ky është vetëm njëri aspekt në të cilin disiplina ushtrohet në përcaktimin e hapësirave, segmentimin dhe kufizimin e tyre në funksione të përcaktuara qartë. Aspektet tjera janë gjithashtu relevante si ai i kontrollit të aktiviteteve. Këtu Foucault analizon aspektet relevante kohore të aktivitetit. Në këtë pjesë ai fut këto modalitete të kontrollit të aktiviteteve të cilat maksimalizojnë performancën trupore;

- *Përdorimi i organizuar i kohës* në të cilin përfshihen ritmi dhe ciklet përsëritëse të saj. Këtu hynë organizimi i precizuar i detyrimeve. Kjo është njëfarë zgjerimi i modelit murgjëror. Nëpër kolegje, kazerma dhe uzina do të përhapet ky model i organizimit të kohës.
- *Stërhollimi kohor i aktit* shpjen kah ajo që Foucault e quan ‘skemë anatomiko-kronologjike e sjelljes’. Nëpër dokumentet e ndryshme ai gjen këtë formë të përkushtimit pushtetor që të përcaktojë në detaje organizmin e lëvizjeve. Me këtë, pohon Foucault, ‘koha depërton në trup dhe me të edhe tërë kontrollet e imëta të pushtetit’.
- *Bashkërendimi i trupit dhe gjestit* është maksimalizimi i performancës mes trupit dhe gjestit, ‘një raport që është kusht i efikasitetit dhe shpejtësisë’. Dhe këtu, pohon Foucault, ‘trupi i disiplinuar mirë bëhet konteksti operacional i secilit prej gjesteve’.
- *Artikulimi trup-objekt*, është pika në të cilën organizohet dhe precizohet raporti i trupit me objektet me të cilat manipulon. Në këtë pikë kemi ndërtimin e asaj që Foucault e quan ‘kompleks trup-armë, trup-instrument, trup-makinë’. Këtu mund të hyjë edhe ajo që njihet si shkencë në studimet e stërholluara ergonomike – si disiplinë e caktuar e studimit të raportit të trupit me objektin.
- *Përdorimi shterues i kohës* në këtë modalitet gjejmë teknika, jo të organizimit të kohës, por të shterimit të saj, ndarje dhe segmentim në gjithnjë e më shumë çaste.

²¹Michel, Foucault, po aty, fq. 154-155.

Këtu arrihet 'intensifikimi i përdorimit të çdo çasti' për të ardhë deri te pika 'ku maksimumi i shpejtësisë puqet me maksimumin e efikasitetit'.

Në analizën e kontrollit të aktiviteteve e shohim se si disiplina arrin të bëhet një kompleks hapësinor dhe kohor. Të pandashme mes vete. Për më shumë Foucault shkon edhe më tutje në organizimin e kohës. Ai futet edhe në një segment tjetër të organizimit disiplinues të saj që e quan organizim i gjenezave. Në organizimin e gjenezave kemi disa aspekte të rëndësishme të skemave analitike në të cilën formulohet një karakter pushtetor dhe disiplinues i kohës lineare që do të reflektojë në mënyrën e përgjithshme të konceptimit të kohës në modernitet. Kjo për arsye se, siç shkruan Foucault, 'disiplinat, përveç se analizojnë hapësirën, shpërbëjnë dhe rindërtojnë aktivitetet' për t'u shndërruar kështu në 'aparate për mbledhjen dhe kapitalizimin e kohës'. Të gjitha këto aspekte disiplinore gjejnë një shtrirje më të gjerë prej organizimit ushtarak deri tek pedagogjika analitike. Është interesante se si pushteti disiplinues tani kap aspektin kohor me atë që ai 'artikullohet drejtpërdrejtë mbi kohën, duke siguruar kontrollin dhe garantuar përdorimin e saj'. Foucault mbi procedurat disiplinore gjen një formulim strikt të kohës, një segmentim, serializim dhe akumulim të saj. Aty në procedurat e disiplinimit kemi pushtetin i cili kapë kohën e organizon atë si dhe e ingranon në mekanizmat e saj. Për arsye se në procedurat disiplinore 'shfaqet një kohë e re lineare'. Aty tanimë 'çastet integrohen me njëri-tjetrin dhe orientohen drejt një pike të qëndrueshme fundore'. Foucault, këtu gjen lindjen e kohës 'evolutive'. Ai shkruan se 'Progresi i shoqërive, gjeneza e individëve, dy zbulime të mëdha, këto të shek. XVIII, që ndoshta lidhen me teknikat e reja të pushtetit, dhe, më saktë, me një mënyrë të re të organizimit të kohës dhe dobishmërisë së saj, përmes rrjeteve segmentare, serializimit, sintezave dhe totalizimit. Një makro dhe një mikro-fizikë e pushtetit që bënë të mundur, natyrisht jo shpikjen e historisë (e cila kishte kohë që s'kishte më nevojë të shpikej), por përthithjen e një përmase kohore unitare, të vijueshme, akumulative në ushtrimin e kontrollës dhe praktikën e sundimeve'.²²

Foucault kështu kalon në një rrafsh tjetër, atë të gërshetimit të forcave. Aty ku bëhet analiza e taktikave. Aty ku taktika bëhet 'art i përdorimit të trupave të lokalizuar, aktiviteteve të koduara dhe aftësive të formuara për ndërtimin e aparateve ku rezultatja e forcave të ndryshme rritet në saje të kombinimit të të tyre të mirë kalkuluar'.²³

²²Michel Foucault, Po aty, fq. 166.

²³Michel Foucault, Po aty, fq. 172.

Në përmbledhjen e këtyre teknikave të disiplinimit Foucault pohon se ato fabrikojnë katër tipare ose katër individualitete; *qelizor* ('nëpërmjet shpërndarjes hapësinore'), *organik* ('nëpërmjet kodimit të aktiviteteve'), *gjenetik* ('nëpërmjet akumulimit kohor') dhe *kombinatorik* ('përmes gërshetimit të forcave').

Në sajë të pushtetit, me vënien në funksion të mekanizmave të disiplinimit, e shohim se si krijohet kompleksi hapësirë-kohë krejtësisht i kodifikuar dhe i përcaktuar qartë. Rrjedhojat e përpunimit, nënshtrimit dhe disiplinimit të trupit nga ana e pushtetit janë ato që përcaktojnë përdorimin e strukturuar të hapësirës nga njëra anë, si dhe atë të kohës, jo vetëm të organizuar, por edhe të përpunuar, në anën tjetër. Shumë çka nga diskursi modern i arkitekturës e shohim se është pjesë e këtyre rikonfigurimeve diskursive, rikonfigurimeve sistemike të tyre. Në këtë rrjet të brendshëm, arkitektura del të jetë pjesë e aranzhimeve pushtetore që kap gjithë trupin, jo vetëm individual, por edhe atë social. Shumë çka nga aspekti i diskursit modernist në arkitekturë, tanimë bëhet e qartë, se është pjesë e këtij ingranimi të madh në makinerinë e pushtetit. Ndërlidhja e kushtëzimeve në diskursin arkitektonik, në strukturat arkitektonike, në aranzhimet arkitektonike më së miri është e pasqyruar në strukturën panoptike. Në një arkitekturë të pastër, një diagram në të cilën është transkribuar e tërë mekanika e pushtetit.

Arkitektura e pastër e strukturës panoptike

Veçimi i trajtimit të panoptikonit ose panoptikes në sistemin e disiplinimit na mundëson të kapim qartë transkribimin e dispozitivit disiplinues në hapësirë. Në strukturën panoptike përmbledhet një aparat i tërë, model i mekanikës së pushtetit, efikasitetit funksional si dhe efekteve të pandërprera të pushtetit. Dhe kjo, natyrisht, falë një projekti arkitekturor, një zgjidhjeje gjeometrike dhe arkitekturore, mbi të cilën mundësohet ushtrimi i pushtetit në formën e pastër.

Pse Panoptikoni mbetet model i trajtimit të zgjidhjeve arkitekturore mbi bazën e ushtrimit të pushtetit? Çfarë është rëndësia e Panoptikonit? Çfarë është përfshirë në strukturën panoptike që ajo të mbetet një zgjidhje e ngjeshur e tendencave të pushtetit që reflektojnë në arkitekturë?

Panoptikoni ka qenë një projekt i Jeremy Bentham për burgun. Një përpjekje e gjetjes së formulës ideale të shpërndarjes dhe aranzhimit të të burgosurve përmes një mbikëqyrjeje

efikase. Ky burg, i ndërtuar në formë unazore me kullën vrojtuese në mes, për mbikëqyrjen efikase të burgosurve, është i bazuar mbi parimin e dritës dhe jo të errësirës, mbi parimin e vëzhgimit të pandërprerë nga kulla vrojtuese, të cilën të burgosurit nuk e dinë kurrë se në cilën kohë janë të vrojtuar; gjithë kjo me qëllim që të krijohet ndjenja se janë të vështuar pandërprerë, për të përbrendësuar ndjenjën e vështimit të tyre. Kjo zgjidhje optikale në projektimin e Bentham-it është e një rëndësie të veçantë për Foucault-në, ngase ky ka ‘shpikur një teknologji të pushtetit të dizajnuar për të zgjidhur problemin e mbikëqyrjes’; ngase mbikëqyrja ka qenë parimi përcaktues i pushtetit, që të vendosë kontrollin gjithnjë më të madh mbi individin. Ndërkaq, sistemi optikal i projektuar nga Bentham është ai që mundëson ushtrimin e lehtë dhe efektiv të pushtetit. Ky sistem është ai që kërkohej dhe Bentham në projektin e tij ka arrit të krijojë këtë aparat, mekanizmi i së cilit mund të vihet në funksion jo vetëm në burgje, por edhe në kazerma, shkolla, spitale, uzina.

Për të ardhë deri tek zbërthimi i gjetjes panoptike të Bentham-i, ne mundemi që fillimisht të gjejmë arsyet të cilat kanë shpjerë deri tek nevoja e krijimit të kësaj strukture. Njëherit, dhe të kuptojmë cilat kanë qenë determinantat që kanë drejtuar kërkimin panoptik dhe natyrisht gjetjen panoptike.

Foucault gjithë këtë e bënë të qartë në një intervistë (*The Eye of Power*), në të cilën duke zbërthyer panoptiken, në pyetjen që kjo ndoshta është e ndërlidhur me arkitekturën dhe se ndoshta arkitektura është vetëm një mënyre e organizimit politik, ai përgjigjet në mënyrë shumë të qartë për ndërlidhjen e pushtetit dhe arkitekturës, për reflektimet e drejtpërdrejta të pushtetit në strukturat arkitektonike, kodifikimin e atyre strukturave dhe hapësirave që i krijojnë ato. Foucault përgjigjet: ‘Më duket, poenta është, se arkitektura fillon në fund të shekullit XVIII që të jetë e përfshirë në problemet e popullatës, shëndetit dhe çështjet urbane. Më parë, arti i të ndërtuarit ka korresponduar me nevojën e krijimit të pushtetit, hyjnore dhe shprehjes së fuqisë. Pallatet dhe kisha kanë qenë forma të madhërishtme arkitektonike, së bashku me bastionet. Arkitektura ka shpreh fuqinë, Sovranin dhe Zotin. Zhvillimi saj për kohë të gjatë ka qenë i përqendruar në këto çështje. Atëherë në shekullin XVIII shfaqen probleme të reja: kthehet në çështjen e përdorimit të dispozicionit hapësinor për qëllime ekonomiko-politike’.²⁴ Kjo kthesë e menjëhershme korrespondon thjeshtë me mënyrat në të cilat arkitektura është kapur nga rrjeti i brendshëm i konfigurimeve të pushtetit dhe se si ajo ka qenë një zgjatim i pushtetit. I gjithë entuziazmi i përmbledhur në *manifeste* moderniste

²⁴Michel Foucault, *Power/Knowledge*, fq. 148.

shpreh këto gjetje funksionale në projektimet e tyre. Funksionalizmi është shprehje e drejtpërdrejtë e nevojave urgjente të pushtetit, për maksimalizimin e efekteve të veta. Për këtë arsye arkitektura moderne me të gjitha specifikat e veta është shprehje e strukturuar e determinimeve të brendshme të pushtetit. Në fakt, Foucault vëren se në këtë kohë, në ndryshimet esenciale në format e pushtetit, nga ai sovran kah ai disiplinues, vijnë edhe ndryshimet në arkitekturë. Mbi bazën e këtyre ndryshimeve ne vërejmë se si ‘një arkitekturë specifike merr formë’. Përshkrimi i këtij ndryshimi zbërthehet qartazi përmes tendencave të pushtetit për të specifikuar hapësirat brenda së cilave nguliten punëtorët dhe familjet e tyre. Përshkrimi është më se i qartë: “... shtëpia deri në shekullin XVIII mbetet një hapësirë e padiferencuar. Aty janë dhomat: aty njëri, s’është me rëndësi cili, fle, ha, pranon vizitorët. Pastaj gradualisht hapësira bëhet specifike dhe funksionale. Ne e shohim këtë të ilustruar në ndërtimin e *cités ouvrières*, në mes 1830 dhe 1870. Familja e klasës punëtore duhet të fiksohet; duke shënjuar hapësirën e të jetuarit me dhoma që shërbejnë si kuzhina, dhoma ngrënieje, dhoma për prindërit që është vend i prokreacionit, dhe dhoma për fëmijë, që përshkruan një formë të moralitetit për familjen. Ndonjëherë në raste më të mira, keni dhomën e djemve dhe vajzave”.²⁵ Diferencimet funksionale të hapësirave janë pjesë e kodifikimit të tyre mbi bazën e ushtrimit të pushtetit dhe kërkesave të pushtetit në organizimin e topografisë së hapësirave. Jo rastësisht Foucault diferencimin funksional të hapësirave e lidhë kryesisht me pushtetin. Dhe në këtë kontekst, Foucault e përmend edhe atë kthimin radikal kah të menduarit e hapësirës, kah përpjekja që ti kthehemi hapësirave. Që mbetet ende të shkruhet historia e hapësirave si histori e pushteteve. Ngase në këto hapësira janë të transkribuara krejtësisht funksionet e pushtetit, të gjitha strategjitë e pushtetit. Vetëm në hapësira ne gjejmë lojën e pushtetit prej gjeo-politikës, arkitekturës, deri tek mënyra e organizimit të hapësirave në përcaktimet funksionale të përditshmërisë.

Këto specifika, kjo formë specifike e formësimit arkitekturor, që e njohim në modernizëm, është thuaja në të shumtën e shqitur në strategji të pushtetit. Forma specifike arkitekturore në të cilën drita është pika referente e të gjitha *manifesteve* të lëvizjeve moderniste në arkitekturë, del të jetë pjesë e një transformimi të brendshëm në pushtet. Për këtë arsye në strukturën panoptike, si mekanizëm optik, i dukshmërisë dhe transparencës së plotë, mund të identifikohet loja e brendshme e pushtetit. Kjo kthesë e madhe kah drita, kah objektet funksionale dhe të ndritshme janë pjesë e rikonfigurimeve në pushtet. Foucault në specifikat arkitekturore të modernizmit e sheh shprehjen e drejtpërdrejtë të pushtetit, ndryshimeve dhe

²⁵Michel Foucault, Po aty, fq. 149.

kthesave që ndodhin në gjysmën e dytë të shek. XVIII. Foucault shkruan se ‘një frikë e ka ndjekë gjysmën e dytë të shek. XVIII: frika nga hapësirat e errëta, nga velloja e errësirës që pengon dukshmërinë e plotë të gjërave, njerëzve dhe vërtetës. Kërkohej që të thyhen të gjitha mbulesat e errëta që pengojnë dritën, të eliminohen areat e hijezuara të shoqërisë, të demolohen dhomat e pandriçuara ku aktet arbitrare politike, kapriqet monarkike, besëtytnitë religjioze, tokat tiranike dhe priftërore, epidemitë dhe iluzionet e injorancës nxiteshin’.²⁶ Kjo kthesë është ajo që e shënjon, ndryshimin e madh, në të cilën ‘vendosja e një rendi të ri politik dhe moral’ është drejtpërdrejtë e lidhur me ‘zhdukjen e këtyre hapësirave’. Kjo është perioda e Revolucionit që është krejtësisht e shprehur sipas Foucault-së edhe në letërsinë Gotike, e cila projekton një ‘botë fantastike’ të fortesave, kështjellave, korridoreve të errëta dhe të frikshme. Për këtë ‘këto hapësira imagjinare janë sikurse negativit i dukshmërisë dhe transparencës që synohet të vendoset’.²⁷ Rrënjët e kësaj gjenden tek idetë e mëdha të mendimtarëve si Rousseau, i cili ka projektuar ‘ëndrrat’ që kanë nxitur revolucionin. Kjo ëndërr e Rousseau është ajo e “shoqërisë transparente, të dukshme dhe të lexueshme në të gjitha pjesët e saj, një ëndërr ku nuk do të ekzistojnë më zonat e errësirës, zonat e vendosura nga privilegjet e pushtetit mbretëror ose prerogativat e ndonjë korporimi, zona të ç‘rregulluara’.²⁸ Për këtë arsye Foucault e kontekstualizon Panoptikonin e Bentham-it në raport të drejtpërdrejtë me Revolucionin dhe idetë e Rousseau. Idetë e lartuara iluministe të Rousseau dhe struktura panoptike jo vetëm që korrespondojnë mes vete por janë komplementare me njëra tjetrën. Ai panoptikonin e sheh si derivacion të drejtpërdrejtë të këtyre ndryshimeve për çka pohon se “nëse projekti i Bentham-it ka nxitë interes, kjo është ngase ai ka nxjerr një formulë të aplikueshme në shumë domene, një formulë të ‘pushtetit përmes transparencës’, nënshtrimit përmes ‘iluminimit’”²⁹

Modeli i panoptikonit, së këndejmi, mbetet të jetë një mekanizëm i perfeksionuar i pushtetit i cili shtrihej dhe maksimalizohej gjithandej. Ky është një mekanizëm me aplikueshmëri të gjerë që zgjidhë problemet në mënyrë efikase. Për këtë arsye Foucault, Panoptikonin, ose më mirë të themi strukturën panoptike, e sheh si një arritje e efekteve të pushtetit, përmes arkitekturës, përmes një projektimi arkitekturor. Panoptikoni ‘është diagrama e një mekanizmi pushteti të përvijuar në formën e vet ideale’ ai është ‘sistem i kulluar optik dhe arkitekturor’. Deleuze me të drejtë e sheh përdorimin e dykuptimshëm të Panoptikonit tek

²⁶ Michel Foucault, Po aty, fq. 153.

²⁷ Michel Foucault, Po aty, fq. 154.

²⁸ Michel Foucault, po aty, fq.152.

²⁹ Michel Foucault, po aty, fq. 154.

Foucault, në atë konkret dhe atë abstrakt. Sipas Deleuze, 'kur Foucault e definon Panoptiken, herë e determinon konkretisht si rregullim dritërues herë si optik karakteristikë për burgun, herë e determinon në mënyrë abstrakte si makineri që aplikohet, jo vetëm, në materien e dukshme në përgjithësi (punëtorja, kazerma, shkolla, spitali, aq sa edhe burgu), por që kalon nëpër të gjitha funksionet ligjërimore. Formula abstrakte e panoptikonit nuk është, pra, tanimë, të shohësh dhe të jesh i dukur, por që t'i imponohet një sjellje e caktuar një grupi të caktuar të njerëzve. Është e precizuar vetëm që një grup për të cilin është fjala duhet të jetë i reduktuar, të merret në hapësirën e kufizuar, dhe që sjellja e caktuar të imponohet me renditjen në hapësirë, me rregullimin dhe seriacionin në kohë dhe kompozimin në kohë-hapësirë'.³⁰ Në fakt me këtë të kuptuar të Panoptikonit e shohim se ai përfaqëson një aspekt esencial në të cilin determinohen hapësirat mbi efektet dhe trysjet e pushtetit. Kjo, padyshim, është pjesa në të cilën arrihet deri tek të kuptuarit e efikasitetit të kësaj makinerie që përfshinë trupin social, ku gjithçka i është nënshtruar një segmentimi, jo vetëm në saje të funksioneve ligjërimore, por edhe në mënyrën e sjelljes brenda hapësirave të renditura enkas për funksione disiplinore.

Struktura panoptike shohim që te Foucault është domethënëse, për arsye se ajo nuk duhet kuptuar ekskluzivisht si strukturë e një forme të projektimit të burgut të përealizuar të Bentham-it. Struktura panoptike është një 'aparaturë e çuditshme' në të cilën 'fabrikohen efektet homogjene të pushtetit'. Panoptikoni është diagram i rregullimeve analitike të hapësirës. Siç pohon Foucault, 'pa asnjë instrument tjetër fizik veç arkitekturës dhe gjeometrisë, kjo strukturë drejtpërdrejtë ndikon në individët 'dhe frymës i jep fuqi mbi frymën''.³¹ Në këtë kontekst nuk mundemi të mos kujtojmë entuziazmin e Le Corbusier për gjeometrinë. Le të kujtojmë vetëm thënien e tij profetike për arkitekturën moderne se "problemet e mëdha të ndërtimit modern do të zgjedhën përmes gjeometrisë". Në këtë strukturë arkitekturore dhe zgjidhje gjeometrike, në këtë diagram të pastër arkitekturor në shohim kompaktësinë e veprimit të një mekanizmi të përsosur pushtetor. Për këtë pohon Foucault se kjo strukturë 'ishte menduar ndoshta të figuronte modelin e institucionit të përkryer disiplinor: por ai shërben po ashtu si model për 'shkryçjen' e disiplinave, për funksionimin e tyre të shpërhapur, të shumëfishuar dhe polivalent në tërësinë e trupit shoqëror'.³²

³⁰Giles Deleuze, Foucault, IKZS/Sremski Karlovci, 1989, fq. 39.

³¹Michel Foucault, *Disiplinë dhe Ndëshkim*, fq.207.

³²Michel Foucault, po aty, fq.209.

Modelimi i hapësirës arkitektonike së këndejmi del të jetë krejtësisht i kushtëzuar nga rrjedha dhe pandërprershmëria e ushtrimit të pushtetit nëpër trupin social. Sikurse që në renditjen, radhitjen, klasifikimin e ligjërimeve krijohet dija dhe objekti i dijes, ashtu në radhitjen, renditjen klasifikimin e hapësirave krijohet makineria e funksioneve disiplinore. Në këtë makineri që e ka përshkuar krejtësisht trupin social në lëvizim ose jemi të nxitur në lëvizje të përcaktuara nga hapësirat që na përfshijnë ose në të cilat jemi përfshirë. Fundja, siç pohon Foucault, ‘disiplina mbi të gjitha është analizë e hapësirës; ajo është individualizim përmes hapësirës, vendosja e trupave në një hapësirë të individualizuar që mundëson klasifikimin dhe kombinimin’.³³

Filmi i James Griffith, *Room nr.8*, i cili ka marrë shpërblimin Bafta për filmin më të mirë të shkurtë për vitin 2014, duket se në njëfarë mënyre konkretizon dhe e kthen në imazh gjithë konceptimin e Foucault për disiplinimin, por të konkretizuar brenda shpërndarjes hapësinore të trupave. Përmes burgut dhe konkretisht qelisë së saj numër 8, është përmbledhë njëfarë rrëfimi ose historie e hapësirës e cila vjen e bëhet e dukshme në mekanizmin serial të hapësirës prej të cilës nuk mund të dalim. Filmi fillon me pamjen e një burgu të rrethuar me tela me gjemba dhe në kuadër na shfaqet një i burgosur duke u dërguar në qeli. Në pamjen e tij kemi torturën fizike, ushtrimin e dhunës në trupin e tij, sikurse kemi në periudhën klasike të teknikave të ushtrimit të dhunës fizike mbi trupin. Megjithatë, hyrja në burg në një hapësirë në të cilin gjendet i burgosuri tjetër duke lexuar (dija), futet në dimensionin hapësinor në të cilin nuk kemi më asnjë prani të dhunës, njëfarë lokalizimi hapësinor abstrakt brenda së cilës janë tashmë veprues mekanizmat e organizimit disiplinor të hapësirës së ekonomizuar. Është interesant që i burgosuri i saposjellur i bënë pyetjen të burgosurit tjetër: Si quhesh? Natyrisht nuk ka përgjigje. Arsyeja do të shpaloset më vonë, ngase ai do të jetë aty si një nga ata, jo vetëm mbi të cilët ushtrohet pushteti, por edhe i cili ushtron pushtetin. E paemërtueshmja e pushtetit. Ne do të shohim se si këtu të mbyllurit do të jenë pjesë e një rrjeti të pakufishëm zinxhiorë në serialitetin e hapësirës. I burgosuri i saposjellur, aty gjen një kuti për të cilën, po ashtu, pyet dhe është kureshtar. Merr vetëm një përgjigje: “Mos e hapë! ... Pse?... Ngase mund të pendohesh”. Dhe me të hapur kutinë, aty fillon drama e hapjes së dimensioneve të panjohura në zinxhirin serial të hapësirave kuti në të cilat jemi mbyllur dhe jemi shpërndarë. Është interesant se si përpjekja për të dalë nga qelia përmes kutisë magjike që na shpion kah hapësira tjetër na shpalos aspektin mikro-fizik të veprimeve tona në makinerinë e madhe prodhuese të hapësirave të nevojshme për gjenerim të pushtetit,

³³ Michel Foucault, *Incorporation of The Hospital in the Modern Tecnology*, nga vep. e cituar, fq. 147.

por edhe të ushtrimit të tij nga ana e vet të burgosurit. Hapja e kutisë hapë menjëherë edhe kulmin e qelisë dhe kështu kërkimi kureshtar i të burgosurit të saposjellur fillon të shkaktojë veprime të papranueshme, sjellje mikro-devijuese që, natyrisht, fare lehtë mund të përfundojë në një izolim tjetër brenda një kutie edhe më të vogël, çfarë është ajo e një shkrepse (për të sforcuar mikro-figurën e veprimeve të pushtetit në mikro-nivele si makro-makinë në të cilën jemi të përfshirë). Modeli i dhomës nr.8 mund të shërbejë si shembull i mirë i asaj që struktura hapësinore e organizuar në gjeometrinë e kutisë na fut në mekanizmin perpetual të pandërprerë të ushtrimit të pushtetit të paemërt. Kjo është një makineri hapësinore, e cila strukturon krejtësisht veprimet disiplinore të njerëzve të cilët janë përfshirë në të.

Arkitektura dhe pafuqia

Foucault në mënyrë të drejtpërdrejtë e ka trajtuar arkitekturën dhe hapësirën në një intervistë me Paul Rabinow si dhe në një ligjëratë të mbajtur për arkitektët në vitin 1967, e cila ligjëratë është publikuar pas vdekjes së Foucault me titull '*Of Other Spaces*'.

Në atë intervistë Foucault shpalos mendimin e tij rreth arkitekturës, natyrisht gjithnjë në konsekuencë me gjetjet e tija për pushtetin, teknologjinë e pushtetit dhe mekanizmat e tija brenda së cilave është ingranuar edhe arkitektura. Leximi i izoluar i pikëpamjeve të Foucault bënë të na duket që ai ka një qëndrim mjaft shpërfillës ndaj arkitekturës dhe arkitektëve në kontekstualizimin e rolit të tyre në njejt e pushtetit. Është e vërtetë që ky qëndrim i Foucault, zhbënë të gjitha përfytyrimet naive të arkitektëve, sidomos atyre modernist, si bartës relevant të formësimit shoqëror në lojën e madhe të pushtetit. Gjetja dhe identifikimi i momenteve në të cilat shfaqen ndryshimet rrënjësore në konceptimin e hapësirës prej shek. XVIII e shohim që janë krejtësisht të pavarura nga trajtimi arkitektonik i saj. Trajtimi i analitik i hapësirës nga ana e pushtetit, bëhet jashtë çfarëdo trajtimi arkitektonik. Për këtë Foucault pohon se “trajtimi në politika, artin e qeverisjes, në çështjen e qeverisjes së mirë, në përgjithësi nuk përfshijnë kaptina ose analiza të përkushtuara të organizimit të qytetit ose arkitekturës”.³⁴ Këtu Foucault nuk e mohon faktin se para shek. XVIII ka ekzistuar diskursi për arkitekturën dhe ndonjë ‘sinjifikancë politike’, por atë që ai dëshiron të nxjerrë është “se prej shek. XVIII, çdo diskutim i politikës si art i qeverisjes me njeriun, domosdoshmërisht përfshinë kaptinat ose seri të kaptinave mbi urbanizmin, facilitetet kolektive, higjienën dhe arkitekturën private (...)”

³⁴ Michel Foucault, *Foucault Reader*, fq. 240

Ky ndryshim duket që nuk është në reflektimin e arkitektëve mbi arkitekturën, por është qartazi i dukshëm në reflektimet e njeriut politik”.³⁵ Krejt kjo, sipas Foucault, është rrjedhojë e qeverisjes racionale e cila fillon të përfshijë, sipas një deduksioni, gjithë trupin social, e me këtë edhe arkitekturën. Qeverisja e një shkalle më të lartë sipas modelit racional nënkupton organizimin territorial sipas modelit të qytetit (shteti si një qytet i madh). Problemi i hapësirës fiton rëndësinë në sajë të shfaqjes së problemeve me të cilat duhet të ballafaqohet qeverisja racionale. Dhe këtu, po ashtu, na shfaqen nivelet e relacioneve të pushtetit dhe hapësirës. Në njërin anë kemi hapësirën urbane në të cilën shfaqen rreziqet (siç janë epidemia e kolerës, revolucionet dhe revoltat urbane). Në anën tjetër, një aspekt tjetër i këtij relacioni, është hekurudha, e cila ndryshon krejtësisht rrjetin e komunikimit tradicional me rrjetin e komunikimit që ka rezultuar me fenomene krejtësisht të reja në jetën evropiane. Dhe në fund Foucault përmend edhe elektricitetin. Dhe këto sipas Foucault “janë problemet në lidhjen mes ushtrimit të pushtetit politik dhe hapësirës së territorit, ose hapësirës së qyteteve – lidhje që kanë qenë krejtësisht të reja”.³⁶ Foucault mendon se çështja e hapësirës e tejkalon aspektin urban dhe atë arkitektonik. Ai trajtimin dhe mendimin e hapësirës e sheh në relata të thella të ndryshimeve në ushtrimin e pushtetit. Pavarësisht disa ndryshimeve, aktualisht, sipas Foucault, ende mbetemi ‘tek zhvilluesit e territorit’. Atë që kanë menduar dhe besuar arkitektët se janë ‘zotërues të hapësirës’ Foucault e mohon krejtësisht. Ai pohon se arkitektët ‘nuk janë teknikët ose inxhinierët e tri variablave të mëdha – territorit, komunikimit dhe shpejtësisë. Kjo e tejkalon domenin e arkitekturës’.³⁷ Pas këtyre konstatimeve, natyrshëm radhiten argumentet, në të cilat Foucault, hedh krejtësisht projektet arkitektonike (si në të kaluarën ashtu edhe në të tashmen), si pjesë e ndonjë çlirimi apo rezistence. Çlirimi dhe rezistenca janë dy koncepte në të cilat është formuluar krejtësisht vetë perceptimi i arkitektëve modern për rolin e tyre në shoqëri dhe në projektimin e shoqërisë. Në pyetjen e tij Rabinow drejtpërdrejtë i referohet këtyre çështjeve kur i drejtohet Foucault-së. Dhe përgjigjja është mjaft dekurajuese për arkitektët: “unë nuk mendoj se ka diçka funksionalisht – për nga natyra e vet – që është absolutisht çliruese. Liria është praktikë. Kështu që, në fakt, mund të ketë një numër të caktuar të projekteve që mund të modifikojnë disa kufizime, që ti humbin ose ti thyejnë ato, por, asnjëri nga këto projekte nuk mund, thjeshtë për nga natyra e vet të sigurojë që njerëzit do të kenë automatikisht liri, se ajo do të vendoset me vetë projektin. (...)

³⁵ Michel Foucault, Po aty, fq. 240.

³⁶ Michel Foucault, Po aty, fq. 243.

³⁷ Michel Foucault, Po aty, fq. 244.

thjeshtë ngase 'liria' duhet të ushtrohet".³⁸ Foucault është sidomos i pamëshirshëm për të gjitha qëllimet e mira të Le Corbusier dhe të projekteve të tija që kanë shpjer kah efekte të pakta të lirisë. Sepse aty ku 'liria ushtrohet efektivisht' është e pamundur që të gjendet një vend, si dhe ajo të gjendet 'në renditjen e objekteve', ngase ajo i takon 'praktikës së lirisë' (natyrisht Foucault është i kujdesshëm dhe pohon se këtu nuk është fjala që 'njerëzit të lihen në slume, duke menduar se munden thjeshtë të ushtrojnë të drejtat e tyre aty'). Ajo që në të vërtetë potencohet, ka të bëjë me atë që projeksionet e arkitektëve nuk mund të jenë instrument çlirimi automatik. Pavarësisht asaj që njerëzit gjithherë janë orvat që të gjejnë mekanizmat e çlirimit përmes projeksioneve të caktuara utopike, ku hyjnë edhe synimet e arkitektëve modern, megjithatë, diçka e tillë si makina e çlirimit nuk ekziston. Foucault shkruan se "njeriu ka ëndërruar për makinat e çlirimit. Por ato nuk janë makina të lirisë nga definicioni. Kjo nuk është, të themi, se ushtrimi i lirisë është krejtësisht indiferent nga distribuimi hapësinor, por ai mund të funksionoj vetëm kur ka një konvergjencë të caktuar: në rastin e divergjencës ose distorzionit, ajo menjëherë shndërrohet në të kundërtën e asaj që ka synuar".³⁹ Modeli i makinës, ka qenë një orientues për të afirmuar synimet çliruese të njeriut dhe në arkitekturën moderniste. Makina është trajtuar si strukturë perfekte funksionale e cila me automatizmin e vet, mundëson jo vetëm efikasitetin, por edhe çlirimin e njeriut. Njëra nga idetë e tilla tashmë është e njohur, ajo e Le Corbusier, për 'makinën e banimit'. Thuajse me gjetjen e tillë mrekulluese do të arrihej njëfarë perfeksioni i banimit, e me këtë, edhe çlirimit njerëzor. Njëjtësimi i lirisë dhe mekanikës makinike është i pamundur, së këndejmi edhe synimet që të gjendet makina e lirisë është e pamundur. Aq më pak është e pamundur që ajo të gjendet në objektet arkitektonike.

Foucault në konsekuencë me mendimet e tija, në mënyrë të drejtpërdrejtë e trajton figurën e arkitektit, funksionin e tij brenda rrjetit të madh pushtetor. Qëndrimi i tij shpesh i nxjerr nga konteksti shumë i gjerë i trajtimit të tij të pushtetit, merret si qëndrim që reflekton mos njohurinë e tij për arkitekturën. Megjithatë, duket që ky qëndrim është më shumë ilustrativ për të shpalosë nyjet e qarkullimit të pushtetit se sa ndonjë shpërfillje automatike e arkitekturës dhe arkitektëve, siç mund të duket në shikim të parë. Foucault i pyetur për arkitektët dhe për funksionin e tyre dhe rolin që kanë në nyjet e pushtetit në raport me mjekët, priftërinjtë, gjykatësit, rojet e burgut, psikiatrët, ai pohon se nuk i trajton këto si figura të dominimit, por më shumë i referohet atyre 'për të përshkruar njerëzit nëpër të cilët kalon

³⁸ Michel Foucault, Po aty, fq. 247.

³⁹ Foucault këtu përmend edhe mundësinë e transformimit të Familistère të Jean-Baptist Godin, nga një objekt çlirimi për njerëzit në transformimin në burg. Po aty, fq. 246.

pushteti ose janë të rëndësishëm në fushën e relacioneve të pushtetit’. Dhe këtu ai hynë në një krahasim mes pacientit të hospitalizuar në institucionin mental dhe marrëdhënieve të komplikuara të pushtetit. Por, po ashtu edhe asaj të një banuesi në një shtëpi private në të cilin arkitekti nuk ka më pushtet mbi të. Këtu Foucault nuk flet për ndonjë liri absolute të njeriut që banon në projektin arkitektonik por, për njëfarë statusi tjetër të arkitektit në këto relata të ushtrimit mikro-fizik të pushtetit. Së këndejmi del që shpeshherë ky qëndrim i Foucault nxjerrët nga konteksti dhe se nuk merret parasysh që kjo në fakt nuk minimizon rolin e arkitekturës dhe të arkitektit në shtrirjen e pushtetit, ‘organizmin, implementimin dhe të gjitha teknikat e pushtetit që ushtrohen në shoqëri’. Foucault këtu përkujton vetëm atë që arkitekti në këtë rast nuk ‘krahasohet me mjekun, priftin, psikiatrin apo rojën e burgut’.

Këtu mund të shtrohet pyetja në çfarë mënyre mund të mendojmë rolin, jo gjithaq dominues dhe të pushtetshëm të arkitektit dhe njëherit të flasim për hapësirën si të ndërlidhur me pushtetin dhe ushtrimin e tij. Këtu duket e qartë që Foucault nuk identifikon hapësirën me arkitekturën (madje më herët konstatuam se çështja e hapësirës në shek. XVIII ka qenë më shumë fushë e studimit joarkitekturorë dhe jourban). Foucault hapësirën e sheh si qenësore dhe joreduktive krejtësisht në arkitekturë. Ai pohon se “hapësira është fundamentale në të gjitha format e jetës komunale: hapësira është fundamentale në të gjitha ushtrimet e pushtetit”⁴⁰ Arkitektura në këtë rast është vetëm një fragment i vogël në lojën e pandalshme dhe të pandërprerë të pushtetit në hapësirë. Kështu që nuk kemi ndonjë jokonsistencë në mendimin e Foucault-së për spitalin, burgun shkollën apo edhe uzinën që janë pjesë e projekteve arkitektonike, por njëherit ato janë edhe hapësira të shtrirjes së pushtetit. Sepse aspekti arkitektonik nuk i kap krejtësisht funksionet e disiplinimit të këtyre institucioneve, ai vetëm sa i redukton ato në mure. Në pyetjen që i bëhet Foucault-së për atë se ndoshta ‘qasja e tij është më shumë e përqendruar në aspektin e hapësirës se sa arkitekturës’ ose dallimit që ka të bëjë mes ‘ndërtesës dhe hapësirës’ ai është më se i qartë dhe në fakt jep përgjigje mjaft konsistente: ‘Është e vërtetë që për mua, arkitektura, në një analizë mjaft të paqartë tek e cila kam arrit, është e marrur si një element i suportit, që të siguroj alokime të caktuara të njerëzve në hapësirë, kanalizojë qarkullimin e tyre, dhe po ashtu të kodojë marrëdhëniet e tyre reciproke. Kështu ajo nuk është konsideruar vetëm si një element në hapësirë, për është

⁴⁰Michel Foucault, Po aty, fq. 252.

kryesisht e menduar si një zhytje në fushën e marrëdhënieve sociale në të cilat sjellë disa efekte specifike”.⁴¹

Kjo zhytje në fushën e marrëdhënieve sociale, me efektet e caktuara, në fakt, vetëm sa flet për atë që arkitektura me planet e veta të objekteve është, njëherit, një formë e ngjashme me diskursin i cili reprodukon hierarkinë piramidale jo vetëm në hapësirë por edhe në jetën sociale. Këtu Foucault gjen momente të cilat mjete arkitektonik reprodukon hierarkinë sociale. Edhe pse si argument i thjeshtëzuar ai i referohet kampeve militare të cilat na mundësojnë që në mënyrën e radhitjes së tendave dhe ndërtesave të nxjerrim piramidën e pushtetit. Dhe diku kah fundi i bisedës në këtë radhë të mendimit të arkitekturës në fushën e relatave të pushtetit, Foucault pohon se, në fakt, plani arkitektonik nuk i llogaritë të gjitha relacionet e pushtetit: “për fat të mirë ngase për imagjinatën njerëzore gjërat janë pak më të komplikuar”. Këtu më duket që Foucault thajse është në të njëjtën vijë me atë të Bernard Tschum-it dhe raportin të cilin ai e vendosë mes dhunës dhe arkitekturës ose hapësirës, në të cilin intensiteti i marrëdhënieve me trupin njerëzor dhe hapësirën është pak më kompleks edhe i dhunshëm, krahasuar me rrafshin e veçuar teorik të hapësirës. Jo vetëm kaq, por edhe në këtë pike, Foucault është krejtësisht konsistent me konceptin e tij të Heterotopisë, të cilin e analizon në ligjëratën e tij. Ne shohim se si Foucault, të cilin e kanë konsideruar edhe si filozof të mbylljes, përnjëherë kap një aspekt tjetër, i cili edhe pse ka mbet jashtë trajtimeve të tija shtruese, është i përfshirë në mendimin e tij si presupozim i domosdoshëm. Analiza e akullt e pushtetit, mekanizmave të pushtetit, mekanikës së pushtetit, mendimit të tij i jep njëfarë atmosfere zymtësie.

Megjithatë, duket që shpeshherë ai mendim i Foucault, i shprehur për imagjinatën njerëzore, mbetet jashtë trajtimit të thelluar dhe të kontekstualizuar. Aty ku Foucault përmend, imagjinatën njerëzore, si atë që i bënë gjërat pak më të komplikuar, mbetet një aspekt shumë i rëndësishëm në mendimin e tij, të cilin duhet menduar.

Hapësirat e pagoditura- Heterotopia

Foucault, i ftuar nga *Cercle d'études Architecturales* në Paris, mbanë një ligjëratë në të cilën ai shpalosë një aspekt të rëndësishëm i cili do të mbetet si njëra prej trajtesave që ka hapë një debat të madh, jo vetëm në trajtimin e hapësirës, por edhe në atë të trajtimit të konsekuencave

⁴¹Michel Foucault, Po aty, fq. 253.

të mendimeve të tija. Foucault sensibilitetin e tij hapësinor e sheh të kontekstualizuar krejtësisht brenda kthesës së madhe hapësinore (*spatial turn*). Foucault mendimin e tij e sheh si pjesë të pandashme të një epoke, të cilën ai e quan ‘epoka hapësinore’. Kjo kthesë është ajo e çlirimit nga fantazmat e historisë dhe kohës, për çka pohon se “epoka e tashme ndoshta është më shumë e hapësirës. Jemi në epokën e simultanes, në epokën e përkundër vendosjeve (*juxtaposition*), në epokën e të largëtës dhe afërmes, afrisë, disperzuares. (...) mund të thuhet për disa konflikte ideologjike që nxisin polemikat e kohës sonë, se zhvillohen në mes trashëgimtarëve të devotshëm të kohës dhe banuesve të përkushtuar të hapësirës”⁴². Ky konstatim i Foucault përfordhet me atë që ai bënë një digresion për ‘historinë e hapësirës në kulturën e Perëndimit’. Kjo për arsye se ai mendon që deri tek kjo kthesë hapësinore ka ardhë përmes kthesave në konceptimin e hapësirës gjatë historisë së Perëndimit. Në një mënyrë të përmbledhur, duke u orvatur që të japë njëfarë tabloje të këtyre ndryshimeve në konceptimin e hapësirës, Foucault pohon se “në një mënyrë të përshkrimit të vrazhdë të kësaj historie, mund të thuhet që në mesjetë ka ekzistuar një tërësi hierarkike e vendeve: vendeve të shenjta dhe vendeve profane, vendeve të mbrojtura dhe vendeve, përkundër atyre, të hapura dhe të pambrojtura, vendeve urbane dhe vendeve rurale (në të gjitha rastet të destinuara për jetën reale të njerëzve). Në teorinë kozmologjike kanë ekzistuar vendet mbiqiellore të kundërvëna vendeve qiellore; vendet qiellore, që në anën tjetër, i janë kundërvënë vendeve tokësore...”⁴³ Kjo është periudha e mesjetës në të cilën kemi një hierarki hapësirash, atë që Foucault do ta identifikojë si ‘hapësirë lokalizimi’. Foucault pohon se hapësira e ngurtë hierarkike e mesjetës është tejkaluar me gjetjen e Galileu-t, ‘të pakufishmes dhe hapësirave të pakufishme’. Koncepti i të pakufishmes e ka shpjer kulturën e Perëndimit kah zhbërja e këtij përfytyrimi hierarkik dhe të lokalizuar për hapësirën. Kjo, sipas Foucault, ka bërë që “nga shekulli XVII lokalizimin (*localisation*) ta zëvendësoj shtrirja (*l’etendue*)’. Foucault vazhdon të trajtojë këtë histori zhvillimi të hapësirës me atë që konsideron se sot shtrirja është zëvendësuar me ‘vendosjen’. Vendosja del që ka një funksion gjithandej të përhapur. Një funksion mbi të cilin sot modelohet shumë çka në shoqëri. Foucault pohon se ‘e kemi mirë të njohur se çfarë rëndësie ka sot vendosja në tekniken bashkëkohore: deponimi i informacioneve ose edhe kalkulimi i ndërmjetësuar i rezultateve në memorien e makinave, qarkullimi i elementeve diskrete; të nxjerra rastësisht (siç është lëvizja e automobilave, ose edhe tingujve që barten përmes linjave telefonike), identifikimi i elementeve të shënuara ose

⁴²Michel Foucault. *On Other spaces: Utopia Heterotopia*, në *Rethinking Architecture, A Cultural Reader*, Routledge/London-New York, 2005, fq. 330.

⁴³Michel Foucault, po aty, fq. 330.

të koduara në një grumbull që mund të distribuohet rastësisht, ose që mund të aranzhohen përmes klasifikimit të veçantë ose të multiplifikuar⁴⁴. Foucault këtu, po ashtu, kontekstualizon çështjen e vendosjes edhe në rrafsh më konkret – atij të demografisë. Dhe për këtë ai sërish potencon atë që sot ‘brenga jonë më së shumti ka të bëjë me hapësirën’. Foucault mendon se hapësira sado që të jetë formalizuar dhe përcaktuar, nën pushtimin e teknikave të zhvilluara, megjithatë, ende nuk është desakralizuar krejtësisht. Dhe këtu Foucault formulon një mendim i cili do t’i hapë kahjet për trajtimin e hapësirave tjera, që për shumë interpretë do të shihen si hapësira të rezistencës, por, edhe si hapësira çliruese. Kjo ngase në këto hapësira hyjnë edhe ato që kanë mbetur jashtë nënshtrimeve analitike pushtetore. Foucault pohon se “është e mundur që me jetët tona, sërish udhëheq, një numër i caktuar i opozitave që nuk mund të preken, në të cilin institucionet dhe praktikrat nuk guxojnë të godasin; (...) p.sh. opozita në mes publike dhe private, familjare dhe sociale, kulturore dhe dobishmërisë, hapësirës së kohës së lirë dhe hapësirës së punës – të gjitha këto opozita janë të nxitura nga një sakralizim i fshehtë⁴⁵. Foucault, pra, thjeshtë, është i vetëdijshëm për aspekte tjera të rëndësishme në të cilin na manifestohet vendosja e jonë në hapësirë, përmes opozitave të pareduktueshme – jo vetëm përmes një analitike hapësinore në të cilin pushteti krejtësisht determinon ato. Në këto hapësira, të sakralizimit të fshehtë, kemi gjetjet ose mbetjet e një realiteti (qoftë ai real apo imagjinar), në të cilin praktikrat dhe institucionet ende nuk kanë goditur. Analitika e ftohtë e hapësirës tashmë ballafaqohet edhe me ngrohtësinë e imagjinatës njerëzore. Dhe këtu duket se zbut efektet antipoetike të konceptimit të tij të hapësirës. Sado që analizat e tija të mëvonshme shkojnë në kahun tjetër të zbërthimit të pushtetit, megjithatë, gjithherë në mendimin e tij mbeten të presupozuara edhe momente tjera, që ai i shpalosë në këtë ligjëratë, e të cilat i përmend edhe në veprën e tij ‘*The Order of Things*’, sado me konotime të ndryshme. Në këtë rast është e pashmangshme referenca në Bachelard-in dhe veprën e tij ‘*Poetics of Space*’. Foucault, veprën e Bachelard e quan ‘madhështore’. Kështu që shohim se, të gjitha interpretimet e njëanshme për atë që Foucault na fut në një rrjet të errët pushteti në të cilin shpërfillet gjithë çka tjetër në trajtimin e hapësirës, del të jetë shumë i reduktuar dhe i simplifikuar. Foucault shprehet në mënyrë të qartë për atë që vepra e Bachelard—it na dëshmon për hapësirat tjera që jetojmë. Ngase, siç pohon Foucault, në nuk jetojmë ‘në hapësira të homogjenizuara dhe të zbrazëta’. Për më shumë analiza fenomenologjike e Bachelard-it na jep një regjistër të hapësirave të përjetuara dhe imagjinative të cilat janë të pareduktueshme në rrjet të thjeshtë të zbrazëtisë gjeometrike.

⁴⁴Michel Foucault, po aty, fq. 330-331.

⁴⁵Michel Foucault, po aty, fq. 331.

Foucault në asnjë rast nuk mohon faktin e ekzistimit të këtyre hapësirave. Për më shumë ai mendon që, përkundrazi, ne jetojmë 'në hapësira të mbushura me veti, në hapësira që janë ndoshta edhe të përshkuara nga fantazmat, hapësirat e perceptimit tonë primar, ëndrrave tona, pasioneve tona të kurthuara në ato, vetive që i janë gati se intrinsike: kjo hapësirë është e lehtë, eterike, transparente, ose edhe hapësirë që është e errët, e vrazhdë ose edhe stërmmbushur'⁴⁶. Këto janë hapësira edhe fluktuale, po edhe të fiksuara, rrëshqitëse dhe të ngrira, ngase ato hapësira mund të jenë 'të rrjedhshme sikurse uji nga burimi' ose edhe hapësira që mund të jenë 'të ngurta si guri ose dhe si kristali'. Foucault pohon, se në këto analiza, sado ato të rëndësishme për mendimin dhe hapësirën, megjithatë dalin nga sfera e interesimeve të tij, fokusi i tij për të analizuar hapësirën. Kjo ngase këto analiza kanë të bëjnë me hapësirat e brendshme. Ndërsa, Foucault, është i drejtuar kah hapësirat e jashtme. Dhe kjo diferencë është me rëndësi për të kuptuar orvatjet e Foucault-së që të analizojë me qasje pozitive hapësirën, por edhe funksionin e saj. Ai është i përqendruar në "hapësirën në të cilën jetojmë, në të cilën jemi të joshur të dalim nga vetja, në të cilën zhvillohet erozioni i jetërave tona, kohës tonë dhe historisë tonë, ajo hapësirë që na thyen dhe harxhon dhe që vet është heterogjene'⁴⁷. Përshkrimi i këtyre hapësirave heterogjene për Foucault është, po ashtu, mjaft kompleks dhe përfshinë shumë çka nga hapësirat në të cilat zhvillohet jeta jonë. Në rrjetin e dendur të relacioneve të vendosjeve dhe mbivendosjeve, Foucault dëshiron të analizojë hapësirat të cilat janë, të themi liminale në këto raporte, hapësira që jo vetëm se janë në raport me të gjitha hapësirat tjera, por edhe i kundërvihen atyre, si hapësira zhvendosëse, në të cilat kemi jo vetëm pasqyrimin e tyre por edhe përmbysjen, ndryshimin e raporteve të dhëna. Këto hapësira ai ndanë në dy si më relevantet, si tipe të hapësirave në të cilën e ka përqendruar vëmendjen, ngase ato janë hapësira të cilat kanë një funksion shumë të rëndësishëm. Ato janë *utopitë* dhe *heterotopitë*. Për utopitë, Foucault, pohon se janë vendosje pa vende reale. Ato janë hapësira 'të analogjive përmbysëse' me hapësirat reale ose edhe shoqërinë. Utopitë hyjnë në radhën e hapësirave në të cilat projektohen perfeksionet. Dhe si të tilla ato janë hapësira joreale. Përkundër këtyre Foucault identifikon edhe hapësirat tjera, që janë 'përkundër-vendosje', diçka si utopitë, që janë të lidhura me vendosje reale në hapësirë. Këto hapësira Foucault i quan heterotopi dhe këto hapësira që gjenden në të gjitha kulturat dhe civilizimet, janë ato që në brendinë e secilës kulturë, përbëjnë hapësirat 'që janë të prezantuara, kundërshtuara, të përmbysura, vende që janë jashtë të gjitha vendeve, por,

⁴⁶Michel Foucault, po aty, fq. 331.

⁴⁷Michel Foucault, po aty, fq. 331.

pozita e të cilave mundet mjaft realisht të përcaktohet⁴⁸. Këto hapësira Foucault i identifikon si hapësira heterotopike, si hapësira që ekzistojnë diku në mes utopive dhe hapësirave reale ekzistuese. Hapësirat heterotopike janë hapësira mikse, ato janë hapësira të përziera, duke iu referuar pasqyrës në të cilën identifikon të dyja rrafshet atë joreal të sipërfaqes së pasqyrës, por edhe atë real të pasqyrës si të tillë. Hapësira e pasqyrës është edhe utopike, por edhe heterotopike njëherit, ngase në të jemi në vendin në të cilin nuk jemi, por po ashtu edhe në një vend ku jemi, që njëherit është në raport me vendet tjera. Foucault këtu orvatet të jep një moment që përmbledhë karakterin e dyfishtë të heterotopisë: si vende më vete, e të cilat i gjejmë në të gjitha civilizimet. Këto hapësira kanë kuptimin e caktuar për të gjitha shoqëritë. Për këtë ai është i dhënë në ‘një përshkrim sistematik’ të këtyre ‘hapësirave tjera’. Këtë përshkrim dhe mënyrë të leximit të këtyre hapësirave tjera Foucault e quan edhe heterotopologji; ngase ato shprehin hapësirat që janë tjera, të ndryshme, dhe gjithherë në fërkim të pandërprerë me hapësirat reale.

Heterotopitë mund sipas tij, të përshkruhen, po ashtu përmes disa parimeve. Foucault identifikon gjithsej gjashtë parime përmes të cilave përpiket t’i formulojë ato, si pjesë e ‘përshkrimit sistematik’.

Në parimin e parë, konstaton se kemi forma të ndryshme të manifestimit të heterotopive, dhe se nuk kemi një formë absolutisht universale. Ai historikisht identifikon manifestimin e heterotopive të krizës që manifestohet kryesisht në shoqëritë ‘primitive’. Këto janë hapësira të përcaktuara për ata që janë në gjendjen e krizës në kontekstet e caktuara sociale, në të cilat vendosen, ‘adoleshentët, gratë gjatë periudhës menstruale, shtatzënat, pleqtë’. Ky lloj heterotopie, edhe pse ende kanë mbetur recidivat e tij, tashmë po zëvendësohet me atë që ai i quan heterotopitë e devijimit. Në këto heterotopi kemi të gjitha format e organizimit të hapësirave për të gjitha ata që deviojnë nga normat sociale, këto janë vende të caktuara të strehimit, për kategoritë e caktuara të atyre që janë jashtë normave. Në këto Foucault i përfshinë të gjitha, spitalet psikiatrike, burgjet, por po ashtu edhe shtëpitë e pleqve që janë në mes heterotopisë së krizës dhe asaj të devijimit.

Parimi i dytë i heterotopisë na mundëson përshkrimin e një heterotopie që është gjithherë e pranishme, që varësisht nga ‘sinkronitë kulturore’ ka funksion dhe rol të ndryshëm. Këtu i futë hapësirat e varrezave. Aty shohim ndryshimet në trajtimin e hapësirave për të vdekurit. Ndryshimin në trajtimin e tyre nëpër shekuj, prej vendosjes në pjesën qendrore të qyteteve,

⁴⁸Michel Foucault, po aty, fq. 332.

kah ndarja gjithëherë e më shumë prej qyteteve dhe vendosjes nëpër periferi. Varrezat pohon Foucault, ‘nuk paraqesin pjesën e shenjtë dhe frymën e pavdekshme të qytetit, por një qytet tjetër’.

Në parimin e tretë të heterotopisë Foucault gjen një pikë të rëndësishme të funksionit dhe kuptimit të tyre. Këtu ai identifikon fuqinë e heterotopisë që ‘në një vend real, të kundërvënë më shumë hapësira’. Këtu ai i fut hapësirat e teatrit dhe filmit, por po ashtu, edhe ato të kopshteve si mikrokozme të perfeksionuara që i kundërvihen hapësirave reale.

Në parimin e katërt të heterotopisë kemi lidhjen me fragmentet kohore, në të cilën për nga ‘simetria’ me heterotopinë, mund të quhen edhe heterokroni. Në shoqëritë bashkëkohore kemi një koordinim mjaft kompleks mes heterotopive dhe heterokronive. Heterotopitë e kohës i kemi në të gjitha hapësirat në të cilat akumulohet koha ‘*ad infinitum*’ sikurse në muzetë, bibliotekat. Këtu kemi synimin e përmbledhjes së gjithë kohës në hapësira të caktuara. Por, kemi edhe heterotopitë që janë të lidhura më përkohësinë, siç janë të gjitha hapësirat e përkohshme në të cilat mblidhemi përmes procesioneve, panairove, si dhe heterotopitë e përkohshme të vendeve turistike.

Në parimin e pestë të heterotopive kemi presupozimin e sistemeve që mbyllin dhe hapin. Në këto hapësira njeriu nuk futet në mënyre vullnetare, ai në ato hapësira është dhunshëm i vendosur, si p.sh. në burgje dhe kazerma, apo edhe përmes riteve të pastrimit që janë ‘gjysmë-religjioze dhe gjysmë-higjienike’, siç janë hamamet në vendet islame si dhe ato higjienike si saunat skandinave. Këtu Foucault i përfshinë edhe hapësirat tjera në të cilat futemi dhe njëherësh jemi të përjashtuar. Këto janë hapësirat që na ndajnë nga hapësirat familjare, si dhomat e ndara për mysafirë, në shtëpitë braziliane, e që kanë evoluar gradualisht në motelet amerikane (ku seksi është edhe i mbrojtur por edhe i vënë anash).

Dhe, parimi i fundit, i gjashti i heterotopisë, ndoshta kryesori, është ai që këto hapësira kanë raport të caktuar me to dhe kanë një funksion në raport me to. Për këto heterotopi Foucault pohon se ‘kanë rolin e krijimit të hapësirave të iluzionit që e shformëson gjithëherë gjithë iluzoritetin e botës reale, të gjitha ato vendosje brenda së cilave njeriu është i rrethuar’. Këto heterotopi kanë funksionin e caktuar që të krijojnë hapësira në të cilat gjithëherë sfidohet hapësira reale në të cilën jemi, duke projektuar perfeksionin i cili është shprehje e joperfeksionit, çrregullit dhe turbullisë së hapësirës reale. Këto heterotopi, sipas Foucault, nuk janë ato ‘të përfytyrimeve por të kompensimit’. Në këtë rast Foucault këtu i fut shtëpitë

publike në njërën anë, por edhe kolonitë jezuite në Amerikën jugore, që kanë qenë të projektuara në sajë të një organizimi perfekt.

Pavarësisht që Foucault i përmend vetëm këto dy hapësira për të ilustruar karakterin kompensues të heterotopive, me rëndësi të veçantë është parimi përmes së cilit ai i përshkruan hapësirat e kompensimit dhe të projektimit të të përsosurës për të ngacmuar dhe fërkuar hapësirat reale. Duket që shumë autorë duke iu referuar këtij parimi të gjashtë për heterotopitë me funksion të caktuar të kompensimit, kanë gjetur argumentin për të trajtuar aspektin e rezistencës dhe çlirimit në mendimin e Foucault.

Operimi me nocionin e heterotopisë të Foucault ka një rëndësi të veçantë. Ai aty në fakt, demonstroi një aspekt të rëndësishëm të mendimit të hapësirës. Përmes gjetjeve të hapësirave tjera ne gjejmë kuptimin gjithnjë më kompleks të hapësirës, që nuk mund të reduktohet kryesisht brenda strukturave të mbyllura. Nocioni i heterotopisë si nocion kompleks i hapësirave tjera, të ndryshme, të pareduktueshme, flet për atë se Foucault lë vendin për mendimin e përmbajtjeve të shumëllojshme të hapësirave dhe se nuk është thjeshtë simplifikues në izomorfizmin e thjeshtë mes pushtetit dhe transkribimit të tij në hapësirat e koduara. Foucault në ligjëratën e tij, pavarësisht nga ajo që identifikon parimin drejtues të pushtetit përmes mbikëqyrjes dhe disiplinimit në shumicën e veprave të tij, vetëm sa ka identifikuar hapësira tjera si të rëndësishme për nga funksioni dhe kuptimi për shoqërinë. Fundja jetët tona zhvillohen edhe brenda këtyre hapësirave të ndryshme.

Regjimi i ri dhe arkitektura e re

Mendimi i Foucault, për nga thellësia e zhytjes në nocionin e hapësirës, prej rrafshit abstrakt dhe statik kah ai dinamik social, e shohim që mbetet mjaft instruktiv. Foucault me thellësinë e mendimeve të tij, na mundëson të futemi në brendinë e konfigurimeve diskursive dhe atyre të pushtetit, me çka kapim momentet kryesore të formulimeve diskursive në teorinë e arkitekturës si dhe transponimeve të tyre në strukturat arkitekturore. Përmes analizave të Foucault ne mund të shohim zhvillimet relevante në gjithë mënyrën e shprehjes arkitektonike mbi tryshninë e pushtetit, i cili zhvillohet edhe në mënyrën e organizimit të hapësirave dhe koncipimit të hapësirës.

Por a mundet që mendimi i Foucault të jetë sot aktual për shprehjet e reja në arkitekturë? A mund dhe në çfarë mënyre mund të kontekstualizohet mendimi i tij, për të shpjeguar gjetjet e

reja në arkitekturë? Në cilën mënyrë, ndryshimet paradigmatiche në arkitekturë, sot mund të shpjegohen përmes pushtetit, trysnisë së pushtetit, dhe shtrirjes së tij?

Përmes, Foucault dhe përmes reflektimeve të tija, gjejmë shtegun e duhur për të ardhë tek përgjigjet të cilat sot, po ashtu, mund të identifikohen në ndryshimet paradigmatiche në arkitekturë. Zhvendosjet paradigmatiche në arkitekturë, përmes gjetjeve të reja dha daljes nga vjetrimi modernist, ende mund të mendohen në vijën e Foucault. Këtë e bënë Deleuze, i cili mendon se sot jemi në konfigurime të reja, dhe se tanimë po kalojmë nëpër fazën e re, në transformimin e rëndësishëm nga shoqëria e disiplinës dhe mbylljes kah ajo e kontrollit. Natyrisht që këto ndryshime paradigmatiche janë mjaft instruktive dhe na mundësojnë që të depërtojmë kah mënyrat e reja të shprehjeve arkitektonike si formësimet adekuate të kërkesave dhe nevojave të reja të pushtetit. Në shkrimin e tij, *Post-scriptum për shoqëritë e kontrollit* (1990), Deleuze do të vijë deri tek artikulli i qartë i tendencave të reja, që jo rastësisht do të transponohen në shprehjet arkitektonike. Madje konfigurimi i shoqërive të reja mund të thuhet se është krejtësisht i pasqyruar në shprehjet arkitektonike, trajta që merr funksioni i shoqërive të reja, gjejmë si përvijohet edhe në trajtën e re arkitektonike, në paradigmat e reja arkitektonike.

Deleuze e potencon se Foucault me mendimet e tija na ka mundësuar të kuptojmë transformimet nga shoqëritë sovranë tek ato disiplinore që kanë qenë të pranishme deri në shek. XX. Karakteristika e shoqërive disiplinore është ajo e ‘organizimit të mjediseve të mëdha të mbylljes’. Këto janë shoqëri në të cilat hapësirat e mbyllura shfaqen gjithandej dhe individit vetëm sillet në seracionin e tyre nga njëra tek tjetra, familja, shkolla, kazerma, spitali, por, edhe burgu. Të gjitha këto sot janë një krizë e evidente: familja është në krizë, shkolla është në krizë, spitalet po reformohen, po lindin parime tjera të mjekimit pa mjek, edhe transformimet në ushtri janë më se evidente. Kjo për arsye se sot jemi në konfigurime të reja, zhvendosje që kanë shpjer kah ndryshimet evidente, që shpijnë kah ajo që Deleuze e quan, shoqëri e kontrollit (këtë term ai e huazon nga *Boroughs*). Dhe këtu Deleuze hynë në analizën e këtyre shoqërive dhe ndryshimeve që janë tashmë evidente. Ai do të shohim është krejtësisht në vijën e Foucault, trashëgimisë së mendimit të tij. Ai e pohon edhe atë se Foucault ka qenë i vetëdijshëm për ‘përkohësinë’ e mendimit të tij. Kjo ngase Foucault gjithëherë e ka potencuar çarjen, zhvendosjen, zhbërjen dhe rikonfigurimin diskursiv, nga i cili lindin dhe transformohen jo vetëm dijet, por edhe realitetet dhe shoqëritë. Deleuze duke u përpjekur të përkufizojë shoqëritë e kontrollit pohon se ‘kontrollat e ndryshme përbëjnë ndryshueshmëri të pandara dhe formojnë një sistem me gjeometri të ndryshueshme, gjuha e të

cilit është numerike (gjë që s'do të thotë medoemos binare). Mbylljet janë si kallëpe (*moules*), me derdhje (*moulages*) të veçanta, kurse kontrollet paraqesin një modulim, si një derdhje vet-shformuese që do të ndryshonte pareshtur, nga çasti në çast, ose si një sitë, nyjet e së cilës do të ndryshonin nga një pikë te tjetra”⁴⁹. Në shoqërinë disiplinore dhe të mbylljes e kemi ende të pranishëm individin. Ai është ende aty në saje të numrit dhe nënshkrimit të tij. Sipas Deleuze ‘shoqëritë disiplinore kanë dy pole: nënshkrimin që tregon individin dhe numrin ose numrin rendor që tregon vendin e tij brenda masës’. Në pajtim me formën e kallëpit, në shoqëritë disiplinore kemi trysninë e futjes në të të çdo individualiteti dhe krijimin e trupit masiv po ashtu, ngase shoqëritë disiplinore janë edhe ‘masifikuese edhe individualizuese’. Ndërkaq, në pajtim me trajtën e modulimit në shoqëritë e kontrollit ‘përkundrazi, thelbësor nuk është nënshkrimi apo numri rendor, por shifra si kod: shifra është *fjalëkalim* (mot te passe), ndërsa shoqëritë disiplinore punojnë me *fjalë-direktiva* apo *urdhëresa* (mots d’ordre), si nga pikëpamja e integritetit edhe nga ajo e rezistencës. Gjuha numerike e kontrollit përbëhet nga shifra që përcaktojnë hyrjen në një informacion të caktuar apo refuzimin e tij. Nuk jemi më përballë çiftit masë-individ. Individët janë shndërruar në – *dividualë* – kurse masat në kampione, të dhëna, tregje, ose ‘banka të dhënash’”⁵⁰. Gjithçka tanimë është në një varg modulus, parimi modulator është gjithandej, dhe në një ‘gjeometri të ndryshueshme’. Kjo trajtë e regjimit, e shoqërive të kontrollit, tashmë është e përvijuar edhe në format arkitektonike. Ne do të shohim se si tendencat e reja në arkitekturë tashmë janë shprehje e këtyre rikonfigurimeve dhe transformimeve – kalimit nga modet (trajta të caktuara - kallëpet) në module. Trajta module që ka marrë sot individi, por edhe funksionimi i gjithë shoqërisë, përbën një bazë të rëndësishme për të identifikuar trendet në arkitekturë. Në pajtim me këto dy trajta që na shfaqen në shoqëritë disiplinore dhe atë të kontrollit, Deleuze pohon “njeriu i disiplinave ishte prodhues i segmentarizuar energjie, por njeriu kontrollit është më shumë valor, i kurbëzuar, i hedhur në orbitë, me prurje të vazhdueshme. Gjithandej *surf*-i ka zëvendësuar *sportet* e vjetra”.⁵¹ Tanimë në saje të këtyre moduleve të individit dhe shoqërisë, që ka kaluar tashmë në regjimin tjetër, nga ai disiplinor në atë të kontrollit, po shohim se si po shfaqen trajtat e reja në arkitekturë. Biomorfizmi, format valore në arkitekturën kozmogjenike, arkitektura para metrike, të gjithë këto me të gjitha cilësitë e individit dhe shoqërisë që nuk është brenda modeve por moduleve. Të gjitha karakteristikat e një regjimi të ri, një shoqërie të re. Të gjithë këta janë

⁴⁹Giles Deleuze, *Post-scriptum për shoqëritë e kontrollit*, në Michel Foucault, *Disiplinë dhe ndëshkim*, Odeon/Tiranë, 2010, fq. 302-303.

⁵⁰Giles Deleuze, po aty, fq 303-304.

⁵¹Giles Deleuze, po aty, fq. 304.

pjesë e mutacioneve që ka përjetuar kapitalizmi i vonshëm, ai i ditëve tona, sipas Deleuze. Ndërkaq, për të arrit deri tek sforcimi i argumentit për këto transformime Deleuze niset prej makinës. Prej këtij konstrukti i cili më së miri nxjerr karakterin e regjimeve të caktuara në sajë të përdorimit të tyre. Deleuze shkruan se ‘është e lehtë të përngjasësh çdo shoqëri me lloje të caktuara makinash, jo sepse makinat janë përcaktuese, por sepse ato shprehin më së miri format shoqërore të afta për t’i nxjerr në dritë dhe për t’i përdorur. Shoqëritë e vjetra të sovranitetit përdorin makina të thjeshta dhe të rënda, leva çikrikë, sahatë; kurse shoqëritë e vona disiplinore kishin si pajisje makina energjetike, me rrezikun pasiv të entropisë dhe atë aktiv të sabotimit; shoqëritë e kontrollit, ndërkohë, veprojnë me makina të llojit të tretë, makina informatike dhe ordinatorë për të cilat rreziku pasiv është zhurmimi dhe ai aktiv piratimi dhe futja e viruseve’.⁵²

Sado që argumentet e Deleuze për këto transformime janë shumë më të stërholluara, dhe prekin gjithandej, mënyrat e manifestimit të modulimit, prej parasë, ekonomisë, shkollimit, artit, megjithatë në gjetjen e trajtës së përgjithshme të kësaj shoqërie të re, në këtë rast, duket se mundemi të kontekstualizojmë gjetjet dhe tendencat e reja në arkitekturë; thjeshtë nën prizmin e ndryshimeve të regjimeve. Mendimi sipas së cilit, ndërkaq, kemi ngjasimin e shoqërive me makinat, jep përfundimisht pasqyrën edhe të shprehjeve në arkitekturë. A nuk janë edhe ndryshimet në arkitekturë, në pajtim me këtë ndryshim me makinat që përdorim? A nuk korrespondojnë tërësisht format arkitektonike, me makinat tona? Fundja a mund të lëmë anash këtë aspekt të rëndësishëm të studimit të regjimeve dhe pushteteve që ndryshojnë e që drejtpërdrejtë reflektojnë në arkitekturë?

Michel Foucault na ka ofruar një analizë të thellë dhe subtile të një epoke. Ai na ka dhënë në duar mjetet për të menduar edhe për epokat tjera, epokat në lindje. Foucault, jo rastësisht, ka deklaruar, ‘se ky shekull mbase do të njihet si Deleuzian’. Kjo ngase Foucault ka qenë në të njëjtën vijë të mendimit dhe se ka qenë i vetëdijshëm për tendencat e reja. Andaj, edhe pse këtu nuk do ta zbërthejmë mendimin e Baudrillard-it që kundërshton Michel Foucault-në, do t’i referohemi titullit të tekstit të tij “Harroni Foucault-në”! Prej asaj që u tha më sipër, del që këtë qëndrim duhet rimenduar.

⁵²Giles Deleuze, po aty, fq. 304.

BIBLIOGRAFIA

1. Christian Norberg-Schulz, *Ekzistencija, prostor i arhitektura*, botoi GK/Beograd 2006.
2. Giles Deleuze, Foucault, IKZS/Sremski Karlovci, 1989.
3. Giles Deleuze, *Post-scriptum për shoqëritë e kontrollit*, në Michel Foucault, *Disiplinë dhe ndëshkim*, Odeon/Tiranë, 2010.
4. Michel Foucault, *Knowledge/Power, Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, Ed. Colin Gordon, Pantheon/New York 1980.
5. Michel Foucault, *Disiplinë dhe Ndëshkim - lindja e burgut*, Odeon /Tiranë, 2010.
6. Michel Foucault, *Incorporation of the Hospital in Modern technology*, në *Space, Knowledge, Power/ Foucault on Geography*, Ed, Jeremy W. Crampton and Stuart Elden, ASHGATE, 2007.
7. Michel Foucault, *The Order of Things*, Routledge/London, 2002.
8. Michel Foucault. *On Other spaces: Utopia Heterotopia*, në *Rethinking Architecture, A Cultural Reader*, Routledge/London-New York, 2005.
9. Rusell West-Pavlov, *Space in theory, Kristeva, Foucault, Deleuze*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2009.
10. *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, Pantheon Books/New York, 1984.
11. Troombadori, 1999, G.Fontana-Giusti, *Foucault for Architects*, Routledge/London-New York, 2013.

TEATRI DHE ARSYEJA QEVERISËSE TE MICHEL FOUCAULT

Abstact

In many important points of his works, Foucault raises scenes within which played an important event for the problem which he examines. Thus, one of the most important of his works, Discipline and Punish, opens with a theatrical scene of torture and execution of murderer of King Louis XIII, in 1757, in front of the main gate of the Church of Paris. This scene of punishment, was rebuild by Fouchault based on archive documents. Its role is to reveals some characteristic features of the functioning of the power of monarchical sovereignty. Even scenes of psychiatric power, regarding on dominance of English king Georges III, in the psychiatric hospital, by a nurse, is intended to explain the transition of sovereignty power procedures toward methods of disciplinary power, which began to develop since the beginning of the XVIII century. Among others, the works of Foucault contemplates events which take place within closed scenes, in mental institutions, prisons, hospitals, factories, barracks, especially the devices of power and relations of power and knowledge within them. Thus, Foucault problematized some themes of today's world, through genealogical analysis of the past, some of which affect the relationship between politics and theater.

Filozofi japonez Mariaki Watanabe, specialist i teatrit francez, në një bisedë me Foucault-në, të mbajtur në vitin 1978 në Tokio, e ngre çështjen e përsëritjes dhe riparaqitjes së shpeshtë të temës së *shikimit* dhe të teatrit në tekstet e Foucault-së⁵³. Biseda është botuar në vëllimin e dytë të *Dits et écrits*, me titullin *Skena e filozofisë*. Foucault pajtohet se këto tema janë të rëndësishme për mendimin e tij dhe shpreh keqardhje pse filozofia, pas dënimit të teatrit nga Platoni, nuk u interesua fort për teatrin. Në përpjekjet e tij për të rivendosur lidhjet midis filozofisë dhe teatrit, ai u frymëzua nga Nietzsche. Për filozofinë, ndërkaq, siç cekë Foucault, përherë ka qenë e rëndësishme çështja e domethënies së shikimit mbi gjërat, ajo që shikohet është e vërtetë apo iluzore, a jemi në një botë reale apo në një botë iluzore, të rreme. Këto dallime janë të rëndësishme për filozofinë, por jo edhe për teatrin: “Nuk ka kuptim të shtrohet çështja se a është teatri i vërtetë, a është real, apo është iluzor, apo është i remë; vet shtruarja e kësaj çështje e bën të zhduket teatri. Të pranosh mosdallimin midis të vërtetës dhe

⁵³Biseda është botuar në vëllimin e dytë të *Dits et écrits*, me titullin *Skena e filozofisë*, f. 571-595.

të pavërtetës, midis reales dhe iluzores është kushti i funksionimit të teatrit⁵⁴”. Foucault thekson këtu se njëri nga synimet e shkrimit të tij ishte “të përshkruajë mënyrën se si njerëzit e Perëndimit i kanë parë gjërat pa e shtruar asnjëherë çështjen nëse kjo ishte e vërtetë apo e pavërtetë, të përpiqem të përshkruajë mënyrën se si ata vet kanë ngre, në saje të lojës së shikimit, spektaklin e botës[...] mua më intereson se si është vënë në skenë sëmundja, se si është vënë në skenë çmenduria, si është vënë në skenë krimi, fjala vjen, do të thotë si e kanë parë, si e kanë pranuar, çfarë vlere i kanë dhënë çmendurisë, krimi, sëmundjes, çfarë roli i dhanë të luajë; do të dëshiroja të bëj një histori të *skenës* mbi të cilën, më vonë, janë orvatur ta bëjnë dallimin midis të vërtetës dhe të pavërtetës, por nuk është ky dallim që më intereson, por është konstituimi i skenës dhe teatrit. Është teatri i të vërtetës ai që do të doja ta përshkruaj. Në ç’mënyrë Perëndimi ka ndërtuar një teatër të të vërtetës, një skenë të të vërtetës, një skenë për këtë racionalitet i cili është bërë tani si një shenjë e imperializmit të njerëzve të Perëndimit, sepse ekonomia e tyre, ekonomia perëndimore, ndoshta ka arritur pikën e vet të fundit, thelbi i trajtave të jetës dhe të dominimeve politike të Perëndimit ka arritur pa mëdyshje mbarimin e vet. Mirëpo, ka diçka që ka mbetur, që perëndimi gjithsesi ia ka lënë botës, e kjo është një formë e racionalitetit. Kjo është një trajtë e perceptimit të vërtetës dhe gabimit, është ky një teatër i të vërtetës dhe të pavërtetës⁵⁵.”

Watanabe e shikon shkrimin e Foucault-së të organizuar në mënyrë shumë dramaturgjike, ngase siç shkruan vet Foucault është e nevojshme “të dallohen ngjarjet, të dallohen rrjetet dhe nivelet të cilave ato i takojnë, dhe të ripërtërihen fijet që i lidhin dhe i bëjnë të prodhohen njëri nga tjetri”. Watanabe e çmon epërsinë që Foucault i jap një historiciteti të përcaktuar nga luftërat e konfliktet, nga raportet e forcave, relacionet e pushtetit e jo nga “një model i madh i gjuhës dhe shenjave”. Ngjashmërinë e shkrimit të Foucault-së me shkrimin e Racine-it në tragjeditë e tij, Watanabe e shikon në faktin se edhe “strategjia e pasionit rasinian është krejt luftarake”. Ngjashmërinë e shikimit të Foucault-së me gjenin e madh të dramaturgjisë klasike franceze, Watanabe e shikon në faktin se ai gjithashtu ia del “të bëjë të shpërthejnë këto përplasje të mëdha historike të cilat, deri më tani, mbeteshin të pavërejtura apo të panjohura⁵⁶”.

Foucault përkujton se tema e ngjarjeve historike, e lënë anash nga filozofia tradicionale, është futur brenda mendimit filozofik nga Nietzsche i cili “e përkufizoi filozofinë si aktivitet që shërben të njoh atë që po ndodhë dhe atë që po ndodhë tani. Me fjalë të tjera, ne jemi të

⁵⁴ Po aty, f. 571.

⁵⁵ Po aty, f. 572.

⁵⁶ Po aty, f. 573.

kapluar nga procese, lëvizje e forca; këto procese dhe forca, ne nuk i njohim, dhe roli i filozofit është që të jetë diagnostik i këtyre forcave, të diagnostifikojë aktualitetin⁵⁷”. Më pastaj, Foucault shfrytëzon rastin të saktësoj dallimin midis filozofisë bashkëkohore dhe asaj tradicionale edhe përmes dallimit të pyetjeve që ato shtrajnë. Derisa për filozofinë bashkëkohore, si filozofi e të tashmes dhe ngjarjes, janë qenësore pyetjet “kush jemi ne? Dhe çka po ndodhë?”, filozofia tradicionale pyeste “ç’është shpirti? ç’është përjetësia?”. Këtu ai i shikon edhe ngjashmërinë me teatrin, i cili synon të kapë një ngjarje dhe ta vejë në skenë⁵⁸.

Në pika shumë të rëndësishme të veprave të veta, Foucault ngre skena brenda të cilave luhet një ngjarje e rëndësishme për problemin të cilin ai e shqyrton. Kështu, njëra nga veprat më të rëndësishme të tij, *Të mbikëqyrësh dhe të ndëshkosh* hapet me një skenë teatrale të torturës dhe ekzekutimit të vrasësit të mbretit Luigji i XIII, me 1757(?), para portës kryesore të Kishës së Parisit. Këtë skenë të ndëshkimit, Foucault e rindërton në saje të dokumenteve të arkivës. Roli i saj është që të nxjerr në shesh disa tipare karakteristike të funksionimit të pushtetit të sovranitetit mbretëror. Edhe skena që e kemi përmendur më sipër te *Pushteti psikiatrik*, lidhur me mbizotërimin e mbretit anglez Georges i III, në spitalin psikiatrik, nga një infermier, ka për qëllim të shpjegoj kalimin prej procedurave të pushtetit të sovranitetit kah metodat e pushtetit disiplinor, që nisin të zhvillohen ç’prej shekullit të XVIII. Veç tjerash, veprat e Foucault-së i kundrojnë ngjarjet që zhvillohen brenda skenave të mbyllura, në çmendina, burgje, spitale, uzina, kazerma, e sidomos dispozitivat e pushtetit dhe relacionet e pushtetit dhe dijes brenda tyre.

Bie në sy, megjithatë, një kontrast i theksuar midis asaj që Foucault thotë këtu, sikurse edhe në tekstin mbi Kant-in dhe iluminizmin, lidhur me vokacionin e mendimit të tij që të ballafaqohet me aktualitetin e së tashmes, e në anën tjetër, me prirjen e tij në hulumtimet e tij që, në shumë tekste, të merret me ngjarje e procese të së kaluarës. Në dallim nga librat dhe shumica e ligjëratave, intervistat i referohen më shpesh ngjarjeve të së tashmes dhe bëjnë lidhjen me analizat e së shkuarës. Mirëpo, nuk mund të mohohet fakti se analizat e tij gjenealogjike për të shkuarën nisen prej pyetjeve mbi të tashmen, mbi relacionet e pushtetit dhe dijes sot.

T’i kthehemi tani analizës së arsyes së shtetit në *Siguria, Territori dhe popullsia* dhe krahasimit të grusht shtetit me praktikën teatrale. Në mënyrë që efektet e grusht-shtetit të jenë më mbresëlënëse dhe më efikase, qeveritarët përgatitnin një skenë në të cilën duhet të shfaqej në mënyrë të rrëmbyeshme arsyeja e shtetit, vullneti i tyre i prerë dhe vendimet e

⁵⁷ Po aty, f. 573.

⁵⁸ Po aty, f. 574.

pakontestueshme. Foucault përmend si shembuj të vënies në skenë të arsyes së shtetit përmes grusht shtetit, disa aksione politike të Luigjit të XIII ndaj kundërshtarëve të tij⁵⁹.

Këtu shtrohet tani problemi i praktikës teatrale në politikë ose teatralizimi i aksioneve të shtetit dhe sovranit. Foucault e bën dallimin midis ceremonive tradicionale mbretërore si shenjtërimi, kurorëzimi apo funerali i sovranit, që shënojnë lidhjen e pushtetit mbretëror me pushtetin fetar e teologjinë, dhe me “këtë lloj të teatrit modern në të cilin mbretëria ka dashur të shfaqet dhe të mishërohet, e prej të cilave praktika e grusht shtetit, e bërë nga vet sovrani, është njëra nga shfaqjet më të rëndësishme⁶⁰”.

Më tej, Foucault ndalet në shtjellimin e domethënies së karakterit politik të teatrit klasik, duke marr si shembuj veprat e Racine-it (Rasin), Corneill-it (Kornej) si edhe ato të Shakespeare-it (Shekspiri). Ai pohon se veprat e Racine-it si *Andromaque*, *Atalie* e madje edhe *Bérénice* shpalosin, në mënyrë dramatike, disa grusht-shtete: “Sikurse që në politikë arsyeja e shtetit shfaqet përmes një teatraliteti, teatri, në anën tjetër, organizohet rreth paraqitjes së kësaj arsye të shtetit në trajtën e saj dramatike, intensive dhe të dhunshme të grusht shtetit”. *Oborri mbretëror të Luigjit të XIV Foucault e kundron si pikëlidhje midis një vendi ku teatralizohet arsyeja e shtetit në trajtë të “intrigave, ndëshkimeve, zgjedhjeve, përjashtimeve, ekzileve, dhe pastaj oborri po ashtu si vend ku pikërisht teatri do ta paraqesë vet shtetin⁶¹”*. *Luigji i XIV, në fakt, i porosiste autorët sa të tragjedi, Racine-in dhe Corneill-in, aq edhe ata të komedive, si Moliere-in, që të bënin shfaqje për të dhe mbi të. Këto pjesë shfaqeshin në oborri të tij dhe ofronin jo një pasqyrim të thjeshtë të ngjarjeve e konflikteve aty, por një transponim artistik të tyre.*

Tani Foucault hap një aspekt tjetër të shqyrtimit të relacioneve që u sajuan midis teatrit klasik dhe historisë politike në shekullin e XVII, të cilësuar me përfundimin e luftërave fetare në Francë, në njërën anë, por edhe me nisjen e Luftës Tridhjetëvjeçare (midis Francës, Anglisë, Spanjës, Holandës) dhe kërkimin e një ekuilibri gjeopolitik midis fuqive të mëdha evropiane. Ky dramatizim i historisë politike bëhej në kohën kur “shembej uniteti gati perandorak i gjithësisë, në epokën kur natyra ç’dramatizohej, çlirohej nga ngjarja, nga tragjikja”. Ajo që cilëson risinë e historisë politike të modernitetit është “perspektiva e të qeverisurit të pakufishëm, perspektiva e vazhdimësisë së shteteve që nuk do të kenë as qëllim të fundit e as mbarim”. Arsyeja e shtetit, e cila do të shfaqet në situata të jashtëzakonshme me grusht-shtete, që mëtojnë t’i bëjnë ballë rreziqeve e sfidave për vet ekzistencën e shtetit, do të

⁵⁹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Paris, f. 271.

⁶⁰ Po aty, f. 271.

⁶¹ Po aty, f. 271.

shpalosen tani në një “horizont të ri tragjik të politikës dhe të historisë”. Kështu, grusht-shtetin si shfaqje e veçantisë dhe fuqisë së arsyes së shtetit Foucault e shikon si “përmbushje të tragjikes në një skenë që është vet realiteti”. Naudé, një autor i kësaj kohe, e paraqet këtë grusht-shtet edhe përmes metaforës së “rrufesë e cila godet, edhe pa e dëgjuar bubullimën e saj në re⁶²”. Pra, grusht-shteti del si një trajtë e *shpëtimit* në raport ndaj shtetit.

Veçantinë e mënyrës së qeverisjes së shtetit, në fillet e modernitetit, Foucault e bën duke e krahasuar me funksionimin e pushtetit mbretëror në mesjetë. Për këtë qëllim ai do të merr parasysh tekstet politike të Shën Toma Akuin-it. Dallimin midis pushtetit të sovranitetit, nga periudha klasike, dhe pushtetit të qeverisjes, që i takon modernitetit, Foucault e shpreh edhe me termat “sundim” (*règne*) dhe “qeverisje” (*gouvernement*). Sundimi i sovranit është mbi të gjithat sundim mbi një territor, ndërkaq *qeverisja* ka të bëjë me qeverisjen e njerëzve, nënshtetaseve. Mirëpo, te Shën Akuin-i, Foucault i hasë që të dy termat, sado që është fjala për periudhën politike të mesjetës. Ky e përkufizon mbretin si “ai i cili qeverisë popullin e një shteti dhe të një krahine, gjithnjë duke pasur parasysh të mirën e përbashkët⁶³”. Mirëpo, Foucault vë në pah se brenda pikëpamjes së Akuin-it nuk bëhet dallimi midis *sundimit* si ushtrim i sovranitetit të mbretit dhe *qeverisjes* së mbretit; këto nuk dalin përkrah specifika e tyre, si dy funksione të ndryshme. Për ta saktësuar idenë e vet mbi qeverisjen e sovranit, Akuin-i i bën disa analogji me modele jopolitike të qeverisjes. Qeverisja e mbretit krahasohet me qeverisjen e natyrës nga zoti, ajo do të jetë e mirë në atë masë sa do të jetë në gjendje të imitoj qeverisjen e zotit mbi natyrën. Analogjia shkon madje edhe më larg, ngase supozon se sikurse që zoti e ka krijuar natyrën, edhe mbreti apo monarku e themelojnë shtetin⁶⁴.

Analogjia e dytë ka të bëjë me natyrën: natyra e kuptuar si forcë jetësore e një organizmi unik, forcë e cila drejton shumësinë e qenieve të veçanta natyrore nga një e mirë e përbashkët; në mënyrë analoge, mbreti me fuqinë e vet bën koordinimin e kaheve të synimeve të veçanta të çdo individi kah e mira e përbashkët, duke e penguar shkapërderdhjen⁶⁵.

Në saje të analogjisë së tretë, Akuin-i e paraqet të ngjashëm funksionin e mbretit me atë të pastorit dhe të babait të familjes. Qëllimi i fundit i aktivitetit të të treve nuk është thjesht pasuria, shëndeti apo madje lumturia në jetën tokësore por synimi nga lumturia e përjetshme në botën e ardhshme, ose “shpëtimi i përjetshëm” i individit (besimtari i pastorit, fëmija i babait apo nënshtetasi i mbretit). Këto tri analogji tregojnë vazhdimësinë e qeverisjes, duke

⁶² Po aty, f. 272.

⁶³ Po aty, f. 238.

⁶⁴ Po aty, f. 238.

⁶⁵ Po aty, f. 239.

filluar nga zoti, duke shkuar drejt natyrës, duke arritur te pastori dhe babai si kreu i familjes⁶⁶.

Foucault në analizat e veta tani vë në pah se kah mbarimi i shekullit XVI dhe fillimi i shekullit XVII do të paraqitet një *shkëputje* midis vazhdimësive të përmendura: kështu *qeverisja* e mbretit do të dalë, gradualisht, si trajtë e ndryshme jo vetëm nga *qeverisja* e zotit mbi natyrën, por edhe nga *qeverisja* e besimtarëve nga pastori, nga *qeverisja* e familjes nga babai por edhe nga *ushtrimi i sovranitetit* nga mbreti. Së këndejmi, *qeverisja* e mbretit tani nuk do të ketë më si model *qeverisjet* e tjera por do të zhvillohet sipas tipareve të veta specifike kjo *qeverisje* do të artikullohet sipas rregullave dhe parimeve të *artit të qeverisjes (l'art de gouverner)*⁶⁷.

Për Foucault-në, në mbarim të shekullit XVI, çështja themelore për mendimin politik, do jetë *me çfarë racionaliteti do të ushtrohet qeverisja apo ç'është arti i qeverisjes?*

Si rezultat i këtij kërkimi, që bëhej në drejtime të ndryshme, doli koncepti i *arsyes së shtetit (ratio status)*. Rrethanat historike të paraqitjes së këtij koncepti të ri janë tejet komplekse. Foucault përkujton se, veç tjerash, paraqitja e këtij koncepti përputhet me shkëputjen, pas bashkekzistimit shumëshekullor, e lidhjes midis të kuptuarit të natyrës dhe *qeverisjes* politike. Shkëputjen e kësaj lidhje Foucault e shpjegon me zbulimet shkencore në fushën e astronomisë (Koperniku e Kepleri), në fushën e fizikës mekanike (Galileu) dhe në fushën e historisë natyrore (John Ray). Këto hulumtime të reja bënë që natyra të shpjegohet jo me një *qeverisje* të vazhdueshme nga zoti, por me parimet e arsyes, të përkufizuara nga njohuritë e reja shkencore⁶⁸.

Foucault konstaton në sajë të analizës së literaturës historike të fundit të shekullit XVI, se zbulimi i këtij koncepti shkaktoi skandal të njëjlojtë me atë që kishin shkaktuar zbulimet shkencore të Galileut. Kështu papa Pie i V, asokohe e cilësoi arsyen e shtetit (*ratio status*) si “arsye e djallit” (*ratio diaboli*)⁶⁹. Një autor i kësaj kohe, ati Clement, në librin e tij *Makiavelizmi i mbytur* e cilëson këtë orientim të “sektës së politikanëve” si “statolatri”, si njerëz që shtetin dhe interesat e tij i kanë “hyjni e vetme”⁷⁰.

Foucault e shikon, në këtë kontekst, rolin e Luigjit të XIV si tejet të rëndësishëm ngase se ky ia doli të fusë arsyen e shtetit brenda trajtave të përgjithshme të sovranitetit. Ai arriti ta bëjë

⁶⁶ Po aty, f. 239.

⁶⁷ Po aty, f. 242.

⁶⁸ Po aty, f. 242.

⁶⁹ Veç teksteve tjera, lidhur me këtë çështje Foucault do të mbështetet në librin e historianit E. Thuau, *Arsye e shtetit dhe mendimi politik në kohën e Richelieut, (Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu, Armand Colin, 1966.*

⁷⁰ Po aty, f. 248.

të dukshme, edhe përmes ritualeve monarkike, lidhjen e njëherit edhe dallimin “e nivelit, dallimin e formës, specifikën e sovranitetit dhe të qeverisjes⁷¹”.

Në këto shqyrtime mbi rrethanat e paraqitjes së kategorisë së re të arsyes së shtetit, Foucault e sheh të udhës që të ritheksoj veçantinë e qasjes së vet ndaj shtetit, në dallim nga teoritë tjera filozofike. Duke pohuar se lindja e konceptit të ri të arsyes së shtetit përputhet me një realitet të ri politik, Foucault nuk dëshiron të pohoj se shteti, si tërësi e institucioneve, ka lindur në këtë mbarim të shekullit XVI. Ato ishin të organizuara, kur është fjala për shtetin francez që nga koha e mbretit François i I (1494-1547). Mirëpo, për Foucault-në risia qëndron në faktin se në kohën e paraqitjes së nocionit të arsyes së shtetit, shteti nisë të “projektohet, programohet, zhvillohet brenda kësaj praktike të vetëdijshme të njerëzve”. Për të, është me rëndësi të kapet momenti kur shteti bëhet “objekt i njohjes dhe analizës”, momenti kur ai “hynë brenda një strategjie të menduar”, brenda “një fushe të praktikës dhe të menduarit të njerëzve⁷².”

Në qasjen e vet Foucault përpiqet të vendosë lindjen e shtetit, si çështje kyçe politike, “brenda një historie më të përgjithshme, brenda historisë së qeverisshmërisë” apo brenda “fushës së praktikave të pushtetit”. Ndaj kritikave që i ishin drejtuar pikëpamjes së tij mbi pushtetin si “një ontologji e brendshme dhe qarkore e pushtetit, Foucault përgjigjet duke kritikuar qasjen e cila duke shtjelluar shtetin si “një entitet” që ka origjinën dhe zhvillimin e vet në histori, pikërisht bën një ontologji të shtetit⁷³.

Përkundrazi, Foucault është pirur që shtetin ta kuptoj si një tip i qeverisshmërisë, si mënyrë të qeverisjes. Mu për këtë ai e shikon shtetin jo si entitet të gatshëm, me një bërthamë paraprake, por si prodhim gradual i “një shumësie procesesh, shumë të ndryshëm njeri nga tjetri, e të cilët koaguloohen dhe sajajnë efekte”. Për Foucault-in “shteti nuk është një peripeci e qeverisjes e nuk është qeverisja një instrument i shtetit⁷⁴”.

Edhe këtu do të shohim se Foucault duke qëmtuar probleme të reja, e rishqyrton dhe ripërkufizon metodën e vet. Së pari do të vijëzohmë shkurtazi këto shqyrtime të metodës së kërkimit. Këto shqyrtime të metodës Foucault i paraqet në fillim të hulumtimeve mbi historinë e asaj që ai quan *arti i qeverisjes* në fushën e politikës, i ndryshëm nga qeverisja e familjes, e fëmijëve, e shpirtrave dhe e bashkësive. Mirëpo, arti i qeverisjes si objekt i studimit të Foucault-së nuk ka të bëjë me praktikën qeverisëse reale dhe efektet e saj në një

⁷¹ Po aty, f. 252.

⁷² Po aty, f. 253.

⁷³ Po aty, f. 253.

⁷⁴ Po aty, f. 253.

situatë konkrete, me taktikat e saj dhe instrumentet e zgjedhura për qeverisje. Ai e hulumton artin e qeverisjes si *refleksion* për mënyrën më të mirë të mundshme për të qeverisur, ose “instancën e refleksionit në praktikën e qeverisjes dhe mbi praktikën e qeverisjes.” Foucault zbërthen këtu mënyrën si është shtruar, nëpërmjet refleksionit, fusha e praktikës së qeverisjes, si është konceptuar praktika e qeverisjes, objektet e saj të ndryshme, rregullat e saj dhe objektivat e saj. Ndryshe, Foucault e kupton ndërmarrjen e vet këtu si “studim të racionalizimit të praktikës qeverisëse në ushtrimin e sovranitetit politik⁷⁵.”

Për të vëre në pah risinë epokale të raportit të qeverisjes së njerëzve, në modernitet, Foucault rikujton raportin e *pushtetit pastoral ndaj të vërtetës*: pastorati nënkuptonte së pari ekzistimin e një të vërtete e cila duhej të përvetësohej, të mësohej, e pastaj edhe një të vërtete të cilën besimtari duhej, në saje të ndihmës së pastoratit, ta zbulojë brenda vetes. Ndërkaq arsyeja e shtetit ka të bëjë me një tip krejtësisht tjetër të të vërtetës. Tani, duke filluar nga shekulli i XVII, për të qeverisur nuk do të mjaftoj dija tradicionale e një urtie politike, e cila nënkuptonte njohjen e ligjeve pozitive të vendit, ligjet e natyrës që duhet të vlejnë për të gjithë dhe urdhërimet e zotit për besimtarët. Për të qeverisur, sovrani doemos duhet të përvetësoj njohuri të reja, “mbi gjërat e jo aq mbi ligjet”, të cilat duhet të bëjnë të mundur mbajtjen dhe zhvillimin e forcës së shtetit. Këto njohuri quheshin asokohe “statistikë”, etimologjikisht si njohje e forcave dhe resurseve që cilësojnë një shtet. Këto njohuri, siç vë në pah Foucault, kanë të bëjnë me *popullsinë*, me aspektet sasiore të jetës së tij, “me natalitetin dhe mortalitetin, me vlerësimin e kategorive të ndryshme të individëve të një shteti dhe pasurive të tyre, vlerësimin e pasurive virtuale me të cilat disponon një shtet: minierat, pyjet, etj., vlerësimin e pasurive të prodhuara, vlerësimin e pasurive që qarkullojnë, vlerësimin e balancit tregtar, matjen e efekteve të taksave dhe tatimeve, janë të gjitha këto të dhëna e shumë të tjera që do të sajojnë tani përmbajtjen thelbësore të dijes së sovranit⁷⁶”.

Nevoja për këto njohuri teknike mbi aspekte të ndryshme të realitetit të një shteti do të ndikojë në formësimin e një aparati administrativ i cili nuk do të reduktohet, si më parë në zbatimin e urdhrave të sovranit apo në mbledhjen e tatimeve. Ky aparat i ri administrativ, për Foucault-në, ka nevojë për njohuri të reja si “dimension thelbësor për ushtrimin e pushtetit⁷⁷”.

Një aspekt tjetër i raportit të arsyes së shtetit modern ndaj të vërtetës lidhet me domosdonë

⁷⁵ Po aty, f. 4.

⁷⁶ Po aty, f. 280.

⁷⁷ Po aty, f. 280.

që shteti të ketë sekrete, pikërisht ajo që asokohe quhej *arcana imperii* ose sekretet e pushtetit.

Njëri nga aspektet më të rëndësishme të raportit të arsyes së shtetit me çështjen e të vërtetës ndërlidhet me veprimet dhe ndikimet e pushtetit ndaj opinionit publik. Këto ndikime synojnë të ndryshojnë opinionet e njerëzve e njëherit mënyrën e veprimit dhe sjelljet e tyre si subjekte ekonomike dhe si subjekte politike⁷⁸.

Me këtë qasje Foucault nuk synon të bëjë historinë e shtetit por vetëm të përvijojë disa aspekte të “prizmës praktiko-refleksive, brenda së cilës u paraqit nga mbarimi i shekullit XVI e fillimi i shekullit XVII, problemi i shtetit”. Këtë qasje të veten Foucault e krahason me qasjen e cila nuk mëton të bëjë historinë, me terma të astrofizikës, e planetit të Tokës, por *prizmën reflektive* e cila “e ka bërë të mundur, duke filluar nga një moment i caktuar, të mendohet se Toka është një planet⁷⁹”. Megjithatë, ky krahasim nuk e nxjerr në shesh specifikën e qasjes së Foucault-së mbi shtetin e qeverisjes. Kjo specifikë kërkon të bëhet lidhja midis paraqitjes së shtetit brenda horizontit të një praktike të menduar dhe efekteve që dalin nga kjo në vet historinë e shtetit dhe në mënyrën se si sajohen institucionet e tij⁸⁰.

Kështu, Foucault-ja në të vërtetë dëshiron të veçoj një prizëm reflektive, e cila u sajua në një moment të caktuar të historisë së Evropës perëndimore. Është fjala për prizmën nëpërmjet së cilës, qeveritarët dhe këshilltarët e tyre, por edhe mendimtarët e asaj kohe, do ta shikojnë dhe shqyrtojnë shtetin dhe funksionimin e tij, gjegjësisht *mënyrën e qeverisjes*. Për Foucault shteti dhe institucionet e tij (armata, fiskaliteti, drejtësia) ekzistojnë edhe para mbarimit të shekullit XVI, por pikërisht në këtë kohë ato do të bëhen objekt i qëmtimit politik, e ky qëmtim do të ndikojë në ndryshimet që do t’i pësojë shteti, i cili do të kundrohët gjithnjë e më shumë jo si një “shtet-gjësand thujasë të ishte një qenie që zhvillohet duke u nisur nga vetvetja dhe duke iu imponuar individëve me një mekanikë spontane, si automatike⁸¹”.

Një kufizim i *arsyes së shtetit* të kësaj kohe, Foucault e sheh në faktin se ajo nuk e bëri eksplicite çështjen e *popullsisë* e në veçanti popullsinë si subjekt ekonomik. Kjo çështje do të elaborohet më vonë në mendimin politik, duke filluar nga shekulli i XVIII, falë një “aparati i cili u sajua për ta bërë të mundur funksionimin e arsyes së shtetit. E ky aparat është

⁷⁸ Po aty, f. 281. Pak më tutje Foucault shkruan : “Publiku si subjekt-objekt i një dije : subjekt i një dije e cila është “opinion” dhe objekt i një dije që është e një tipi krejt tjetër, ngase ajo ka opinionin për objekt dhe se është fjala për këtë dije të shtetit të modifikoj opinionin apo të shërbehet me të, ta instrumentalizojë atë. Ne jemi largidesë së “virtutshme” të një komunikimi të monarkut dhe të nënshtetasve të tij në njohjen e përbashkët të ligjeve njerëzore, natyrore e hyjnore.”

⁷⁹ Po aty, f. 281.

⁸⁰ Po aty, f. 282.

⁸¹ Po aty, f. 282.

policia⁸²”.

Në analizat e veta Foucault përpiqet të nxjerr në shesh veçantinë dhe risinë e artit të qeverisjes që u formësua në fillet e modernitetit. Ndonëse vë në pah ndikimin që praktika pastorale ushtroi te ky art i qeverisjes, Foucault njëherit thekson se ndikimi nuk u bë si bartje e thjeshtë e një tipari të pushtetit pastoral te pushteti sovran: “Mbreti nuk u bë bari, nuk u bë bari i trupave dhe jetëve, si bariu tjetër, pastori spiritual, i cili ishte bari i shpirtave dhe i mbijetimit⁸³”.

Foucault dëshiron të shkoqisë risinë e një “ngjarje në historinë e arsyes perëndimore, të racionalitetit perëndimor, ngjarje po aq e rëndësishme sa edhe ajo, pikërisht në të njëjtën epokë, do të thotë nga mbarimi i shekullit të XVI dhe gjatë shekullit XVII, e shënuar nga Kepleri, Galileu, Descartesi etj.” Lindja e arsyes së re qeverisëse, përmes transformimit të arsyes perëndimore, shoqërohet me një mënyrë të re të menduarit, të rezonimit, të kalkulimit që asokohe do të emërtohet me termin “politikë”. Kështu, *politika* si mënyrë tjetër e të menduarit të pushtetit dhe të raportit midis mbretërisë tokësore dhe asaj qiellore do të shikohet si “heterodoksi”. Politikën e kësaj kohe Foucault do ta përkufizoj me një analogji: politika në raport ndaj artit të qeverisjes është sikurse që dija matematikore (*mathesis*) ishte asokohe për shkencën e natyrës⁸⁴.

Më tutje, Foucault përkufizon raportin midis arsyes qeverisëse dhe shtetit. Shteti del njëherazi si parim dhe themel, por edhe si objektiv dhe qëllim i arsyes qeverisëse. Brenda të menduarit politik modern, i cili mëton të kapë “racionalitetin e një arti të qeverisjes” shteti nis të shikohet, së pari, si parim i cili bën të mundur të shpjegohet dhe të kuptohet realiteti politik, të shpjegohen relacionet midis institucioneve ekzistuese politike: mbreti, sovrani, qeveritari, ligji, territori, banorët e këtij territori etj⁸⁵.

Në anën tjetër, shteti shikohej edhe si objektiv që duhej të arrihej në sajë të veprimit të artit të qeverisjes, duke i marr parasysh shtrëngesat e realitetit, domosdoshmëritë. Kështu të menduarit politik, si teori, mban lidhjen me realitetin politik, me praktikat politike. Këtë lidhje Foucault e vë në spikamë edhe kur trajton raportin midis arsyes së shtetit dhe shtetit modern, gjegjësisht praktikave apo “teknologjisë politike”. Teorikët e arsyes së shtetit vënin në pah se shteti modern nuk i nënshtrohej tani asnjë ligji të jashtëm ndaj tij, qoftë ai moral, natyror apo hyjnor. Kjo do të thotë se shteti nuk do të synojë ndonjë qëllimësi jashtë vetes. Ai

⁸² Po aty, f. 284.

⁸³ Po aty, f. 293.

⁸⁴ Po aty, f. 293-294.

⁸⁵ Po aty, f. 294.

do të shikohet i vendosur brenda një “bote historike të papërcaktuar”, të një kohe që nuk është më e drejtuar me një mbarim i cili do të shënonte kalimin në botën e ardhshme mbinaryrore. Realiteti politik tani do të përkufizohet brenda një *shumësie* të shteteve që nuk do të kenë për synim të bashkohen në ndonjë perandori të vetme e përfundimtare⁸⁶.

Ngjarja historike e cila cilëson më së miri këtë realitet të ri politik për Foucault-në ishte lidhja e traktatit të Westphali-së (me 1648), pas përfundimit të luftës Tridhjetëvjeçare, dhe pas pesë vitesh të negociatave midis fuqive evropiane. Ky traktat përmban, së pari, idenë e pranimin të shumësisë së shteteve dhe fundin e idesë së Perandorisë romake. Ide tjetër e rëndësishme e këtij traktati, sipas Foucault-së, është ajo që në njërin anë pranon legjitimitetin e tri feve (veç katolicizmit edhe luteranizmin dhe kalvinizmin), e në anën tjetër ndarja e qartë e shtetit nga religjioni. Kjo ndarje manifestohet në idenë se shtetet në praktikën e tyre politike mund të krijojnë aleanca jo sipas përkatësisë fetare të vendeve, por sipas interesave të tyre politike. Tani, karakteristika kryesore e relacioneve të shteteve është konkurrenca ekonomike e politike. Duke shumëzuar dhe intensifikuar këmbimet ekonomike shtetet njëherit rrisin rivalitetet midis tyre. Kështu, shteti tani nuk reduktohet vetëm në atë qëllimësi për veten, por del si aktor i një raporti të konkurrencës. Ky raport bëhet i theksuar ngase asnjëra nga fuqitë e mëdha nuk ka aq fuqi sa t’i mbisundojë të gjitha të tjerat.

Së këndejmi, skena politike humb mbështetjen mbi një bazë transcendent-hyjnore dhe bëhet skenë që varet nga ndërveprimi i raporteve të forcës, të raporteve të konkurrencës që përcillen me shumë pasione. Të gjitha këto janë të kapluara nga pasiguritë dhe ndryshimësitë e roleve dhe fateve të aktorëve në këtë skenë.

BIBLIOGRAFIA

1. *Dits et écrits*, me titullin *Skena e filozofisë*, vëllimin e dytë.
2. E. Thuau, *Arsye e shtetit dhe mendimi politik në kohën e Richelieut*, (*Raison d’Etat et pensée politique à l’époque de Richelieu*, Armand Colin, 1966.
3. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Paris.

⁸⁶ Po aty, f. 298.

Dritan DRAGUSHA

Labinot KELMENDI

KDU 125/. 129

LINDJA DHE VDEKJA E NJË ILUZIONI!

*Po qe se njeriu që të ka parë rron ende,
Tërë historia jote është gënjeshtër,
Sepse po të mos ketë vdekur, s'të ka parë,
E po të ketë vdekur, ç'ka parë s'mund të rrëfejë.*

J.L. BORGES [Libri i Qenieve Imagjinare]

Abstract

There is no doubt that, the history of modern philosophy, begins with the Cartesian-subject, the cogito, as the ultimate cognitive instance. As the present paper suggests, it is precisely this, the cogito, which would later become a central moment in the history of modern philosophy and, perhaps more fundamentally, it would lay the foundation to an almost entirely new comprehensive philosophical system, in virtue of which all subsequent Western philosophical reflections up to Hegel will be a mere derivation of it. In this context, the paper sets out to show that what largely characterizes the project of modernity is that normativity is both founded and validated by the subject itself to such an extent that the Kantian transcendental subject will become the principal reference in the interpretation of the world. Hence, the Kantian transcendental subject is a knowing subject, which, through necessity, becomes the ultimate legislator and regulator of the order of things in the world.

However, this 'hegemony of the modern subject' will be firmly questioned and challenged by later thinkers, such as Nietzsche and his heirs. Accordingly, the paper highlights that their critique aims at decentering the modern subject from the sphere of domination in philosophy. And in so doing, this abstract suggests, Nietzsche and his heirs want to open the possibility of a post-thinking theory, where the various forms of the theoretical multi-disciplinarity will be the only affirmative philosophical alternative, rather than a philosophy grounded on the modern or transcendental subject.

Lirisht mund të themi se i tërë diskursi filozofik modern në njëfarë forme është i ndërtuar mbi konceptimin e subjektit. Mirëpo, subjekti në filozofi zanafillën e vet e ka shumë më herët, ai përsiatet që nga filozofia antike. Pra, duhet ta kemi parasysh se në traditën reflektive racionaliste subjekti në fakt nuk fillon në modernitet me Descartes-in, por është e vërtetë po ashtu se që Descartes-i ai i cili subjektit i dha formën dhe epitetin më të lartë kognitiv. Andaj,

jo rastësisht në filozofinë moderne Descartes-i njihet si themeluesi i këtij koncepti. Forma nëpërmes të cilës Descartes-i mbërrin deri tek konstituimi i subjektit në filozofi njihet si ‘dyshimi karteziian’. Pra, dyshimi karteziian, i cili u bë traseja e padyshueshme e zbulimit të *cogito-s*, filozofinë e vendosi në një stad të ri reflektiv. Duke insistuar në kërkimin e të së vërtetës, Descartes-i mohon gjithçka nga e kaluara, dhe po ashtu ai mohon se përvoja jonë mundet të na ndihmojë që ta kapim të vërtetën në tërësinë e saj. Ky lloj skepticizmi karteziian dallon nga skepticizmi antik, sepse skepsa metodike e Descartes-it është dyshimi që dërgon tek e vërteta, kurse skepsa antike mohohte ekzistimin e së vërtetës. Prandaj, *cogito*-ja karteziiane është momentum qendror në filozofinë moderne që do t’i hap rrugën një sistemi thuajse gjithëpërfshirës.

Pra, *cogito*-ja karteziiane është pikënisja e botës moderne, esenca e saj dhe mundësia e njohjes së sigurt. Prandaj, Descartes-i njohjet eventuale paraprake dhe aspektin përvojësor i suspendoi nga horizonti i mundësisë që ato të na ofrojnë kah e vërteta, siç shprehet Russell-i me “...*Cogito ergo sum*, e bën mendjen më të sigurt se materien”.⁸⁷ Mbase, në bazë të kësaj lirisht dhe qartazi mund të themi se; *cogito*-ja karteziiane është subjekt i vetizoluar hermetikisht. Ai vetëkonstituohet nga kapacitetet e tij optimale racionale, pa kurrfarë tensioni të diktuar nga interaksioni dialektik me Tjetrin si të tillë. Pikërisht për këtë Rorty pohon se: “Filozofia karteziiane pretendon që mendja është e dhënë natyrore - kjo është edhe pika ku fillon shpikja e gjërave të dhëna nga natyra të cilat do të jenë pjesë inhereente të subjektit, edhe ku subjekti bëhet ai që i nënshtrohet në mënyrë të detyruar imazheve të *Syrit të Mendjes*”. Ku “*Syri i Mendjes* kontrollon komplet gjërat e brendshme”.⁸⁸ Për deri sa dikur atë që bota e kishte thuajse të qartësuar, *qëllimësinë*, kishte gjetur *telos*-in e saj, tani me subjektin karteziian ajo do të shpërbëhet tërësisht dhe ku do të rimendohet dhe rithemelohet një botë tërësisht ‘e re’ nga perspektiva tërësisht mendore. Pra, *cogito*-ja karteziiane bëri që e kaluara të suprimohej nga mundësia e domenit njohës dhe njëkohësisht ta ndërtoj të tashmen nga një instancë tërësisht imateriale, a-historike, siç është *ratio*. Kështu që, Descartes-i për ta krijuar konceptin mbi subjektin, duhej që siç shprehen Deleuze dhe Guattari “...duhet që ‘i pari’ veçanërisht të ndryshoj kuptim, të marrë kuptim subjektiv, duhet që çdo diferencë në kohë, që mes idesë dhe shpirtit që e formon si subjekt, të shuhet”.⁸⁹ Andaj, *Cogito ergo sum* është rendi i parë i njohjes dhe nga ku më pastaj burojnë njohjet e tjera. Filozofia karteziiane do të

⁸⁷ Bertrand Russell, *Një Histori e Filozofisë Perëndimore – Filozofia Moderne (libri i tretë)*, “Gervis”, Tiranë 2005, fq. 97.

⁸⁸ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, University of Princeton Press, New Jersey, 1979, fq. 66.

⁸⁹ Giles Deleuze, Felix Guattari, *Ç’është Filozofia?*, ZENIT, Tiranë - 2008, fq. 44.

jetë porta e një iluzioni që po vjen, e cila për pikënisje e ka suspendimin e fenomenalitetit nga mundësitë njohëse, dhe arbitrarisht do t'i hap dyert për intervenimin totalizues Kant-i me filozofinë e subjektit transcendental.

Ndryshe nga Descartes-i, Kant-i është filozofi i cili subjektin karteziian nga një subjekt pasiv e shndërron në subjekt veprues. Kritika që Kant-i i bënë subjektit karteziian konsiston në atë që Kant-i atë e quan *psikologjizëm racional*. Mbase kapërcimin fundamental që Kant-i i bënë karteziianizmit është se ai tërë objektivitetin e nënshtron në një domosdoshmëri në raport me subjektin dhe duke i dhënë subjektit të tij një fuqi totalizuese njohëse. Pra, subjekti transcendental kantian është subjekti njohës, i cili nëpërmes domosdoshmërisë, ku mendja bëhet instanca qendrore njohëse, subjekti bëhet ligjbërësi dhe ligjvënësi i cili rregullon rendin e gjërave në botë. Nëpërmes këtij subjekti kuptimsohet i tërë realiteti fenomenal. Në filozofinë e Kant-it fenomenaliteti pa subjektin transcendental është i pa vlerë. Kjo e vërtetë që në vetë si pjesë inherente përmban domosdoshmërinë, u bë cak i kritikës së Nietzsche-s. Nietzsche pohon se: “<Bota e vërtetë>, tani është e pakapshme, nuk mund të tregohet, nuk mund të premtohet, por është tashmë vetëm një ngushëllim, një detyrim, një imperativ. (Në thelb, dielli i lashtë, por i errësuar nga mjegulla e dyshimit; ideja është bërë e pa kapshme, e zbehtë, nordike, këningbergase)”.⁹⁰ Pra, për Nietzsche-n është e pakapshme, ose më mirë të themi, është absurditeti i llojit t'vet që njeriu të bie pre e një instance të tillë siç është mendja kantiane dhe që nëpërmes kësaj ta mohoj, siç shprehet ai, “Botën e vërtetë”. D.m.th., pothuajse e tërë kritika që i bëhet racionalizmit në përgjithësi, por sidomos në këtë pikë, kritika ndaj Kant-it në veçanti është shumë e fokusuar. Metafizika kantiane që rreket në kërkim të së vërtetës bën që të interpretohet me një skepticizëm kritik. Për shembull, Ian Hacking duke analizuar subjektin e Kant-it nën prizmin e trajtimeve që Foucault i bën, shprehet kështu: “Çka është njeriu? pyeti Kant-i. ‘Asgjë’, thotë Foucault. “Për çfarë atëherë mund të shpresojmë?” pyet Kanti. A e jep Foucault të njëjtën ‘asgjë’ në përgjigje? Të mendosh kështu është ta keqkuptosh përgjigjen e Foucault, në pyetjen për njeriut. Foucault tha që koncepti i njeriut është një mashtrim, jo që Unë dhe Ti jemi si asgjë. Njëlloj sikur i gjithë koncepti i shpresës që është i gabuar. Sepse shpresa i atribuohet Rousseau-së dhe Marx-it dhe ndoshta asaj pjese të konceptimit të atij njeriut, dhe janë bazë për optimizmin për të ardhur keq”.⁹¹ Pra Hacking na e qartëson pozicionin e Foucault karshi subjektit kantian, sepse me këtë Hacking mundohet të na shmang nga keqkuptimi që mund të kemi për kritikën

⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *Perendimi i Idhujve – ose si të filozofohet me çekiç*, Bargjini, Tiranë 2002, fq. 25.

⁹¹ Ian Hacking, *Review of Foucault's Power/Knowledge*, in New York Review of Books, April 1981.

që Foucault i bënë subjektit, por gjithashtu të na e paraqes një Foucault mjaft sensitiv dhe të përgjegjshëm në argumentim. Pra, subjekti totalizues sipas Foucault nuk e përfaqëson esencën gjenerale të njeriut.

Duke parë se subjekti transcendental nëpërmes epistemës mendore mundohet ta totalizoj të gjithë njohjen tonë për botën, dhe me të ta funksionalizojë tërë aparatin njohës, Foucault mendon se një esencë e tillë na e jep vetëm një perspektivë të kundërit të realitetit dhe na vendosë në pozicione të determinuara. Andaj Foucault mendon se: “Ka pasur zhvendosje të katërfishtë në relacion me pozicionin kantian, për atë që nuk është në pyetje e vërteta, por ekzistenca e qenies; jo e natyrës, por e njeriut; jo e mundësisë së kuptimit, por e mundësisë primare të keqkuptimit; jo e natyrës së panumërueshme të teorive filozofike si kundërshti të shkencës, por rifillimin e një vetëdije të pastër filozofike për të gjithë mbretërinë e të panumërueshmes - për përvojën në të cilën njeriut më nuk e njeh vetveten”⁹². Pra, me këtë zhvendosje, Foucault mendon se tentohet që të iket nga realiteti i dhënë dhe të kapërthehem në një instancë siç është mendja dhe të rrekemi pas kuptimit të botës, duke zbuluar të vërtetën e fundme e cila do të shërbejë si një përligje legjitime njohëse, duke shpërfillur në mënyrë të vetëdijshme tërë ekzistencën reale të botës. Prandaj, Foucault mendon se me këtë mënyrë të filozofuarit “Kant-i e shmang vet-përfaqësimin dhe çka është dhënë përbrenda tij, me qëllimin që ta adresoj vetën mbi bazën e të gjitha përfaqësimeve, formave të saj që mund të parashtrihen. Prandaj nuk është që vet-përfaqësimet, në përputhje me vet ligjet e tyre, mund të vendosen dhe me të njëjtën lëvizje, të dekompozuar (nga analiza) dhe të rikompozuar (nga sinteza)”⁹³. Me këtë Foucault na njofton se kemi të bëjmë me një ‘substancë pa substancë’, e që nëpërmes së cilës filozofia racionaliste gjatë tërë modernitetit kishte determinuar komplet mënyrën e të menduarit. Pra, Foucault nëpërmes mënyrës së trajtimit *arkeologjik* të fenomeneve filozofike, nuk e merë si referencë apo pikëvështrim subjektin transcendental, sepse sipas tij subjekti si i tillë manifestohet në shumë rrafshe diskursive të subjekteve partikulare dhe se rëndësia e ‘subjektit racional’ aty është terciare.

Pra, me këtë Foucault tregon krizën epistemologjike që e ka subjekti karteziانو – kantian, i cili e pjell një terren të ri të vëzhgimi mbi teorinë e subjektit dhe siç pohon Rorty; “(...) i kapur në burg-shtëpinë e vetëdijes së vet, subjekti i epistemologjisë moderne u mundua ta

⁹²Michel Foucault, *The order of things - (An Archeology of the Human Sciences)*, Routledge, New York, 1989, fq. 262.

⁹³Po aty, fq. 262.

rimarrë botën që e kishte humbur”⁹⁴ Andaj edhe në këtë pikë Foucault është mjaft i zëshëm në kritikën që i bënë subjektit dhe epistemologjisë, kur ky i fundit e determinon mundësinë e njohjes; “Kant-i duke e izoluar rastësinë, shfuqizon pyetjen; çfarë është rendi i gjërave, ndërsa para se të ishte kjo një çështje e krijimit të marrëdhënieve të identitetit apo ndryshimit në sfondin e vazhdueshëm të ngjashmërive, Kant-i sjell në pah problemin invers të sintezës së diversës. Kjo njëkohësisht transferon çështjen kritike nga koncepti i gjykimit, nga ekzistenca e gjinisë (të marrura nga analiza e përfaqësimit), tek mundësia e lidhjes së përfaqësimit bashkë, nga e drejta për emërim në bazën për attribute, nga artikulimi nominal tek propozicioni i të vetvetes, tek folja që e themelon atë”.⁹⁵ Zhbërja e mundësive dhe perspektivave të ndryshme karshi rendit Natyror, krijimi i një fushe të shabllonizuar, dhe njëkohësisht të domosdoshme, si dhe mundësia e njohjes vetëm nëpërmes shkallëve të paravendosura të njohjes, e krijon idenë totalitare të një paradigme filozofike universaliste.

Prandaj, këtu Nietzsche vëren një çarje dramatike në këtë rend të gjërave, duke filluar nga vet ideja fundamentale, pra ideja e Absolutit. Nëpërmes këtij rendi arbitrar njohës që për kuintesencë dhe substrat të tij ka domosdoshmërinë, për Nietzsche-n krijon një zhvendosje të qëllimshme nga realiteti përditësues jetësor. Kjo shpërputhje konceptuale për Nietzsche-n është momenti i parë i asaj që ka të bëjë me krizën dhe rënien e idesë së subjektit. “Vdekja e Zotit”, koncepti që prodhohet përbrenda kësaj metafore, është koncepti i dekompozimit të një episteme, e cila në njëfarë forme e ka mundësuar gjithë diskursin etiko-emancipues në filozofinë dhe kulturën perëndimore. Moralin që Kant-i insistonte që të ishte imperativi i subjektit, për Nietzsche-n është i kundërnatyrshëm – “Çdo moral, çdo fe nuk është gjë tjetër veçse ky imperativ – unë e quaj mëkatën më të madh të arsyes, mungesën e pavdekshme të arsyes”.⁹⁶ Imperativi kantian është tendenca e vendosjes së një morali me predispozita metafizike dhe nëpërmjet subjektivizmit të tij të merë karakter universalist. Kjo prerogativë e domosdoshme universaliste, theksohet po ashtu edhe nga Deleuze i cili shprehet se: “Teza kantiane është: fenomenet u nënshtrohen domosdoshmërisht kategorive, aq sa, falë kategorive, ne jemi ligjëbërsit e vërtetë të Natyrës”.⁹⁷ Nga kjo del se Kant-i edhe më arbitrarisht se Descartes-i vendosë një normativitet, i cili është i domosdoshëm në thelbin e vet. Nëpërmes subjektit transcendental, i cili është instanca e vetme dhe e fundit e kuptimit të botës,

⁹⁴ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, fq. 16

⁹⁵ Po aty, fq. 176-177.

⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *Perëndimi i Idhujve – ose si të filozofohet me çekiq*, Bargjini, Tiranë 2002, fq. 35.

⁹⁷ Giles Deleuze, *Filozofia Kritike e Kantit*, ZENIT, Tiranë 2009, fq. 65.

Kant-i e subjektifikon objektivitetin. Fenomenalitetin Kant-i e fut në një trase kuptimsuese gnoseologjike metafizike.

Pikërisht në këtë vërehet edhe mëkati më i madh epistemologjik, është domosdoshmëria e cila përmes Kant-it bëhet mjet për reprezentimin e rezervuar. Ky është edhe momenti kur ontologjia iu nënshtrua epistemologjisë. Me Nietzsche-në, e më pas edhe komplet filozofia post-Nietzsche-ane do të dekompozohet nga ky iluzion. Pra, Nietzsche pikërisht këtu edhe i bën kritikë të ashpër Kant-it, edhe duke u shprehur me shumë cinizëm ndaj metafizikës së tij. Ai mendon se: “(...) për botën metafizike nuk mund të thuhet gjë tjetër përveç kësaj, që ajo është e ndryshme nga e jona, është një qenie e ndryshme, e pa kapshme dhe e pakuptueshme prej nesh; do të ishte një gjë në veti negative. Nëse ekzistenca e një bote të tillë do të vërtetohej, atëherë edhe do të ishte vendosur edhe se njohja e saj është më e parëndësishmja nga të gjitha njohjet; akoma më e parëndësishme nga sa mund të ishte për lundërtarin, mes rrezikut të stuhisë, njohja e analizave kimike të ujit”.⁹⁸ Pra, siç edhe e vërejmë, Nietzsche ironizon me filozofin e Kant-it, sepse ai mendon se pikërisht problemi i filozofisë tradicionale konsiston në mënyrën e keqe të të filozofuarit, për faktin se gjithçka dhe çdo gjë insiston ta riinterpretoj në bazë të një normativiteti etiko-universalist. Pra, kritika që i bëhet subjektit transcendental është se ai nuk mundet të na shpie kah njohja, p.sh., “Foucault është decidiv në qëndrimin se subjekti duhet përjashtuar krejtësisht nga participimi në procesin e konstituimit dhe duhet privuar nga përpjekja e çfarëdo legjitimiteti të mundshëm të tij si instancë konstituive, qoftë e objektivitetit qoftë e njohjes”.⁹⁹ Me këtë vërehet shumë qartë se subjekti nuk është instanca rregullative e botës, madje ai në filozofinë post-kantiane përveçqë humb kuptimin edhe dekompozohet.

Foucault, kritikën e tij po ashtu e zhvillon nga një aspekt ku qasja e tij është metodologjike, e cila gjen shprehje në kategorinë e *gjenealogjisë*. Metoda *gjenealogjike* për Foucault është një hulumtim i historisë, që i kundërvihet atyre konceptioneve që e shpjegojnë historinë në mënyrë teleologjike. Historia gjenealogjike eviton t’i fus ngjarjet e historisë brenda shablloneve të parapërgatitura, brenda një vazhdimësie arbitrare, dhe orvatet të kapë historinë përmes veçantisë së ngjarjeve, llojshmërisë dhe shkapërderdhjes së tyre. Mbase në tërë kritikën që Foucault i bën filozofisë refleksive racionaliste, ai mbërrin në konkluzionin se duke marrë parasysh aparatet diskursive si dhe manifestimi i tyre pa një epiqendër, ku njeriu do të mund të projektohej apo të projektoj, ai të shpall edhe ‘vdekjen e subjektit’. Ai për këtë

⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *Njerëzor, Tepër Njerëzor*, UEGEN, Tiranë 2005, fq. 25.

⁹⁹ Astrit Salihu, *Aporitë e Modernes – Kritika e rrëfimeve të mdha*, Revista MM, Prishtinë 2009, fq. 110.

edhe shprehet në mënyrë mjaft të qartë: "Të gjithë atyre të cilët ende dëshirojnë të flasin për njeriun, sundimin e tij ose çlirimin e tij, të gjithë atyre që ende shtrojnë pyetjen për atë se çka është njeriu në esencën e tij, të gjithë atyre që dëshirojnë të nisen nga ai për të arritur deri tek e vërteta, të gjithë atyre të cilët, përkundrazi, e reduktojnë çdo njohje në të vërteta njerëzore dhe atyre që nuk dëshirojnë formalizime pa antropologjizime, të cilët nuk dëshirojnë të mitologjizojnë pa demistifikime, që nuk dëshirojnë të mendojnë e që menjëherë të mos u shkojë mendja se këtë e mendon njeriu, të gjitha këtyre formave të të menduarit të shtrembër e të shtrembëruar, mund t'ua kundërvëmë një buzëqeshje filozofike - e cila në të shumtën është heshtje".¹⁰⁰ Foucault nuk dëshiron që të bie në grackën e skemave të filozofisë tradicionale, e cila e redukton mundësinë që ta shohim botën jashtë imazhit të saj totalizuese.

Nga kjo shihet se subjekti, të themi kushtimisht, futet në një skanim me rrezatim të thellë argumentues dhe që në fund konkludohet se në fakt ai nuk ekziston, ose thënë edhe më radikalisht, ai nuk ka ekzistuar asnjëherë, por ishte iluzioni i tij që u bë e vërteta e tij.

Mirëpo, me idenë që subjekti nuk ekziston, Foucault nuk mëton që ta mbyll horizontin e kërkimit, përkundrazi, ai me 'vdekjen e subjektit' e mbyll një formë të menduarit arbitrar, zhbërjen e kësaj esence e përjeton si një hapje të shumë mundësive për rishikim nga një pluralitet perspektivash. Pra, për Foucault fundi i *njeriut-subjekt* nuk e mohon mundësinë e një epistemologjie të re, por jashtë konturave moderniste. Për Foucault, kjo është vetëm fillimi i një rrugëtimi, i cili nuk i nënshtrohet më një normativiteti apo domosdoshmërie, por që lundron krah-për-krah me kontigjencën edhe rastësinë. Për këtë Foucault është në të njëjtin *mind-set* me bashkëkohësit e tij në art, si p.sh., Marcel Duchamp dhe John Cage. Pra, shumë lehtë mund të gjenden ekuivalencat mes tyre dhe Foucault. John Cage në një intervistë pohon se: "çdo gjë që ne bëjmë është muzikë" - konsekuenca e kësaj shprehje e paralajmëron fundin e partiturës dhe rendit normativ edhe riprodhues në muzikë, dhe kjo është ekuivalente me vdekjen e subjektit tek Foucault. Që të dytë e njohin mirë trashëgiminë në fushën e tyre që shkon paralel me vijën e mendimit të tyre. I pari e de-mistifikon mitin e ri-prodhimit dhe hap mundësinë e kthimit të muzikës në natyrën e saj. I dyti e vret atë që e ka ri-prodhuar të parën, për t'i hapur mundësi kthimit në natyrën e vetë origjinare njeriut. Mënyra disonantive e teorisë së Foucault në përgjithësi, është edhe kundërpozicioni ndaj harmonisë në filozofinë moderne në përgjithësi. Prandaj, 'zhurma' si në teorinë e Foucault, po ashtu edhe zhurma në

¹⁰⁰ Michel Foucault, *The order of things - (An Archeology of the Human Sciences)*, Routledge, New York, 1989, fq. 362.

muzikën Cage, është postulati afirmativ për jetën, e cila nuk është muzikë e varrimeve autoritare.

BIBLIOGRAFIA

1. Astrit Salihu, *Aporitë e Modernes – Kritika e rrëfimeve të mdha*, Revista MM, Prishtinë 2009.
2. Bertrand Russell, *Një Histori e Filozofisë Perëndimore – Filozofia Moderne (libri i tretë)*, “Gervis”, Tiranë 2005. (Përktheu nga origjinali: Deliu, Agron. Qafoku, Lluka. Titulli në original: *A History of Western Philosophy*).
3. Descartes, Rene, *Përsiatje Metafizike – vërejtjet dhe përgjigjet bashkë me katër letra*, Pejë, Dukagjini, 2002. (Përktheu nga origjinali: Jaka, Ymer. Titulli në original: *Meditations Metaphysiques*).
4. Friedriche Nietzsche, *Njerëzor, Tepër Njerëzor*, UEGEN, Tiranë 2005. (Përktheu nga origjinali: Taulant Hatia. Titulli në original: *Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister*).
5. Friedrich Nietzsche, *Perendimi i Idhujve – ose si të filozofohet me çekiç*, Bargjini, Tiranë 2002. (Përktheu nga origjinali: Taulant Hatia. Titulli në original: *GOTZEN DAMERUNG – oder Wei man mit dem Hammer philosophirt*).
6. Giles Deleuze, *Filozofia Kritike e Kantit*, ZENIT, Tiranë 2009. (Përktheu nga origjinali: Hoxha, Elvis. Titulli në original: *La Philosophie Critique de Kant*).
7. Giles Deleuze, Felix Guattari, *Ç’është Filozofia?*, ZENIT, Tirane 2008. (Përktheu nga origjinali: Hoxha, Elvis. Titulli në original: *Qu’est-ce que la philosophie?*).
8. Ian Hacking, *Review of Foucault’s Power/Knowledge*, in New York Review of Books, April, 1981.
9. Michel Foucault, *The order of things (An Archeology of the Human Sciences)*, Routledge, New York, 1989. (Titulli Original: *Les Mots et les choses*).
10. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982.
11. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Priecton University Press, New Jersey, 1980.

SEKSUALITETI SI TEMË E HISTORISË DHE RAPORTI I TIJ ME TRUPIN DHE DISKURSIN

Abstract

Sexuality as a history subject and its relations with body and discourse

Michael Foucault is one of the most emblematic figures in the European philosophical scene during the 60s and 70s of the last century, whose large number of works include a wide range of socio-historical issues along with philosophical-epistemological, cultural and anthropological issues. He sees history and analyses it as a divided field of unrelated knowledge, society as a clustered order of discursive levels with unequal development, the modern subject as humanist fabrication unable to free itself from the society that is always trying to mold the work and obedience discipline into the subject, therefore he detotalizes history and society unified as a whole led by a center while decentralizing the subject as a constitutive conscious rather than a constructive one.

Madness, the subject covered in his important first book and sex, the topic covered in his last book, were considered by Foucault as common study topics and his main aim was to emphasize the issue of their simplicity and inevitability. Foucault's project was aimed in presenting the history of mankind while problematizing the modern forms of knowledge, rationality, institutions and individuality.

This paper will address the issues as to why sexuality was viewed as a subject of history and its relation to the body and discourse, which as addressed by Foucault in his book "History of Sexuality"

Main words: sexuality, madness, body, discourse.

Pse seksualiteti u bë temë e historisë?

Projekti i Foucault ishte shkrimi i historisë së njerëzimit pikërisht duke i problematizuar format moderne të dijes, racionalitetin, institucionet dhe individualitetin.

“Historia e seksualitetit” nuk ishte e menduar as si histori e sjelljes dhe as si histori e shfaqjes, por si histori e seksualitetit.

“Qëllimi im nuk ishte që të vendos historinë e qeverisjes dhe traditës, sipas formave të tyre të njëpasnjëshme, zhvillimin e tij dhe zgjerimin. Qëllimi im nuk ishte as që të analizoj idetë (shkencore, fetare apo filozofike) përmes së cilave njeriu i prezantoi këto sjellje. Dëshiroja që, parasegjithash të ndalem para këtij nocioni “seksualitet”, sa i përditshëm aq dhe i afërt: të rimarr distancën në raport me të, ta anashkaloj qartësinë e përditshme, ta analizoj rrethimin teorik dhe praktik me të cilin ai lidhet”¹⁰¹

I pirur që gjithnjë të merret me tema që nga të tjerët u cilësuan si periferë dhe të parëndësishme në organizimin e shoqërisë, e pashamgshme ishte edhe seksualiteti, e cila është njëra nga mënyrat kryesore me të cilën e njohim vetveten dhe e konstituojmë individualitetin tonë. Foucault, në mënyra të ndryshme kishte përshkruar idenë e tij për historinë e seksualitetit, duke thënë se kishte për qëllim të hulumtojë se si është zbuluar të kuptuarit e vetes si subjekt i dëshirave.

“Shkurt, ideja e kësaj gjenealogjie ishte që të hulumtojë se si individët u detyruan që mbi veten dhe mbi të tjerët të zbatojnë hermeneutikën e dëshirave, të cilës pa dyshim sjellja seksuale ishte arsye, por në asnjë mënyrë fushë përjashtuese.”¹⁰²

Pra, ai fillimisht dëshironte që të ndërtojë hermeneutikën e vetvetes, në të cilën do të hulumtonte përvojën e ndryshueshme si qenie seksuale nëpër gjithë historinë e perëndimit, dhe assesi fokusimi në mekanizmat e pushtetit dhe raportin e tyre me gjuhën, siç kishte vepruar në disa nga veprat e tija të mëhershme.

Në pjesën e parë, ai në mënyrë të veçantë analizon pikëpamjet mbi seksualitetin, të cilat u zhvilluan nga shekulli XIX e këndej, për të cilat pohon se ende kanë ndikim në paraqitjet bashkëkohore të seksualitetit. Përballë sinqeritetit dhe çiltërsisë, njerëzit e shekullit XVII, rreth çështjes së seksit, në erën viktoriane hasim përulësi të tepruar dhe përpjekjet që bisedat për seksualitetin të lihen mbrapa dyerve të mbyllura të dhomave të fjetjes.¹⁰³

Këtu ai në fakt vazhdon hulumtimet e filluara qysh nga “Arkeologjia e dijes” dhe “Disiplinë dhe ndëshkimi”, por duke i kahëzuar mendimet e tij në konstelacionin e dukurive që ne i emërtojmë më termet “seks” dhe “seksualitet”. Ai këtu do të mundohet të tregojë se si jeta seksuale sfidon vullnetin sistematik, që të dihet gjithçka për gjininë dhe gjinoren, që është e sistemuar në shkencën për seksualitetin, e cila e hap rrugën për të udhëhequr me jetën

¹⁰¹ Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, New York: Vintage Books Edition, 1990, fq.3.

¹⁰² Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, New York: Vintage Books Edition, 1990, fq.5-6.

¹⁰³ Sara Mils, *The Body and Sexuality*, në Michel Foucault, London and New York: Routledge, 2003, fq.81-95.

seksuale shoqërore, që është gjithnjë e më e pranishme në ekzistencën tonë, duke mënjanuar kështu vëmendjen nga “represioni seksual dhe qëllimi për çlirim nga ai”.

Pra, ai bën një lloj arkeologjie të fjalimeve për seksualitetin (literatura erotike, praktikimet e urdhrit, medicina, antropologjia, psikanaliza, teoria politike, juridike etj.), duke filluar nga shekulli XVII, e duke u përqendruar sidomos në shekullin XIX, prej kur i trashëgojmë madje edhe veprimet më të reja për “çlirimin seksual”, të cilat më në fund ndeshen në një lloj të njëjtë të parashtrësës: gjinia dhe jeta gjinore janë shkaqe që të gjitha dukuritë në jetën tonë, njëkohësisht, e kushtëzojnë tërësinë e ekzistencës shoqërore.

Edhe pse shumë ithtarë të konstruktivizmit, mendimet e Foucault të shprehura te “Historia e seksualitetit”, i shfrytëzuan si argumente në debatin me esencialistët, lidhur me atë nëse seksi është i lindur apo i fituar, megjithatë preokupimi kryesor i tij ishte krejtësisht diçka tjetër:

“Prandaj një pikë tjetër e rëndësishme është të dimë se cilat janë format, përmes cilave kanale, përgjatë çfarë lloj ligjërimesh pushteti arrin të zbresë deri te sjelljet më të imta individuale, çfarë shtigjesh i mundësojnë të deprëtojë deri në format më të rralla dhe ato pothuaj të paperceptueshme të dëshirës, si zhytet dhe kontrollon kënaqësitë më të përditshme duke sjellë me vete pasoja të shumta, ndër të cilat refuzime, bllokime, pengesa, përjashtime, por jo më pak edhe shtysa, përforcime, shumime, intensifikime, shkurt: teknika shumëformëshe të pushtetit”¹⁰⁴

Nga ky citat dalin shumë çështje lidhur me mendimin e Foucault për funksionimin e seksualitetit, por asnjëra prej tyre nuk është lidhur me debatin mbi esencializmin dhe konstruktivizmin, për të cilin në pyetjen e parashtruar se ‘cili është mendimi juaj mbi dallimet midis predispozitave të lindura për sjelljen homoseksuale dhe kushtëzimit shoqëror’, edhe në mënyrë të drejtëpërdrejtë do të deklarojë: “Nuk kam koment”.¹⁰⁵

Seksualiteti dhe diskursi

Foucault që nga titulli “Historia e seksualitetit” na jep mesazhin kryesor të librit, duke e përcaktuar kështu si njërën ndër pistat e hulumtimit të tij, ai e barazvlerëson me histori tjera sikur me atë të dijeve biologjike për trashëgiminë, formimin dhe evoluimin e koncepteve biblike etj.

¹⁰⁴ Michel Foucault, Historia e seksualitetit 1, UET, Tiranë, 2011, fq.41.

¹⁰⁵ Michel Foucault, Sexual Choice, Sexual Act, në S. Lotringer, Foucault Live, 1989, fq. 212.

Ndërsa, në parathënien e njërit prej shumë botimeve të këtij librit na porositë që në faqet e këtij libri mos të kërkojmë “të mësojmë se si kanë dashuruar njerëzit nëpër shekuj apo se si kanë qenë të ndaluar në një gjë të këtillë sepse do zhgënjehen”.¹⁰⁶

“Synimi im nuk ishte të shkruaja historinë e sjelljeve seksuale në historitë perëndimore, por të trajtoja një çështje më të qetë dhe më të kufizuar: cila është ecuria që i bëri këto sjellje objekte të diijes?”¹⁰⁷

Duke dashur që të përgjigjet në pyetjen se si përvoja seksuale u transformua në diskurs, ai rikthehet te doracakët e barinjëve të shekullit XVII, diskutimet pedagogjike të shekullit XVIII, dhe doracakët mjekësorë të shekullit XIX, dhe si rriteshin njohuritë e tij për krishterizmin e vjetër, ai prejardhjen e teknikave baritore, pedagogjike dhe mjekësore e vendoste në praktikën e rrëfimeve të manastireve, dhe besonte se që ta kuptojmë Freud fillimisht duhet kuptuar teorinë e asketike të krishterizmit të hershëm.¹⁰⁸

Në esenë e tij “Ne viktorianët” tregon se si nga fundi i shekullit XVI, “vënia në ligjërim” e seksit, jo vetëm që nuk ka hasur pengesa të ngutshme, por përkundrazi ka qenë objekt shtysash dhe nxitjesh gjithnjë e më të forta; se teknikat e pushtetit që ushtroheshin mbi seksin nuk i bindeshin parimit rigoroz të përzgjedhjes, por përkundrazi atij të shpërhapjes dhe ngulimit të seksualiteteve shumëformëshe; se vullneti për dije jo vetëm nuk është ndaluar përpara ndonje tabuje të pacënueshme, por ka përparuar duke synuar me ngulm-pa dyshim, përmes shumë gabimesh-ndërtimin e një shkence të seksualitetit.¹⁰⁹

Nga ana tjetër, fillimin e shekullit XVII e përcakton si fundin e “çiltërsisë së pacipë”:

*“Gjestet dhe praktikat nuk kushtëzoheshin medoemos nga sekreti, fjalët thuheshin pa shumë ngurrim dhe gjërat pa i rënë shumë rrotull; e palejueshmja shkrihej disi brenda familjaritetit tolerant”*¹¹⁰.

Në fakt Foucault dallon dy thyrje të mëdha historike; e para ndodh në shekullin XVII, dhe përkon me lindjen e ndalimeve të mëdha, inkurajimin e seksualitetit të rritur dhe bashkëshortor si formë e vetme e lejuar, anashkalimin sistematik të trupave, spastrimin dhe hijeshinë e detyruar të gjuhës; dhe e dyta në shekullin XIX, e cila më tepër ishte një përthyerje se sa thyerje, e cila përkon me kohën kur sipas hipotezës shtypëse, mekanizmat e

¹⁰⁶

¹⁰⁷

¹⁰⁸ Michel Foucault, *The Confession of the Flesh; The History of Sexuality*, në C. Gordon, *Power/Knowledge*(1980), fq.211-212.

¹⁰⁹ Michel Foucault, *Historia e seksualitetit 1*, UET, Tiranë, 2011, fq.42.

¹¹⁰ Michel Foucault, *Historia e seksualitetit 1*, UET, Tiranë, 2011, fq.33 .

shtypjes nisin të bëhen më të lirshëm-kalohet nga ndalimet e rrepta seksuale drejt një tolerance relative lidhur me marrëdhëniet para ose jashtamartesorë, perversitetet gjykohen gjithnjë e më pak dhe dënimet e ligjit ndaj tyre pothuaj zhduken, sikur edhe pjesa më e madhe e tabuve lidhur me seksualitetin e fëmijëve filluan të rrënohen.

Sipas tij, fundi i kësaj gjendje idilike erdhi me viktorianizin, aty nga shekulli XVIII, kur një armatë mjekësh, higjienistësh, pedagogësh, filantropësh, gjyqtarësh, psikologësh, moralistësh, reformatorësh, u vërsulën drejt tij për ta analizuar klasifikuar dhe kuptuar duke mundësuar kështu lindjen e një teknologji e tërë rrëfimi, që më tutje shënoi edhe transformimin e shoqërisë nga ars erotika në scientia sexualis.

“Qysh nga shekulli XVIII seksi s’ka rreshtur së nxituri një shumfishim të përgjithshme ligjërimor. Dhe gjithë këto ligjërimi mbi seksin nuk janë zhvilluar jashtë fushës së pushtetit as kundër tij; përkundrazi, në vatrën e ushtrimit të tij dhe si mjet i këtij ushtrimi”¹¹¹

Historikisht, Foucault konsideron se ka dy procedura të mëdha për prodhimin e së vërtetës për seksin: shoqëritë e pajisura me *ars erotica* sikur Kina, Japonia, India, Roma e lashtë, shoqëritë arabo myslimane, të cilat në përgjithësi karakterizohen me faktin se e nxjerrin të vërtetën nga vetë procesi i kënaqësisë, duke e parë atë si praktikë dhe e mbledhur si përvojë, si dhe shoqëritë që praktikojnë *scientia sexualis*, që për të thënë të vërtetën e sexit, zhvilluan dhe vunë në veprim procedura, që në thelb organizohen sipas një forme dije-pushtet, që bie ndesh me artin e inicimeve dhe me sekretin mjeshtëror: bëhet fjalë për rrëfimin, i cili qysh nga mesjeta, në shumicën e këtyre shoqërive u ngrit si njëri prej ritualeve kryesore në prodhimin e së vërtetës.¹¹²

Kjo, sipas Foucault. ndikoi që shoqëria jonë të shndërrohet në shoqëri të pazakontë rrëfyesish:

“Rrëfimi ka ngulur rrënjët e veta larg; në drejtësi, në mjekësi, në pedagogji dhe në edukim, në marrëdhëniet familjare, në lidhjet e dashurisë, në punët më të përditshme dhe ritet më solemne ; rrëfehen krimet, rrëfehen, gjithashtu sëmundja dhe mjerimet; rrëfimi na shtyn me zellin dhe saktësinë më të madhe të themi atë çka është më e vështira për t’u thënë; rrëfime private dhe publike, prindërve edukatorëvë, mjekut, shokut dhe shoqes, deri dhe dashnorit;

¹¹¹ Michel Foucault, Historia e seksualitetit 1, UET, Tiranë, 2011, Fq.61.

¹¹² Michel Foucault, Historia e seksualitetit 1, UET, Tiranë, 2011,, Fq.86.

rrëfime të pamundura ndaj të tjerëve që i bëhen vetes, mes kënaqësisë dhe dhimbjes, paçka se pastaj bëhen dhe libra”¹¹³.

Nga rrëfimet kishtare deri te emisionet talk show, në shoqërinë tonë pushteti ushtrohet me anë të rrëfimit, ndërsa ne vet jemi një masë e madhe rrëfyesish.

Ai filloi ta përdorë fjalën rrëfim “për të gjitha ato procedura ndaj të cilave subjekti ngjallet për ta folur të vërtetën mbi seksualitetin i cili në të mund të ketë çfarëdolloj efekti”¹¹⁴

Por, ka raste kur njerëzit detyrohen edhe të rrëfehen, dhe kjo sipas Foucault daton që nga mesjeta, dhe ndodh atëherë kur ata nuk e bëjnë me dëshirë apo nga ndonjë domosdoshmëri tjetër e brendshme, prej kur daton edhe pendesa e krishtere, e cila vazhdon ta ketë si lëndë qendrore të rrëfimit seksin. “Ndoshta vënia në ligjërim e seksit, për të cilën folëm më sipër, në njërën anë, shpërndarja dhe përforcimi i copëzimit seksual, në tjetrën, janë dy pjesë të të njëjtit dispozitiv; ato gërshetohen me njëra tjetrën, në sajë të atij elementit qendror të rrëfimit që konsiston në detyrimin e shprehjes së vërtetë të veçantësisë seksuale-sado ekstreme qoftë”¹¹⁵

Dhe kjo gjë zgjati deri në paraqitjen e Sigmund Freud, deri kur ligjërimet e ndryshme mbi seksin e mohonin objektin për të cilin flisnin, dhe pikërisht duke ju faleminderuar atij ne “kemi shpëtuar nga këta dy shekuj të gjatë ku historia e seksualitetit na u shfaqërkë para se gjithash si kronika e trishtë e një shtypje gjithnjë në rritje”.¹¹⁶

Foucault, në analizën e vet të rrëfimit, në vazhdim ndalet në çështjen se si u arrit të organizohet sipas formave shkencore nxjerrja e përgjithëshme dhe tradicionale e rrëfimeve, dhe në këtë drejtim ai dallonte pesë forma kryesore: e para përmes kodifikimit të “nxitjes për të folur, e cila realizohet duke kombinuar ekzaminimin, tregimin e përjetimeve vetjake me shpalosjen e një tërësie shenjash dhe simptomash të deshifrueshme; e dyta përmes postulatit të shkakësisë së përgjithëshme dhe të shpërndarë— detyrimi për të thënë gjithçka, e drejta për të pyetur mbi gjithçka e gjejnë justifikimin te parimi sipas të cilit seksi është i pajisur me fuqi shkakore të pashterrëshme dhe shumëformëshe; e treta përmes parimit të fshehtësisë së natyrshme të seksualitetit—nëse të vërtetat e seksit duhet nxjerr me zor nëpërmjet teknikave të rrëfimit, kjo vjen jo thjeshtë ngaqë ajo është vështirë për t’u thënë ose gjendet nën peshën e ndalmeve të moralit; e katërta përmes metodës së interpretimit – nevoja e rrëfimit s’vjen

¹¹³ Michel Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011, Fq.88.

¹¹⁴ Michel Foucault, The Confession of the Flesh; The History of Sexuality, në C. Gordon, Power/Knowledge(1980), fq.215-216.

¹¹⁵ Michel Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011. Fq.91.

¹¹⁶

vetëm ngaqë ai të cilit i drejtohet rrëfimi gëzon ndonjë pushtet për të falur, veti për të ngushlluar apo aftësi për të udhëhequr; e pesta përmes mekanizmave të efekteve të rrëfimit–mbledhja e rrëfimit dhe efektet e tij u rikoduan nën formën e operacioneve terapeutike, gjë që do të thotë, parasëgjithash, se fusha e seksit nuk gjendet më e vendosur nën regjimin e fajit dhe të mëkatit, të teprisë apo të shkeljes, por nën regjimin e normales dhe patologjikes.¹¹⁷

Ajo që e bën të rëndësishme analizën e Foucault për seksualitetin është potencimi i përpjekjes për heqjen e bisedës në shekullin e XIX, rrëfimin për seksualitetin dhe kufizimin e praktikës seksuale. Represioni i dukshëm mbi shqyrtimin e seksualitetit dhe vet seksualitetin kishte rezultat të paparashikuar, e ajo ishte dëshira e zmadhuar të flitet mbi seksualitetin dhe të rritet kënaqësia e cila vjen prej thyerjes së ndalesave.¹¹⁸

*“Nëse seksi është vërtetë i shtypur, domethënë nën peshën e ndalimit, të mosekzistencës dhe heshtjes, thjeshtë të flasësh për të, të thuash shtypjen e ushtruar ndaj tij, merr pamjen e një shkelje të vetëdijshme. Një ligjërues i tillë e vë deri diku jashtë pushtetit, e tejkalon ligjin, paraprin dhe lajmëron, sadopak qoftë, lirinë e ardhëshme. Ky është burimi i solemnitetit që mbështjell zërin kur flitet sot për seksin.”*¹¹⁹

Në fakt, Foucault në mënyrë bindëse paraqet argumentet se seksualiteti nuk rregullohet me represion, por përmes ngacmimit konstant, duke u folur për të si e vërteta e vetme për vet neve, dhe duke u vërtetuar çdo ditë me raste të ndryshme dhe duke pranuar të gjitha llojet e praktikës seksuale në televizion dhe medime tejetra, përmes të cilave mund ti shohim llojet e lidhjeve për të cilat thotë se nxisin seksualitetin: *“lidhja midis sferës së dijes (ose fusha e dijes-konceptet, teoritë, disiplinat), llojet e normativit (grupin e rregullave –ajo që është e lejuar ose nuk është e lejuar, e natyrshe ose monstruoze, normale ose patologjike...) dhe mënyra me të cilën krijojmë marrëdhënie me veten (lindja e individit ndaj vetvetes përmes rrugës që ai/ajo e njeh veten si subjekt seksual në raport me tjerët) ”.*¹²⁰

Foucault duke analizuar ndryshimet në fokusin e hulumtimit të seksualitetit konstaton se si perversiteti fitoi rëndësi në shekullin e XVIII dhe XIX, për dallim të shekullit XVII, ku preokupim kryesor ishte jeta e çiftit bashkëshortor:

“Seksi i bashkëshortëve ishte i ënjtur me rregull dhe rekomandime. Marrëdhënia martesore që vatra më e dendur e shtrëngesave; për të flitej më së shumti, asaj i takonte të rrëfehej deri

¹¹⁷ Mich3l Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.95-97

¹¹⁸ Sara Mils, The Body and Sexuality, në Michel Foucault, London and New York:Routledge, 2003, fq.81-95

¹¹⁹ Michel Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.36

¹²⁰ Michel Foucault, Préface a l' Histoire de la sexualité, ne Daniel Defert I François Ewald(prir.), Dits et écrit, vell 4, Paris: Gallimard, 1994 fq.578.

në imtësitë më të vogla, para së gjithash dhe më shumë se kujtdo tjetër. Mbikëqyrja më e lartë ushtrohej ndaj saj: cenimi më i vogël e nxirrte para dëshmitarëve për shqyrtim. Pjesa 'tjetër' mbetej shumë më e turbullt: kujtojmë për shembull, statusin e paqartë të sodomisë apo indeferencën me seksin e fëmijëve”¹²¹.

Ai tregon se si në atë kohë ekzistonte një liri midis të rriturve dhe fëmijëve në bisedat për seksin, e cila më vonë është zëvendësuar me qëndrime represive, ashtu që fëmijët të pengohen të masturbojnë.

“Megjithatë, nuk kemi të bëjmë më thjeshtë me detyrimin e plotë të heshtjes. Kemi të bëjmë, më saktë, me një regjim të ri ligjërimit. Nuk është se flitet më pak, përkundrazi. Vetëm se flitet ndryshe; të tjerë njerëz janë të ngarkuar të flasin, nisur nga të tjera pikëpamje dhe duke synuar të tjera efekte. Vetë heshtja, gjithë ato gjëra që ngurrohet të thuhet apo ndalohen të shqiptohen, delikatesa e detyruar mes disa tipa bashkëfolsish, gjithë këto ngushtime nuk janë dhe aq kufiri absolut i ligjërimeve, ana e pasme, nga e cila i ndan një mur i rreptë, sesa elemente që vihen në punë krahas gjërave që thuhet, së bashku me to, duke ndërtuar me të marrëdhënie të caktuara brenda strukturave më të gjëra.”¹²²

Mjafton të shikohet vetëm arkitektura e shkollave të ndërtuara në atë kohë që të kuptohet se çështja e seksit ka qenë preokupim i vazhdueshëm.

“Le të marrim kolegjet e mësimdhënies në shekullin e XVIII. Një shikim i përgjithshëm le përshtypjen se për seksin nuk flitej pothuaj fare. Por mjafton të hedhim sy mbi dispozitivin arkitekturor, mbi rregulloret e disiplinës dhe organizimin brendshëm problemi i seksit është i kudondodhur. Ndërtuesit jo vetëm e kanë pasur parasysh, por madje haptazi. Organizatorët e marrin në konsideratë vazhdimisht. Të gjithë përfaqësuesit dhe ushtruesit e autoritetit janë në vigjilencë të përhershme dhe rregullimet, masat e marra, shpërndarja e ndëshkimeve dhe përgjegjësi kanë për funksion të ushqejnë vazhdimisht.”¹²³

Madje kjo mund të konstatohet edhe më lehtë nëse e vërejmë mënyrën e organizimit arkitekturor të vetë klasave të mësimi:

“Hapësira e klasës, forma e bankave, struktura e oborrit të shkollës, organizimi i fjetoreve (me ose pa mure ndarës, me ose pa perde), rregulloret për mbikëqyrjen e shtretërve dhe të gjumit, gjithçka ushtrohet, gjithnjë e më dendur, rreth seksualitetit të fëmijëve. Në një pjesë të

¹²¹ Michel Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.65.

¹²² Michel Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.55.

¹²³ Micehal Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.56.

konsiderueshme, ligjërimi i brendshëm i institucionit-ai ligjërimit që institucioni ia drejton vetvetes e që qarkullon mes atyre që e vënë në punë-është thellësisht i organizuar rreth bindjes se seksualiteti femënor ekziston; i parakohshëm, aktiv, i përhershëm.”¹²⁴

Dhe jo vetëm për shkollat, por problemi i seksualitetit të femijëve u bë një problem publik i cili kishte për qëllim këshillimin e prindërve, mjekëve dhe mësuesve.

“Mjekët u drejtoheshin drejtorëve të shkollave dhe mësuesve, por këshillojnë njëkohsisht edhe familjet; teorecienët e pedagogët hartojnë projekte që ua propozojnë pastaj autoriteteve përkatëse; kujdestarët përqëndrohen mbi nxënësit e japin udhëzime të shumta dhe përpilojnë libra edukues me këshilla, me shembuj moralë dhe mjekësorë. Rreth nxënësit dhe seksit të tij zhvillohet një literaturë e tërë udhëzimesh, gjykimesh vrojtimesh, këshillash mjekësore, rastesh klinike, projektesh për reforma, planesh për ndërtim institucionesh ideale etj.”¹²⁵

Hapi i radhës ishte çrrënjësja e masturbimit dhe trajtimi i saj si epidemi që duhej fshirë nga shoqëria, në të cilin proces ishin angazhuar pedagogët dhe mjekët:

*“Mirëpo gjatë gjithë kësaj fushate shekullore, ku bota e të rriturve u mobilizua në masë rreth seksit të të miturve, bëhej fjalë, në fakt, për t’i përdorur këto kënaqësi të vockla si mbështetje, për t’i ndërtuar e për t’u dhënë formën e sekretit (domethënë, për t’i detyruar të fshihen, që mund tii zbulonin); bëhej fjalë tu gjurmohej rrjedha, të përshkruheshin imtësitë nga zanafilla deri tek efektet, të gjurmohej çdo shkak i mundshëm, çdo shtysë e largët apo teren i favorshëm. Gjithkund ku ato dyshoheshin të lindnin u vendosën dispozitiva mbikqyrjeje, u ngritiën kurthe për për të nxitur rrëfimet, u imponuan ligjërime ndëshkuese dhe të pashterrshme; u vunë në alarm prindërit dhe edukatorët, u mboll dyshimi tek ata se çdo fëmijë është medoemos fajtorë, po të mos dyshonin e të mos i hapnin sytë sa duhet, një vigjilencë konstatnte u imponua përballë një rreziku jo më pak të qëndrueshëm; u dhanë udhëzime të rrepta për sjelljen dhe u fiksua një pedagogji e shëndetshme. Hapësira familjare u bë terreni ku u ngulën kthetrat e shumëfishta të regjimit mediko-seskuar.”*¹²⁶

Ajo që është interesante në analizën e Foucault, është se ajo që është konsideruar si e heshtur dhe e shtypur, tash është bërë subjekt i një debati të pafund dhe ajo që pushteti dëshiron ta shtyp, tash shndërrohet në element të patjetërsueshëm funksionimi, që është e ndryshme nga definimet e zakonshme për represionin dhe ndalimin

¹²⁴ Micehal Foucault, Historia e seksuliteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.56.

¹²⁵ Micehal Foucault, Historia e seksuliteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.56-57.

¹²⁶ Micehal Foucault, Historia e seksuliteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.70.

“ ‘Vesi’ i fëmijëve nuk ishte dhe aq armik sesa mbështetëj. Paraqitja e zhurmshme e tij si e keqe që duhet zhdukur është një gjë. Por, dështimi i domosdoshëm, këmbëngulja e egër për vazhdimin e një detyre aq të kotë të bëjnë të mendosh se, më shumë se zhdukja përfundimtare, atij i kërkohet, përkundrazi të vijojë, të qëndrojë, të përhapet, të shumohet në kufijtë e së dukshmes dhe të së padukshmes. I mbështetur mbi të këtilla piketa, pushteti ecën, bën përpara, shumëfishon elemente ndërmjetëse dhe efekte të ndrrshme, ndërkohë që paralilisht me të, objektivi shtrihet në vazhdim, ndahet dhe degëzohet, dhe me të njëjtat ritme depërton në shtresat e thella në realitet. ”¹²⁷

Pjesë e analizës seksuale të Foucault është edhe ajo që ne sot e quajmë pedofili, ndërsa ai e konsideron si ‘kënaqësia e padëmshme patristike’, duke trajtuar rastin e fshatarit francez, i cili në vitin 1869, i akuzuar për keqpordorim seksual të një vajze të vogël, ishte arrestuar dhe i ishte dorëzuar xhandarmërisë, mjekut dhe dy ekspertëve.

“Ku qëndron vlera kësaj historie? Pikërisht te karakteri i saj i vockël; te fakti se seksi i përditshëm i katundeve, kënaqësitë e vogla të gërmushave, në një moment të caktuar, jo vetëm që nisin të nëhen objekte të intolerancës kolektive, por thërrasin veprimtarinë gjyqësore, ndërhyrjen e mjeksësisë, ekspertizën e imët klinike deri te një përpunim i tërë teorik. Me rëndësi është fakti se rreth këtij personazhi, derti atëherë pjesë përbërëse e jetës fashatre, zhvillohet një ndërmarrje e tërë studimore; i merren përmasat e kafkës, i studiohet baza kocokore e fytyrës, i zhbirohet autonomia për t’i gjetur shenjat e mundshme të shprishjes degjeneruese; me rëndësi është që e shtynjë të flasë; që e pyesin mbi mendimet, prirëjt zakonet, ndijimet e gjykimet e veta”.¹²⁸

Seksualiteti dhe trupi

Edhe pse shumica e analizave të pushtetit ishte e përqëndruar në rolin e institucioneve, Foucault vëmendjen e tij e kishte përqëndruar në verpimin e pushtetit jashtë kornizës institucionale, në vëzhgimin e trupit si vend i luftës dhe konfliktit të diskurseve.

Në vend të modelit subordinues të raporteve të pushtetit, i cili përshkruan mënyrën se si shteti ushtron represion ndaj njerëzve, ai vendos për kthimin e modelit të përmendur kokëposhtë dhe e hulumton trupin si vend ku pushteti manifestohet dhe ku ai ka rezistencë.

¹²⁷ Michel Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.70.

¹²⁸ Michel Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.60.

“Analiza e teknikës dhe praktikës së pushtetit në nivelim më elementar të rregullimit shoqëror, e cila pastaj vazhdon me përshkrimin e ndryshimeve dhe zhvillimit në format e tyre dhe me marrjen nga ana e formave të gjëra të dominimit, radiklisht është e ndryshme nga analiza e cila e kupton pushtetin e lokalizuar në një zinxhir të centralizar institucional, e më pastaj përpiket të përcjell zgjerimin dhe ndikimin në rregullimin shoqëror dhe nëpër të.”¹²⁹

Por, fokusi i mendimit të Foucault ishte trupi dhe jo tek individi, i cili më tepër është rezultat se sa esencë, spo siç do të thoshte Gary Wickman se nocioni i trupit si qëllim i pushtetit, është përpjekje që t’i iket shfaqjes së qytetarit të individit si qenie e lirë krijuese¹³⁰

Mbi të gjitha, angazhimi i Foucault është që individi të mos kuptohet si lloj i grimcës elementare, e cila përfshin pushtet, sepse njëra nga aktivitetet primare të pushtetit është që trupa, gjestikulacione, diskurse dhe dëshira të caktuara të identifikohen si individ dhe kjo është arsyeja, pse individi vëzhgohet si një entitet stabil, i cili analizon proceset diskurzive nëpër të cilin konstituohen trupat.

*“Jeta, vdekja, aktiviteti, puna dhe kënaqësia e inividit ishin të rëndësishme në atë masë sa këto preokupime të përditshme u bënë me ineteres politik. Prandaj, derisa autoritetet bënëin hulumtime të gjëra me qëllim të përmirësimit të kushteve jetësore në tërësi sikur ishin çrrënjësja e sëmundjeve seksuale dhe incestit në mesin e klasës puntore, rezultati i tyre i vërtetë ishte forcimi i disiplinës se regjimit, ashtu që popullata të kontrollohet edhe më rigorozisht”.*¹³¹

Tek eseja “Nietzcshe, gjenealogjia dhe pushteti”, Foucault e mbron tezën se trupi duhet të vëzhgohet si sipërfaqe e shkruar e veprimit, ashtu që ngarjejt politike dhe vendimet lënë efekte të prekshme në trup, e cila mund të hulumtohet. Ai gjithashtu e përshkruan trupin edhe si “iluzion të unitetit substancial” dhe si “vëllim në dezintegrim të përhershëm”, duke potencuar se ajo që konsiderohet më e plotë në të vërtetë është e konstituuar me ndërmjetësimin diskurziv, dhe këtu qëllimi i analizë gjenealogjike “është që të tregojë trupin plotësisht të shtypur në histori, dhe historinë që i shkatërron trupat”¹³²

Foucault, gjithashtu konstaton se trupi është një entitet sepcifik historiko-kulturor, i cili është vëzhguar, trajtuar dhe përjetuar ndryshe varësisht nga konetksti shoqëror dhe periodha

¹²⁹ B. Smart, Michel Foucault, London: Tavistoc, 1985, fq.79.

¹³⁰ Garz Wickhman, Power and power analysis: bezond Foucault?, në M.Gane (ed) Towards a Critique of Foucault, London:Routledge, Kegan and Paul, 1986, fq.155.

¹³¹ Sara Mils, The Body and Sexuality, në “Michel Foucault”, London and New York:Routledge, 2003, fq.81-95.

¹³² M. Fuko, Niçe, genealogjia, istorija” në Mišel Fuko “ Spisi i razgovori”, Beograd:Fedon, 2010 fq. 69.

hsitorike, ashtu që ata janë çdoherë objekt i ndryshimit dhe asnjëherë nuk mund të kuptohen si diçka natyrore, por sipas të gjitha gjasave janë rezultat i përvojave të ndërmjetësimit të konstruksioneve të ndryshme shoqërore të trupave.

Ndërsa, në punimin e tij për bio pushtetin, ai e paraqet tezën se në nivel të trupave është bërë rregullimi i autoritetit edhe atë që nga shekuli i XIX e këndej. *“Dija akumulohet, banorët vëzhgohen dhe anketohen, praktikat e hulumtimit dhe hetimit mbi popullatën në përgjithësi dhe trupin në veçanti bëhen më të përsosura, dhe ky është edhe qëllimi i autoriteteve shtetërore në përpjekjen për ta kontrolluar komunitetin, ku shkencat shoqërore për ta hulumtuar rritjen e popollsisë dhe trendet e përgjithëshme shoqërore, duket sikur gërshetohen dhe bashkohen”*.¹³³

Pra, bio-pushteti nuk është i preokupuar vetëm me analizën e popullatës në përgjithësi, por edhe me analizën e seksualitetit, e cila kishte një rol të rëndësishëm në rishikimin e shfaqjeve mbi identitetin seksual. Pjesë e analizave të Foucault është edhe mënyra se si presionet shoqërore formësojnë trupin e femrës dhe senzualitetin e saj, duke pohuar se femra e klasës së mesme i nënshtrohet spektrit të gjërë të praktikave të ndryshme dhe regjimeve diskurzive.

Teoria feminsite e kishte huazuar konceptin e regjimit disiplinues dhe e shfrytëzoi për ta analizuar veprimin e idealeve femërore mbi trupat femëror. Regjimi disiplinues është ai që ku sundimi i dikujt mbikëqyret dhe ngritet një rrjedhë rregullash, të cilat kanë të bëjnë me kontrollin e appetitit, lëvizjes dhe emocioneve.¹³⁴ Njëra prej çështjeve të cilave u kushton kujdes të veçantë është mënyra se si njerëzit nga vitet e 60 e këndej filluan ta kërkojnë të vëretën për ta tek seksualiteti, duke besuar se ata që janë çliruar seksualisht dhe nga kufizimet moralizuese, janë më afër qenies së vërtetë.

Përgjatë shekullit të XIX, përmes fuqisë së dijes për seksualitetin, individët e kishin orientuar vëmendjen e tyre kah vetja e tyre, për tu deshifruar, duke njohur dhe pranuar si subjekte dëshirash, duke futur në lojë në mes vete marrëdhënie të caktuar, i cili do të lejonte ta zbulonte, në dëshirë, të vërtetën për veten, qoftë ajo e natyrshme apo penguese¹³⁵.

Megjithatë, ai prapë do ta konsiderojë iluzion çlirimin përmes seksualitetit sepse “raporti i fuqisë është çdoherë aty ku është edhe dëshira: prej këtu është iluzore që të dënohet ky raport

¹³³ Sara Mils, *The Body and Sexuality*, në Michel Foucault, London and New York: Routledge, 2003, fq.81-95.

¹³⁴ Sara Mils, *The Body and Sexuality*, në Michel Foucault, London and New York: Routledge, 2003, fq.81-95.

¹³⁵ Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, New York: Vintage Books Edition, 1990. fq.5.

për represionin i cili ushtrohet në mënyrë plotësuese; por gjithashtu është e pakuptimtë, që të shkohet në kërkim për dëshirën jashtë shtrirjes së pushtetit”¹³⁶

Konstruktimi i këtij seksualiteti, sipas Foucault, realizohet në tre akse, edhe atë dije mbi sjelljen seksuale; sistemi i pushtetit që e rregullon praktikën e akteve seksuale dhe forma në kuadër të së cilës individit mundet të njihet si subjekt i atij seksualiteti.

Përfundim

Ka pasur kritika të shumta se Foucault i lë të pa fuqishëm trupat në mëshirën e sistemeve diskursive, por kjo parsegjithash vjen si rezultat i trajtimit në mënyrë të izoluar librat e tij.

Edhe pse “Historia e seksualitetit I” mundë të na e krijojë imazhin e trupave të bindur, nga ana tjetër gjithashtu duhet të marrim parasysh se Foucault na bëri me dije “se duhet kuptuar se përmes dëshirave tona dhe me dëshirat tona, vijnë forma të reja lidhjesh, forma të reja dashurie, forma të reja krijimi. Seksi nuk është fatalitet; ai është mundësi e jetës kreative”.¹³⁷

Vullneti për dije paraqet ndryshim në raport me *Disiplinë dhe ndëshkim*, edhe pse pozicioni është i njëjtë: as represion as ideologji¹³⁸. Kështu dispozitivi i pushtetit nuk kënaqet me të qenurit konstitues i dijes, por edhe i së vërtetës, duke mos u lidhur më vetëm me kategoritë negative sikur marrëzia, kriminaliteti si objekt i mbylljes, por edhe në të ashtuquajturën kategori pozitive-seksualiteti, edhe pse me këtë Foucault e rikthen konstituimin e subjektit së bashku me nevojën e rivendosjes së nocionit të ri të së vërtetës.¹³⁹

Leo Bersani me të drejtë kishte komentuar se “*Foucault na tregon se pushteti në shoqëritë tona fillimisht nuk funksionon ashtu që të shtyp nxitjet seksuale por që të prodhojë seksualitete të shumta dhe përmes kalsifikimeve, distribuimeve dhe vlerësimeve morale të atyre individëve seksual të cilët i praktikojnë, mund të jenë të miratuara, të shëruar, të marginalizuar, të izoluar, të disiplinuar ose normalizuar.*”¹⁴⁰

¹³⁶ Michel Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011, fq.101.

¹³⁷ Michel Foucault, An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity, me Bob Gallagher dhe Alexandar Wilson, në : The Advocate 400, 3 August 1984, fq.27.

¹³⁸ Gilles Deleuze, Désir et Plaisir, Magazine littéraire, nr.35(1994). fq.112-122.

¹³⁹ Gilles Deleuze, Désir et Plaisir, Magazine littéraire, nr.35(1994). fq.112-122.

¹⁴⁰ David Halperin, Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography, New York and Oxford: Oxford University Press, 1995 fq. 19-20.

Sipas Deleuze, fakti se njëra prej tezave kryesore tek “Vullneti për dije” dispozitivi i seksualitetit e redukton në gjini, në dallime gjinore tregon për ndikimin e respresionit, edhe atë pikërisht në kufirin mikro-makro:

“Seksualiteti si historikisht variabil dhe përputhje e caktuar dëshirash, me pikat e veta të deterritorializimit, flukseve dhe kombinimeve, do të reduktohet në instancë morale, gjini, madje dhe nëse pasojat e këtij reduktimi nuk janë represive (jo ideologjike) efekti është, duke qenë se qarqet janë thyer jo vetëm në potencialitetin, por edhe në mikrorealitetin e tyre.”¹⁴¹

Përfundimisht, mund të themi se Foucault dha një kontribut të çmueshëm, për aktualizimin e kësaj teme, e cila shërbeu për problematizimin e formave tradicionale të menduarit, pa pretenduar se kishte dhënë përgjigjet përfundimtare.

Kështu pas marrëzisë, të trajtuar në kuadër të veprave të tij paraprake, seksualitetin e shndërron në temën e dytë të rëndësishme për historinë e njerëzimit, duke e nxjerrur kështu përfundimisht nga siratri i temave të ndaluara.

BIBLIOGRAFIA

1. B. Smart, Michel Foucault, London: Tavistoc, 1985
2. Gilles Deleuze, Désir et Plaisir, Magazine littéraire, nr.35, 1994.
3. Garz Eickhman, Poëer and poëer analysis: bezond Foucault?, në M.Gane (ed) Toëards a Critique of Foucault, London:Routledge, Kegan and Paul, 1986
4. Michel Foucault, The Use of Pleasure, Neë York: Vintage Books Edition, 1990
5. Michel Foucault, Historia e seksualiteti 1, UET, Tiranë, 2011.
6. Michel Foucault, An Intervieë: Sex, Poëer and the Politics of Identity, me Bob Gallagher dhe Alexandar Eilson, në : The Advocate 400, 3 August 1984
7. Michel Foucault, Préface a l’ Histoire de la sexualité, ne Daniel Defert I François Eëald(prir.), Dits et écrit, vell 4, Paris: Gallimard, 1994
8. Michel Foucault, The Confession of the Flesh; The History of Sexulity, në C. Gordon, Poëer/ Knoëledge, 1980.

¹⁴¹ Gilles Deleuze, Désir et Plaisir, Magazine littéraire, nr.35(1994). fq.112-122.

9. Michel Foucault, Sexual Choice, Sexual Act, në S. Lotringer, Foucault Live, 1989
10. Mišel Fuko “ Spisi i razgovori”, Beograd:Fedon, 2010.
11. Sara Mils, The Body and Sexuality, në Michel Foucault, London and Neë York:Routledge

‘PASOJAT’ E NJË KEQKUPTIMI!

Abstract

The article is generally based on Aristotle's critique of Plato's theory of ideas and the critical approach of Frederick Copleston and Hegel on the misconceptions construed over this theory, as well as the consequences that it has produced on the eastern philosophical thought. Their approach is an attempt to deconstruct the scholarly interpretations of the theory of ideas from various periods and historical and epistemological points of view. The article analyses on how, initially, Plato's ideas were misconceived in medieval ages by being put on the service of religion and, afterwards, on that of the "modern categories of thought" that are a consequence of two main directions of the modern philosophy: rationalism and empiricism. In both cases, the misconceptions were construed as a consequence of temporal and epistemic deconstruction of this theory. The paper provides an in-depth breakdown of each of these misconceptions.

Hyrje

Në veprën "The History of Philosophy", në vëllimin ku trajtohet filozofia greke, Frederick Copleston shtron ndoshta njërin nga pyetjet më problematike në filozofi: çka në të vërtetë mendonte Platoni me Ide? A janë idetë e Platonit realitete objektive jashtë botës njerëzore? Përfundimisht me ide, a nënkupton Platoni një botë tjetër, në një kuptim religjioz? Nëse e shikojmë historikisht, problemi me këtë pyetje nuk ka qenë të mungesa e përgjigjeve dhe interpretimeve të ndryshme rreth saj, por në fakt, ajo që Copleston e quan dekontekstualizëm i vetë kësaj pyetje, që për pasojë ka pasur keqkuptimin e teorisë së ideve. Teoria e ideve të Platonit, shikuar historikisht, është dekontekstualizuar dhe keqkuptuar, varësisht prej periudhave dhe këndvështrimeve të ndryshme epistemike. Në mesjetë teoria e ideve teologjizohet dhe vihet krejtësisht në shërbim të fesë, kurse në modernitet, siç thotë Hegeli tek libri mbi Platonin, ky keqkuptim i atribuohet kryesisht kategorive moderne të mendimit. Në njërin anë racionalizmi që e koncepton idenë si realitet subjektiv, që është vetëm e subjektivit, dhe empirizmi i cili idetë i redukton krejtësisht në përvojë, në anën tjetër.

Për Hegelin ta interpretosh teorinë e ideve në një kuptim teologjik apo mitologjik, kjo nuk është asgjë më shumë sesa dogmë; sikurse po aq dogmatike do të ishte nëse idetë e Platonit i reduktojmë në diçka krejtësisht subjektive, apo që vijnë vetëm nga përvoja. Në këndvështrimin e këtyre dy autorëve, interpretimet që i janë bërë ideve të Platonit në modernitet janë kryesisht nxjerrje prej kontekstit kohor dhe epistemologjik; pa e marrë parasysh fare këtu mendimin filozofik të asaj kohe dhe, më e rëndësishmja, kategoritë e mendimit përmes të cilave është artikuluar ky mendim. Kur Hegeli iu referohet ‘kategorive moderne të mendimit’, me këtë dëshiron të bëjë dallimin që ekziston me të menduarit në antikitet. Mbi bazën e kësaj do të ishte gabim që përmes kategorive moderne të mendimit dhe sipas këndvështrimit të tij, ta interpretojmë mënyrën e të menduarit në antikitet. Prandaj ajo që duhet të vlejë sipas Hegelit, kur rrekemi të interpretojmë teorinë e ideve të Platonit, para se gjithash, është njohja e konteksteve të ndryshme kohore ku është ngjizur njëra dhe tjetra mënyrë e të menduarit. Në të kundërtën, rrezikojmë që teorinë e ideve ta reduktojmë në një konceptim mitologjik ose fetar, çka, sipas Hegelit, edhe ka ndodhur.

Ngjashëm Coplestoni mendon se është keqkuptuar edhe teoria e Aristotelit mbi bazamentin biologjik të skllavërisë, e cila thotë: “Është e qartë se disa njerëz prej natyrës janë të lirë, kurse disa skllavër. Për këtë arsye skllavëria është e domosdoshme dhe e drejtë”.¹⁴² Coplestoni thekson se qëllimi i Aristotelit këtu nuk ka qenë skllavëria, por funksionimi më i mirë i shoqërisë, duke tërhequr madje këtu edhe një paralele me funksionimin bashkëkohor të hierarkisë shoqërore. Dhe sado që pikëpamja e Aristotelit mbi skllavërinë mund të na duket monstruoze, sipas Copleston-it, “duhet të përmendim që esenca e doktrinës së Aristotelit është ajo se njeriu dallon sa i përket kapaciteteve intelektuale dhe fizike dhe, bazuar në këtë, vlejnë edhe pozitat e ndryshme shoqërore”.¹⁴³ Sipas Copleston-it, mënyra sesi sot shoqëria i veçon disa anëtarë të saj me aftësi të veçanta nuk dallon edhe aq nga qasja e Aristotelit mbi skllavërinë. Ajo që dallon janë kontekstet dhe, të dyja anët, duhet t’i njohim brenda konteksteve kohore kur kanë ndodhur. Ta gjykojmë pikëpamjen e Aristotelit mbi skllavërinë nga këndvështrimi bashkëkohor dhe sipas kategorive aktuale të mendimit, është dekontekstualizim kohor dhe epistemik dhe rrjedhimisht keqinterpretim. Për më tepër, është një shkarje të cilën Copleston e quan asgjë më shumë se një “aksident historik”.¹⁴⁴ Është ngjashëm sikur ta marrësh qëllimin për mjet; ajo që mendon Copleston është se skllavëria

¹⁴²Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, New York, Doubleday, 1993, fq. 352.

¹⁴³Po aty.

¹⁴⁴Po aty, fq. 354.

nuk ka qenë qëllim në vete për Aristotelin, sa ka qenë, në fakt, rregullimi dhe funksionimi më i mirë i shoqërisë.

Kritika e Aristotelit rreth teorisë së ideve

Metafizika e Platonit konsiston pikërisht në ndarjen mes botes së ideve (noumena) dhe gjërave materiale (phenomena). Teoria e ideve e tij pranon se idetë janë shkaku i gjërave, ndonëse problemi epistemologjik i saj qëndron pikërisht në raportin në mes tyre. Nëse idetë janë të ndara nga gjërat dhe, në të njëjtën kohë, janë shkaku i tyre atëherë, për shumë kritikë, në mesin e tyre edhe nga nxënësi i tij Aristoteli, është e paqartë sesi participojnë sendet në ide kur janë të ndara nga to. Pikërisht ky raport në mes të ideve dhe sendeve, ku sendet konkrete vetëm pasqyrojnë idetë ose vetëm participojnë në to, vlerësohet si pika më e dobët e teorisë së ideve.

Të “Meno” kësaj problematike Platoni përpiqet t’i jap zgjidhje përmes pranimi të doktrinë se reminishencës. Në debatin që zhvillohet në mes Sokratit dhe Menos, kur flitet për të mësuarit në përgjithësi, Platoni pohon se në të vërtetë ne nuk mund të mësojmë asgjë, porse e gjithë njohja jonë është vetëm rikujtesë e asaj që shpirti dikur ka njohur në realitetin e ideve. Kjo doktrinë bazohet në pikëpamjen e Platonit mbi pavdekshmërinë e shpirtit: *“Duke qenë se shpirti është i pavdekshëm dhe është inkarnuar disa herë, ai (shpirti) nuk mund të këtë asgjë që mos të këtë parë dhe mësuar që më parë. Procesi i të mësuarit nuk është asgjë tjetër pos rikujtesë”*.¹⁴⁵ Përmes doktrinë së reminishencës Platoni tenton t’i jap zgjidhje problemit kryesor epistemologjik që njihet në teorinë e tij të njohjes; e që është ajo se si mundet që idetë të jenë shkaku i gjërave derisa janë të ndara prej tyre. Por, doktrina mbi pavdekshmërinë e shpirtit nuk do ta bind Aristotelin me teorinë mësuesit të tij. Kritikën e tij mbi teorinë e ideve Aristoteli e mbështet në atë se nëse idetë kuptohen si substanca të gjërave, atëherë është e pamundur të jetë substanca e ndarë nga ajo substancë e së cilës është. Kjo kritikë do të shënojë kthesë në mendimin filozofik të antikitetit dhe në zhvillimet e mëpastajme filozofike. Ndryshe nga Platoni, i cili konstruktoi një filozofi idealiste, duke e ndarë realitetin në dy nivele: realitetin e ideve dhe realitetin material, Aristoteli, në anën tjetër, zhvilloi një filozofi realiste, e cila mbështetet në të veçantën dhe sistematizimin e fakteve.

¹⁴⁵ Plato, *Meno and other dialogues*, New York, Oxford University Press, 2005, fq. 114.

Në veprën e tij kryesore “Metafizika”, Aristoteli argumenton se konceptimi idealist i botës nga Platoni, është krejtësisht i padobishëm, retorik me fraza boshe dhe me shumë paqartësi. Mirëpo çështja kryesore për të cilën Aristoteli doli kundër mësuesit të tij është ajo e raportit në mes të ideve dhe sendeve, përkatësisht si ekziston dhe a mund të ekzistojë ajo që është e përgjithshme. Për Platonin idetë apo universalet ekzistojnë objektivisht dhe si të pavarura nga realiteti i gjërave, dhe se sendet konkrete janë vetëm kopje të ideve. Mbi bazën e kësaj ndarjeje të realitetit ideal dhe atij material, Aristoteli ndërtoi kritiken e tij, e cila, megjithatë nga shumë studiues vlerësohet se nuk ka arritur ta tejkalojë Platonin. Shumë sosh argumentojnë se kjo kritikë është e pa sinqertë, krejt e qëllimshme, dhe se, para se gjithash, tregon më shumë përpjekjen e Aristotelit për konstituimin e një filozofie të veten, krejt të ndryshme nga mësuesi i tij.

Në librin e parë të veprës “Metafizika”, Aristoteli shtron pyetjen kyçe, që shënon edhe fundamentin e kritikës se tij mbi idetë e Platonit: si ka mundësi që idetë, të jenë substanca të gjërave dhe, të jenë, në të njëjtën kohë, të ndara prej tyre? Dhe përgjigjet: *“Nuk mund të kuptohet se si idetë mund të bëhen shkak dhe model i gjërave nëse ekzistojnë jashtë tyre, si diçka e veçantë. Për me tepër si është e mundur që idetë, duke qenë substanca të gjërave, të jenë të ndara prej tyre?”*.¹⁴⁶ Në rastin e parë, te raporti në mes të ideve dhe sendeve nuk mjafton vetëm shpjegimi se sendet participojnë në ide. Me këtë gjuhë abstrakte, pa përmbajtje, Aristoteli mendon se Platoni, në vend të gjetjes se argumenteve, ka përfunduar si një poet që di të përdorë “frazat e thata”.¹⁴⁷ Lidhur me këtë shprehet: *“Gjithçka mund të jetë dhe të ekzistoj duke i ngjarë diçkaje tjetër, por të mos jetë si kopje e saj”*.¹⁴⁸ Këtu Aristoteli përpiqet t’i gjejë pikat e dobëta të shpjegimit të Platonit rreth teorisë së ideve. Njëra nga to është ajo se sendet janë kopje të ideve; fakti se ekziston një ngjashmëri mes idesë dhe sendit, nuk është argument se ky i fundit është kopje e së parës. Të “Metafizika” këtë problem Aristoteli e shtron edhe përmes një shembulli: *“Nëse diçka do t’i ngjante Sokratit, kjo do të ishte krejt njësoj nëse Sokrati ekziston apo nuk ekziston, madje edhe nëse Sokrati është i amshueshëm”*.¹⁴⁹

Mirëpo, esenca e kritikës së Aristotelit qëndron në ajo se, nëse themi që sendet janë vetëm kopje të ideve, atëherë si mund të jemi të sigurt që nuk mund të ketë më shumë ide për të njëjtën gjë. Sipas Aristotelit, në bazë të interpretimit të Platonit, del se mund të ketë më

¹⁴⁶ Aristotle, *The Metaphysics*, RBJones, 2012, fq.18.

¹⁴⁷ Aristotle, *The Metaphysics*, RBJones, 2012, fq.18.

¹⁴⁸ Po aty.

¹⁴⁹ Po aty.

shumë ide për të njëjtin send, sikurse për njeriun që mund të jetë edhe kafshë, edhe dykëmbësh, dhe si njëri-në -vete. *“Të thuash se ato (format) janë modele të gjërave dhe se gjërat tjera marrin pjesë në to, do të thotë të thuash fjalë të zbrazëta ose të flasësh si poet”*.¹⁵⁰ Prandaj sipas Aristotelit pika më e dobët e teorisë se ideve konsiston në raportin në mes të ideve dhe sendeve. Ky raport është i pamundur në mënyrën se si e ka konceptuar Platoni sepse nuk shpjegon se si është i mundshëm ai.

Ndërkohë Aristoteli këtë hendek në mes të idesë dhe sendit përpiqet ta tejkalojë duke ia atribuar substancës dy format e saj kryesore: potencën dhe aktin. Materia është në potencë, kurse me veprimin e formës në të, ajo bëhet akt. Akti apo energjia (Entelekia) është, pra subjektivitet, ndërsa potencia është objektivitet. Një shpjegim interesant në dallimin mes aktit dhe potencës e jep Hegel-i në librin e tij për Aristotelin: *“Kur themi “Esencë”, kësaj ende nuk i është bashkangjitur veprimtaria: Esenca është vetëm në vetvete, është vetëm potencë, është objektiviteti pa subjektivitet, është pa formën e pafund. Energjia është forma e pafund e menduar në vërtetësinë e saj, e menduar si aktive”*.¹⁵¹ Në këtë ndërveprim në mes të formës dhe materies Hegeli do ta gjejë edhe dallimin kryesor në konceptimin e idesë sipas dy autorëve; sipas tij, Platoni në njëfarë mënyre e ontologjizon idenë, pra i jep asaj realitet objektiv dhe si të tillë e koncepton idenë si diçka në vetvete, gjë që përjashton parimin e subjektivitetit. Ideja të Platoni ka disa rol pasiv, jo-ndërveprues, në kuptimin që idetë janë shkaku i gjërave por nuk ndërveprojnë me to, derisa sendet participojnë në idetë. Ky hendek në mes të idesë dhe sendit, sipas Hegelit, e pamundëson përcaktimin e dytë të idesë, që është ai i subjektivitetit, krahas objektivitetit. Ideja të Platoni nuk është në raport ndërveprues me sendin, sepse ende nuk e ka përcaktorin e dytë, subjektivitetin – pra veprimin e formës në materie (Entelekia). Përkundrazi, të Aristoteli, thotë Hegeli, ky moment i subjektivitetit, përcaktohet shprehimisht si *Entelekia*, pra si akt veprues.

Ajo çka përpiqet të thotë me këtë Hegeli është se nëse ideja të Platoni ka pasur vetëm status ontologjik, pra një realitet të vetin, të vetëqenësishëm, të Aristoteli ideja është edhe subjektivitet që shprehet përmes veprimit të formës në materie. Ky veprim i formës në materie pra ia jep idesë ‘momentumin e subjektivitetit’: *“Ideja Platonike është në përgjithësi objektivja, po Plato ende nuk e vë theksin të parimi i vitalitetit, te parimi i subjektivitetit. Dhe ky parim i objektivitetit, i subjektivitetit – jo në kuptimin e një subjektiviteti të rastësishëm, të veçantë, po të një subjektiviteti të pastër – është pikërisht parimi karakteristik i*

¹⁵⁰ Po aty.

¹⁵¹ Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Aristoteli*, Tiranë, Dritan, 2003, fq. 51.

Aristotlet".¹⁵² Aristoteli pra idenë (formën) e fut në raport me sendin, ku ideja tash nuk ka rol pasiv, por veprues mbi sendin, dhe ky moment i veprimit të idesë apo formës në sendin, sipas Hegelit, është momenti i bashkimit të subjektives me objektiven. Realiteti nuk është tani vetëm ideal, pa përmbajtje, sikurse të Platoni, por edhe konkret, sepse fiton formë. Veprimi i formës në materie është "bërja aktualitet e asaj që më parë ishte vetëm në potencë". Por, këtu duhet sqaruar se ajo që ishte më parë në potencë nuk ka qenë *asgjë*; ka qenë, në fakt, qenie në potencë dhe kjo "në potencë" nuk është hiçi, por qenia pa aktualitet.

Në kritiken rreth teorisë se ideve vërejmë përpjekjen e Aristotelit për ta tejkaluar konceptimin idealist të botës, që e konstituoit Platoni. Ky kapërcim do të ndodhë pikërisht në përcaktorin e dytë që ia atribuon Aristoteli idesë, krahas atij të objektivitetit. Dhe ky është veprimi i formës në materie; pra pranimi i tij se forma është në materie dhe materia është në formë dhe ndërveprimi i tyre e jep aktin final: bashkimin e subjektives dhe objektives.

Keqinterpretimi i teorisë se ideve

Kritikët, në mesin e të cilëve hynë edhe Frederick Copleston, mendojnë se kritika e Aristotelit është e pasinqertë dhe në funksion të një teorie të re, por që në fund nuk ka arritur të dalë nga konceptimi idealist i Platonit mbi botën. Qasja e Copleston-it thotë se Aristoteli qëllimisht e ka keqkuptuar teorinë e ideve nga mësuesi i tij, me qëllim që nga kjo të krijojë një teori të tijën dhe se kritika e tij mbi ndarjen e idesë nga sendi është keqkuptuar tërësisht.

Kur Platoni flet për të bukurën në vete, thekson Copleston, ai me këtë nuk është duke thënë që ajo është e ndarë prej gjërave të bukura: "*E bukura në vete ose e bukura absolute është e "ndarë" në kuptimin që është reale, por jo në kuptimin që ajo ekziston, e ndarë prej gjërave*".¹⁵³ Dhe në një vend tjetër shton:

"Është qesharake të thuash se nëse esencat Platonike janë reale, atëherë ato duhet të jenë diku. E bukura absolute, në vete, për shembull, nuk ekziston jashtë neve në kuptimin siç ekziston jashtë neve një lule – sikurse njëjtë mund të thuhet se nuk ekziston brenda nesh. Në anën tjetër, nuk mund të thuhet se ekziston brenda nesh në kuptimin që është në mënyrë të pastër subjektive, që është e mbyllur në ne, që vjen në jetë me ne, dhe vdes me ne. Ato (idetë

¹⁵² Po aty, fq. 48.

¹⁵³ Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, New York, Doubleday, 1993, fq. 174.

) janë të dyja në të njëjtën kohë: edhe transcendentë edhe imanente, të paarritshme për shqisat, të kuptueshme nga intelektet".¹⁵⁴

Me këtë Coplestoni dëshiron të thotë se kur Platoni flet për realitetin e ideve, ai nuk është duke folur këtu për një botë tjetër, të ndryshme nga kjo e jona, e as për një realitet krejtësisht subjektiv. Idetë pra janë në të njëjtën kohë edhe transcendentë edhe imanente. Në fakt, pikëpamja sipas së cilës me ide Platoni ka kuptuar një botë tjetër, ka zënë rrënjë në mesjetë, në kohën kur filozofia ishte nën ndikimin e fesë. Kjo pikëpamje ka gjetur mbështetje edhe në filozofinë moderne me Rene Descartes, i cili qenien e definon si dy substanca të ndara: shpirtërore dhe trupore. Por Descartes flet edhe për një instancë të tretë, e cila është mbi këto dy të parat dhe, e cila është shkaku i tyre. Ky është zoti, dëshmia ontologjike mbi ekzistencën e të cilit varet pikërisht nga fakti se ne e kemi idenë për zotin dhe është pikërisht zoti, sipas Descartes, ai që i ka vendosur idetë në shpirtin tonë.

Në të njëjtën vijë të argumentimit, Hegeli, e quan interpretim religjioz dhe mitologjik këtë konceptin mbi teorinë e ideve si të ndara. Në librin "Timeu" duke folur për krijimin e kozmosit, Platoni pohon se zoti ka formuar kozmosin dhe se shpirtat kanë zhvilluar një farë funksioni. Por, Hegeli mendon se kjo është thënë tërësisht në modalitetin e përfaqësimit: *"Po, nëse merret si dogmë e Platonit që zoti ka krijuar botën, që ekzistojnë qenie shpirtërore superiore e që këto të fundit kanë bashkëpunuar me Zotin në krijimin e botës, atëherë duhet thënë se e tërë kjo ndodhet vërtet fjalë për fjalë të Plato, por nuk i përket filozofisë së tij*".¹⁵⁵ Kur Platoni thotë se shpirti i njeriut ka një pjesë të arsyeshme e një të paarsyeshme, Hegeli mendon se edhe kjo duhet marrë vetëm në përgjithësi. Me këtë Platoni nuk pohon aspak se shpirti përbëhet nga dy substanca apo gjëra. Kur ai paraqet të mësuarit si një kujtim (reminishencë), mund të shtyhem ta mendojmë këtë në sensin që shpirti ekziston përpara lindjes së njeriut. Po te Platoni, thotë Hegeli, nuk gjendet aspak një konceptim i tillë. Në mënyrë të ngjashme, keqkuptimi ndodh edhe kur ai flet për idetë:

"Kur ai flet për pikën kryesore të filozofisë se vet, domethënë për Idetë, Universalen, si për diçka autonome dhe të qëndrueshme, si për modelin e gjërave të perceptueshme, mund të arrihet lehtë në gabimin e të kuptuarit të këtyre Ideve sipas modalitetit të kategorive moderne të shpirtit, pra, mund të

¹⁵⁴ Po aty, fq. 175.

¹⁵⁵ Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Platoni*, Tiranë, Dritan, 2004, fq. 78.

mendohen si substanca që ekzistojnë përtej realitetit, në Intelektin e Zotit, ose në një autonomi të tyre, për vetveten, për shembull si engjëj".¹⁵⁶

Prandaj, sipas Hegelit, idetë platonike keqkuptohen në dy mënyra dhe, të dyja, kanë të bëjnë me konceptimin modern të tyre. Nga njëra anë, është mendimi formal, i cili e konsideron shqisoren si të vetmin realitet; për këtë lloj përfaqësimi nuk ka asnjë qenie tjetër, veç asaj shqisore apo të përfaqësuar si shqisore. Sipas kësaj pikëpamje, konsiderohen të vërteta hijet (shqisorja), rrjedhimisht ideja, e cila sipas kësaj pikëpamje, është jo një cilësi, e as një mendim i thjeshtë në ne, në intelektin tonë, po një substancë, jashtë nesh.

Keqkuptimi i parë ndodhë nga bindja se idetë ndodhen jashtë nesh, në një intelekt tjetër, apo siç thotë Hegel-i, *"në një arsye jashtë mondane, shumë larg prej nesh, analoge me modelin, në bazë të të cilit artisti përpunon dhe i jep trajtë një materieje të caktuar, të shkëputur sa nga ky realitet shqisor, po aq edhe nga realiteti i ndërgjegjes së veçantë"*.¹⁵⁷ Keqkuptimi i dytë lidhur me idetë ndodh kur ideja nuk zhvendoset jashtë ndërgjegjes sonë, por kuptohet sikur të ishte një ideal i arsyes sonë. Ndërsa në rastin e parë "e përtejmeja" përbehet nga një tip përfaqësimesh jashtë mondane, këtu e përtejmeja e realitetit, përkundrazi, është arsyeja jonë.

Por sipas Hegelit asnjëra nga këto dy pikëpamje nuk paraqet kuptimin e vërtetë të ideve ashtu siç i ka paraqitur Platoni:

"Idetë nuk janë drejtpërdrejt në ndërgjegje, po janë në njohje. Ato janë intuita – domethënë, janë në mënyrë të drejtpërdrejtë – vetëm në atë masë, në të cilën janë vetë njohja e mbledhur në thjeshtësinë e vet si rezultat; me fjalë të tjera, intuita e menjëhershme është vetëm një moment i thjeshtësisë së ideve. Për pasojë, nuk kemi ide, por ato prodhohen në shpirt nëpërmjet njohjes. Entuziazmi është brezi i parë informal i ideve, kurse vetëm njohja i sjell në dritë në një formë racionale të përpunuar. Porse idetë janë edhe reale; ato janë dhe vetëm ato janë Qenia".¹⁵⁸

Më këtë shohim se idetë, te Hegeli, nuk janë jashtë nesh, në një intelekt tjetër (zoti), por nuk janë as brenda nesh në një kuptim subjektiv. Ato prodhohen në shpirt nëpërmjet njohjes. Njohja, mendimi, e prodhon idenë. E kundërta është vetëm interpretim religjioz ose që ka për bazë mitin. Hegeli mendon se në të njëjtën mënyrë është keqkuptuar edhe doktrina e Platonit mbi pavdekshmërinë e shpirtit, kur thotë: *"Të Platoni pavdekësia e shpirtit nuk ka interesin që ne i*

¹⁵⁶ Po aty.

¹⁵⁷ Po aty, fq. 90.

¹⁵⁸ Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Platoni*, Tiranë, Dritan, 2004, fq. 78.

*atribuojmë në një perspektivë fetare, por është i lidhur me natyrën e mendimit, me lirinë e brendshme të mendimit, me atë përcaktim, i cili përbën themelin e asaj që është e shkëlqyer në filozofinë Platonike, me atë terren mbishqisor e me atë vetëdije, të themeluar nga Plato”.*¹⁵⁹

Duke iu referuar leximeve të Friedrich Nietzsche-s për Platonin, Catherine H. Zuckert, në veprën “Postmodern Platos”, shkon edhe më tej, duke e quajtur ‘fabrikim’ doktrinën e Platonit për ‘idenë e se mirës’ dhe pavdekshmërinë e shpirtit. Interpretimi i Zuckert është një përpjekje tjetërfare për leximin e Platonit, e ndryshme nga mënyra tradicionale; në veprën e saj Zuckert nisat nga leximet për Platonin të autorëve të cilët ajo i quan “Platonistat postmodern” duke filluar prej Nietzsche-s e deri të Derrida. Zuckert vlerëson se Nietzsche, pas reflektimeve që kishte pasur mbi filozofinë tradicionale, “vjen në përfundim se doktrina e Platonit për idenë e së mirës dhe pavdekësinë e shpirtit nuk është besuar as nga vetë Platoni”.¹⁶⁰ Prandaj, ajo që filozofët pas Platonit kanë ndërtuar mbi teorinë e ideve sipas Zuckert, e cila këtu i referohet Nietzsche, është një “ndërtim mbi një falsifikim, një ‘gënjeshtrë fisnike’ ose mbi një mit, të cilin Platoni qëllimisht e kishte fabrikuar, jo thjesht për ta mbrojtur filozofinë prej persekutimit, sa për t’i dhënë asaj influencë politike”.¹⁶¹

Një përpjekje interesante dhe mjaft origjinale lidhur me idetë e Platonit është ajo e Martin Heidegger, që e zhvillon në veprën “On truth”, përkatësisht në kapitullin ku e interpreton alegorinë e shpellës. Heidegger aty dallon katër faza, nëpër të cilat i burgosuri në shpellë kalon nga çlirimi i tij prej prangave deri të ajo që Heidegger e quan “kapje e idesë”.¹⁶² Faza e parë flet për gjendjen e të burgosurit në shpellë, i cili tërë jetën ka parë vetëm hijet e objekteve që ndodhen prapa tij; faza e dytë ka të bëjë me çlirimin nga prangat e të burgosurit; e treta, me daljen e të burgosurit nga shpella dhe arritjen e tij në realitetin e ideve; faza e katërt, dhe më e rëndësishmja, është kthimi i të burgosurit në shpellë. E rëndësishme të ky interpretim i Heideggerit është ajo se kalimi i të burgosurit nëpër secilën fazë ka të bëjë me vetëdijesimin e tij për veten e vet dhe niveli më i lartë i këtij vetëdijesimi është *arritja e idesë*. Dalja e të burgosurit nga shpella, është, në fakt, dalje e tij nga një gjendje miturie dhe e pavetëdijshme.

Çështja tek e cila tërheq vëmendjen Heidegger këtu është ajo se Idetë platonike nuk janë ‘diku’ jashtë shpellës (e cila të Platoni përbënë alegori për botën); në fakt, ajo që Heidegger

¹⁵⁹ Po aty, fq. 105.

¹⁶⁰ Zuckert, Catherine H, *Postmodern Platos*, Chicago, The University of Chicago Press, fq.10.

¹⁶¹ Po aty.

¹⁶² Heidegger, Martin, *On Truth*,

dëshiron të thotë është se dalja e të burgosurit nga shpella, është veçse vetëdijesim i tij, ikje nga realiteti i hijeve tek realiteti i ideve. Sepse brenda shpellës, të burgosurit “nuk kanë kurrfarë raporti me vetveten dhe madje aty nuk ekziston “Unë-vetvetja” e as Ti-vetvetja”.¹⁶³ Madje, ata nuk e kanë as idenë e “situatës”; nuk e kuptojnë se janë në një situatë ekzistenciale në raport me veten së pari dhe, së dyti, me botën. Tërë jetën kanë parë vetëm hijet, të cilat janë i vetmi realitet për ta. Për këtë Heidegger thotë: “Të burgosurit nuk e kanë madje as idenë e të qenit në një ‘situatë’, ata gjithnjë flasin për hije”.¹⁶⁴ Gjendja e të burgosurit në shpellë është gjendja e njeriut të pavetëdijshëm, sikurse ‘kapja e idesë’, që është vetëm vetëdijesim i joni për veten tonë.

Përfundimi

Ndonëse këto interpretime - do të thoja mjaft origjinale - nga autorë të ndryshëm janë cilësuar si arbitrare në interpretimin e teorisë së ideve të Platonit, megjithatë rëndësia e tyre, qëndron pikërisht tek vënia në dyshim e interpretimeve të mëhershme, të cilat janë parë si të pakontestueshme. Dhe kjo nëse jo për të përcaktuar me saktësi absolute domethënien e kësaj teorie, së paku për t’ia nënshtruar debatit mënyrën sesi është interpretuar ajo në periudha të ndryshme historike. Përpjekja e Copelstonit dhe Hegelit në këtë drejtim dhe qasja e tyre kritike ndaj interpretimeve të mëhershme të teorisë së ideve të Platonit, duhet parë më shumë si qëmtim i atyre aspekteve të errëta që njihen në teorinë e ideve. Si për shembull: a mendonte, në fakt, Platoni për *realitetin e ideve* sipër një botë tjetër ndryshe nga kjo bota jonë njerëzore, apo bëhet fjalë vetëm për këtë botë tonë?

Kjo pyetje nuk duket aq e thjeshtë kur merret parasysh kritika e Coplesonit dhe Hegelit rreth dy periudhave në të cilat u keqinterpretuan idetë e Platonit: mesjeta, periudhë kjo në të cilën filozofia idealiste e Platonit u kristianizua dhe u vu në shërbim të fesë dhe, periudha moderne, në të cilën idetë e Platonit u kontekstualizuan brenda dy drejtimeve filozofike dominante në filozofi, racionalizmit dhe empirizmit. E para që thotë se idetë janë subjektive dhe e dyta që prejardhjen e idesë e gjënë vetëm tek përvoja, apo nga bota e jashtme. Në të dyja rastet keqkuptimet ndodhën si pasojë e dekontekstualizimit kohor dhe epistemik të kësaj teorie. Prandaj nëse për asgjë tjetër, kritika e Copelstonit dhe Hegelit - sa herë që provojmë të ‘hedhim pakëz dritë’ në teorinë e ideve të Platonit - duhet të na bëjë të mendojmë, se paku,

¹⁶³Po aty, fq.

¹⁶⁴Po aty.

për një gjë: *a kanë menduar grekët e vjetër për veten e tyre ashtu siç mendojmë ne sot për ta dhe si do të ishte të flasim për antikitetin, sikur të provonim t'i përkisnim atij?*

BIBLIOGRAFIA

1. Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, New York, Doubleday, 1993.
2. Plato, *Meno and other dialogues*, New York, Oxford University Press, 2005.
3. Aristotle, *The Metaphysics*, RBJones, 2012.
4. Heidegger, Martin, *On truth*,
5. Zuckert, Catherine H, *Postmodern Platos*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
6. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Aristoteli*, Tiranë, Dritan, 2003.
7. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Platoni*, Tiranë, Dritan, 2004.

PËRKTHIME

Bisedë me Michel Foucault

Më 4 Mars 1972, Botuar në *L'Arc*

INTELEKTUALËT DHE PUSHTETI

Michel Foucault – Më tha një maoist: “Sarterin, atë po që e marr vesh se përse është me ne, përse bën politikë dhe në në ç’kuptim; ty, në fund të fundit e kuptoj disi, ti gjithnjë ke shtruar problemin e mbylljes [*enfermement*]. Ama Deleuzein nuk e kuptoj hiç.” Kjo më habiti në kulm, pasi mua vetë më dukej krejt e qartë.

Gilles Deleuze – Ndoshta ngaqë jemi duke jetuar në një mënyrë të re marrëdhëniet teori-praktikë. Praktika herë është konceptuar si zbatim i teorisë, si rrjedhojë, herë në të kundërt, si me e pasë detyrë të frymëzonte teorinë, si të ishte krijuese e formës së teorisë që prisnim. Sido që të ishte, marrëdhënia e tyre mendohej në formën e një procesi totalizimi, si për njërin kah dhe për tjetrin. Ndoshta, për ne, kjo çështje po shtrohet ndryshe. Marrëdhëniet teori-praktikë janë shumë më të pjesshme dhe fragmentare. Nga njëra anë, çdo teori është gjithnjë lokale, e lidhur me një terren të ngushtë, dhe mund të ketë zbatim në një terren tjetër, pak a shumë të largët. Marrëdhënia e zbatimit nuk është kurrë ngjashmëri. Nga ana tjetër, qëkurse teoria ngulet në terrenin e vet, ajo përplaset me pengesa, mure, ndeshje që bëjnë të nevojshme që ajo të ndiqet nga një tjetër tip ligjrate (ndoshta ky tip tjetër kalon në një terren të ndryshëm). Praktika është një bashkësi stafetash nga një pikë teorike në një tjetër, ndërsa teoria, stafetë nga praktika në praktikë. Asnjë teori nuk mund të zhvillohet pa u ndeshur me një farë muri, duhet praktika që ta shpojë këtë mur. Për shembull, ju e filluat duke analizuar teorikisht një mjedis mbylljeje, siç ishte rasti i azilit psikiatrik të shekullit XIX në shoqërinë kapitaliste. Pastaj mbërrini në nevojën që pikërisht këta njerëz të mbylltë nisin e të flasin për vete, të kryejnë një lidhje (ose ndoshta ishit ju vetë që u shërbyet tashmë si lidhje), dhe këta njerëz gjenden nëpër burgje, ata janë në burgje. Kur organizuat Grupin Informim Burgje, e bëtë tamam mbi këtë bazë: të vendosnit kushtet prej të cilëve të burgosurit të mund të flisnin vetvetiu. Do të ishte krejt e gabuar të thoshim, çka duket se e thoshte maoisti, se ju po kaloni në praktikë duke zbatuar teorinë tuaj. Nuk ishte as zbatim, as projekt reforme, as hetim në kuptimin tradicional. Ishte krejt tjetër gjë: një sistem vargëzimesh në bashkësi, në një shumëfish pjesësh dhe copash njëherësh teorike dhe praktike. Për ne, intelektualitë teoricien ka reshtur së qeni subjekt, ndërgjegje përfytyruese dhe përfaqësuese. Ata që veprojnë dhe

luftojnë kanë reshtur së qeni të përfaqësuar si nga partitë ashtu dhe nga sindikatat që kërkojnë padenjësisht të drejtën të jenë ndërgjegjja e tyre. Kush flet dhe kush vepron? Gjithnjë një shumëfish, qoftë dhe në njeriun që flet ose vepron. Jemi të gjithë grupe të vegjël. Nuk ka më përfaqësim, ka vetëm aksion, aksion teorie, aksion praktike në marrëdhëniet e ndërlidhjeve ose rrjeteve.

Michel Foucault – Më duket se politizimi i intelektualit tradicionalisht bëhej duke u nisur nga dy gjëra: pozicioni i tij prej intelektual në shoqërinë borgjeze, në sistemin kapitalist të prodhimit, në ideologjinë që prodhon ose detyron (të jesh i shfrytëzuar, i zhytur në mjerim, i mohuar, “i mallkuar”, i akuzuar për subversion, për imoralitet, etj.); ligjëratat e tij për sa ai zbulon një lloj të vërtete, për sa zbulon marrëdhënie politike aty ku nuk shquheshin të tilla. Këto dy forma politizimi nuk ishin të huaja për njëra-tjetrën, por as nuk përkonin domosdoshmërisht. Kishim tipin e “të mallkuarit”, por dhe tipin e “socialistit”. Këta dy tipe politizimi u mpleksën lehtë në rastet e reaksionit të dhunshëm nga ana e pushtetit, pas 1848-s, pas Komunës, pas 1940-s: intelektual u mohua, u persekutua tamam në çastin kur “gjërat” shfaqeshin në “të vërtetën” e tyre, në çastin kur nuk duhet të thuhej se mbreti ishte lakuriq. Intelektuali u thoshte të vërtetën atyre që nuk e shquanin ende, dhe e thoshte në emër të atyre që nuk mund ta thoshin: ndërgjegje dhe elokuencë.

Mirëpo çka zbuluan intelektualët që pas hovit të fundit, është se masat për me ditë nuk kanë nevojë për ta; ato dinë fare mirë, qartë, shumë më mirë se ata; dhe e shprehin fort mirë. Por ekziston një sistem pushteti që pengon, ndalon, zhvleftëson këtë ligjëratë dhe këtë dije. Soj pushteti që nuk ndodhet vetëm në instancat e epërme të censurës, por që hyn shumë thellë, shumë hollë në të gjithë rrjetin e shoqërisë. Vetë ata, intelektualët, bëjnë pjesë në këtë sistem pushteti, ideja se ata janë agentët e “ndërgjegjes” dhe ligjëratës bën pjesë vetvetiu në këtë sistem. Roli i intelektualit nuk është më të vendoset “pak përpara ose pak anash” për të thënë të vërtetën mece të të gjithëve; por më tepër të luftojë kundër formave të pushtetit aty ku është njëherësh objekt dhe instrument: në rendin e “dijes”, të “vërtetës”, të “ndërgjegjes”, të “ligjëratës”.

Në këtë pikë teoria nuk do të shprehë, nuk do të përkthejë, as do të zbatojë ndonjë praktikë, ajo është praktikë. Por lokale dhe rajonale, siç e thoni dhe ju: jo totalizuese. Luftë kundër pushtetit, luftë për ta nxjerrë në pah aty ku ai është më i padukshëm e më tinëzar. Jo luftë për “ndërgjegjësim” (prej shumë kohësh ndërgjegjja si dije është përvetësuar prej masave dhe ndërgjegjja si subjekt është kapur, pushtuar, prej borgjezisë), por për ta rinuar dhe marrë pushtetin, përbri, me të gjithë ata që luftojnë po ashtu, dhe jo e tërhequr me qëllimin t’i ndriçojë. “Teoria” është sistemi rajonal i kësaj lufte.

Gilles Deleuze – Kjo është teoria, është posi një kuti veglash. S’ka të bëjë askund me shënjesin... Duhet të shërbejë, duhet të funksionojë. Dhe jo për vete. Nëse nuk ka njerëz që ta përdorin, si fillim vetë teoricieni që do nuk do të ishte më teoricien, do të thotë se ajo nuk vlen hiç, ose që nuk është ende koha e saj. Nuk i kthehem kurrë një teorie, bëjmë të tjera, kemi të tjera për të bërë. Është e habitshme që autori që e marrim për intelektual të kulluar, Prousti, e ka thënë aq kthjellët: merreni librin tim për një palë syze të drejtuara për jashtë, dhe nëse nuk u shkojnë, merrni të tjera, gjejeni vetë aparatit tuaj, pasi do të jetë patjetër aparat beteje. Teoria nuk totalizohet, shumëfishohet dhe shumëfishon. I takon pushtetit, për hir të natyrës së tij, të kryejë totalizime, gjë që ju, ju e thoni saktësisht: teoria, në natyrën e vet është kundër pushtetit. Posa një teori ngulet në këtë apo atë pikë, ndeshet me pamundësinë e të pasurit të rrjedhojës më të vogël praktike, pa pasur kësisoj shpërthim, ndoshta në ndonjë tjetër pikë. Ndaj dhe nocioni i reformës është kaq i mefshtë dhe hipokrit. Ose reforma përpunohet nga njerëz që e mendojnë veten përfaqësues, dhe që kanë për profesion të flasin për të tjerët, në emër të të tjerëve, dhe ky është një rregullim prej pushteti, një shpërndarje pushteti që shoqërohet shtypje në rritje. Ose është reformë, e kërkuar, në nevojën e atyre që u takon, dhe pushon së qeni reformë, është aksion revolucionar që, nga themelet e karakterit të saj të pjesshëm, është e përcaktuar të hedhë dyshimin mbi tërësinë e pushtetit dhe të hierarkisë së tij. Është e dukshme nëpër burgje: më e imta, kërkesa më modeste e përulur e të burgosurve mjafton ta shfryjë pseudoreformën Pleven¹⁶⁵. Po të mundnin t’i klithnin protestat e tyre në kopsht, qoftë dhe thjesht pyetjet e tyre, fëmijët e vegjël do shkaktonin një shpërthim të vërtetë të bashkësisë së sistemit të mësimdhënies. Sistemi në të cilin jetojmë në fakt *nuk duron asgjë*: prej andej vjen dhe brishtësia e tij rrënjësore në çdo pikë, prej andej dhe forca e tij shtypëse globale. Sipas meje, ju ishit i pari që na mësoi diçka themelore, njëherazi në librat tuaj dhe në terrenin praktik: nuk e kemi dinjitetin të flasin për të tjerët. Dua të them: po talleshim me përfaqësimin, thoshim se kishte marrë fund, por nuk nxirrnim rrjedhojën e këtij konvertimi “teorik” – pra që dija kërkonte që njerëzit e interesuar të flasin praktikisht për veten e tyre.

Michel Foucault – Dhe kur të burgosurit folën, e zotëronin ata vetë tashmë një teori burgu, ndëshkimi, drejtësie. Ky tip ligjërata kundër pushtetit, kjo kundër-ligjërata e mbajtur nga të burgosurit apo të quajturit kriminelë, kjo ka rëndësi dhe jo teoria mbi kriminalitetin. Problemi i burgut është lokal dhe marginal sepse nuk ka të bëjë me më shumë se 100 mijë vetë në vit; sot në Francë, në total 300 ose 400 mijë vetë e kanë parë njëherë burgun. Mirëpo ky problem marginal i trondit njerëzit. U habita tek shihja se si problemi i burgjeve mund t’u interesonte

¹⁶⁵Vijuese të raportit Schmelk mbi revoltat në Toul, reformat Pleven synonin përmirësimin e kushteve të burgut, mensa, shëtitje, etj.

aq shumë njerëzve që nuk ishin në burg, i habitur të shihja se pritej me interes prej shumë njerëzve që nuk mendohej të kishin ndonjë ndjeshmëri për këtë ligjëratë burgjesh, së fundmi i habitur nga mënyra se si e dëgjonin. Si ta shpjegosh? A mos ndoshta ngaqë sistemi ndëshkimor është një nga format ku pushteti si pushtet shfaqet më haptas? Ta fusësh dikë në burg, ta mbash në burg, ta privosh në ushqim, ngrohje, t'i ndalosh të dalë, të bëjë dashuri... etj., aty gjendet dhe shpallja më deliruese e imagjinueshme e pushtetit. Një ditë flisja me një grua që ka qenë në burg dhe ajo më thoshte: “thjesht të mendosh se mua dyzet vjeçen më dënuan një ditë në burg të haja bukë thatë”. Ajo çka të godet në këtë rrëfenjë nuk është vetëm kalamanllëku në ushtrimin e pushtetit, por dhe cinizmi me të cilin ushtrohet si pushtet, në formën më arkaike, më foshnjarake, më naive. Ta katandisë dikë te buka dhe uji, këtë na e mësojnë ku jemi kalamaj. Burgu është e vetmja qoshe ku pushteti mund të shfaqet lakuriq në përmasat e tij më të tepruara dhe të justifikohet si pushtet moral. “Kam të drejtë të ndëshkoj sepse ju e dini se është keq të vjellësh, të vrasësh...” Kjo është magjepsëse në burgje, fakti që të paktën kësaj here pushteti nuk fshihet, nuk maskohet, jepet si tirani e shtyrë deri në detajet më të imët, ta dëftojë veten me cinizëm, dhe njëherësh të jetë i kulluar, krejtësisht “i justifikuar”, meqënëse mund të formulohet tërësisht brenda moralit që përfshin dhe ushtrimin e tij: tirania e tij bruto shfaqet atëherë si dominim i së Mirës mbi të Keqen, i rendit mbi rrëmujën.

Gilles Deleuze – Dhe e anasjellta bëhet menjëherë e vërtetë. Nuk janë vetëm të burgosurit që trajtohen si fëmijë, por dhe fëmijët si të burgosur. Fëmijët pësojnë një foshnjërim që nuk është i tyre. Në këtë kuptim është e vërtetë se shkollat janë disi burgje, uzinat janë më së shumti burgje. Mjafton të shohësh hyrjen te Renault. Edhe gjetkë: tri fatura në ditë për të bërë çiqin. Ju gjetët tekstin e Jeremie Benthamit në shekullin XVIII, tekst që propozon pikërisht një reformë për burgjet: në emër të kësaj reforme të lartë ai vendos një sistem qarkullor ku burgju i rinovuar shërben njëherësh si model dhe ku kalohet pa u kuptuar nga shkolla në manifakturë, nga manifaktura në burg dhe anasjelltas. Ky është thelbi i reformizmit, i përfytyrimit të rinovuar. Përkundrazi, kur njerëzit nisin e flasin në emër të tyre, nuk ia kundërvënë qoftë dhe përfytyrimin e përmbysur një tjetri, nuk i kundërvënë përfaqësueshmërisë së pushtetit një tjetër përfaqësueshmëri. Për shembull, më kujtohet kur ju thoshit se nuk ka drejtësi popullore kundër drejtësisë, sepse kjo ndodh në tjetër nivel¹⁶⁶.

Michel Foucault – Mendoj se, në urrejtjen që ka populli për drejtësinë, për gjyqtarët, për burgjet, nuk duhet parë vetëm ideja e një drejtësie tjetër më të mirë e më të drejtë, por së pari

¹⁶⁶ Shih “Mbi drejtësinë popullore. Debat me maoistët.” (5 shkurt 1972), *Lews temps modernes*, nr 310 bis, qershor 1972, fq. 355-366. Ritrajtuar në *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vëllimi II, teksti nr 108.

e mbi të gjitha perceptimi i një pike singulare ku pushteti ushtrohet në dëm të popullit. Lufta kundër-gjyqësore është luftë kundër pushtetit, por nuk besoj se është luftë kundër padrejtësive, kundër padrejtësive të drejtësisë, as për një funksionim më të mirë të institucionit gjyqësor. Por të godet megjithatë fakti se sa herë ka kryengritje, revolta, rebelime, aparati gjyqësor vihet në shënjestër po aq sa dhe në të njëjtën mënyrë si dhe aparati fiskal, ushtria dhe format e tjera të pushtetit. Hipoteza ime, por që mbetet hipotezë, është se gjyqet popullore, për shembull në kohën e Revolucionit, ishin një mënyrë e borgjezisë së vogël në aleancë me masat për të përvetësuar, kapërthyer lëvizjen e luftës kundër drejtësisë. Dhe për ta kapur, u desh të propozohej ky sistem gjyqi që i referohet një drejtësie që mund të jetë më e drejtë, një gjyqtari që mund të japë një vendim më të drejtë. Vetë forma e gjyqit i përket një ideologjie të drejtësisë që është ajo e borgjezisë.

Gilles Deleuze – Po të merret parasysh situata aktuale, pushteti ka domosdoshmërisht një vizion total ose global. Dua të them se të gjitha format aktuale të shtypjeve, që janë të shumëfishta, totalizohen lehtësisht nga këndvështrimi i pushtetit: shtypja raciste kundrejt imigrantëve, shtypja në uzina, shtypja në arsim, shtypja e të rinjve në përgjithësi. Nuk duhet kërkuar njësi e këtyre formave si reaksion ndaj Majit '68, por shumë më tepër në përgatitjen dhe organizimin e bashkërenduar të së ardhmes sonë të afërt. Kapitalizmi francez ka nevojë të madhe për “timonin” e papunësisë dhe po e braktis maskën liberale të punës me kohë të plotë. Nga kjo pikë vështrimi gjejmë dhe unitetin e tyre: kufizimi i imigracionit, kur dihet se u lihej emigrantëve puna më e rëndë dhe më e shpifur; shtypja në uzina meqë u duhet rikthyer francezëve “shija” e një pune gjithnjë e më të rëndë; shtypja e të rinjve dhe shtypja në arsim, meqë shtypja policore bëhet gjithnjë e më e gjallë sa më pak kemi nevojë për të rinj në tregun e punës. Të gjithë tipet e kategorive profesionale do të ftohen të ushtrojnë funksione policore gjithnjë e më të sakta: profesorë, psikiatër, edukatorë të çdo lloji, etj. Dallojmë diçka që ju e keni thënë me kohë dhe që shpresonim mos të ndodhte: forcimi i të gjitha strukturave të mbylljes. Për rrjedhojë, kësaj politike globale i vëmë përball përgjigje lokale, subversione pararendëse, mbrojtje aktive dhe ndonjëherë preventive. Ne nuk na duhet të totalizojmë atë që mund të totalizohet vetëm nga këndi i pushtetit, sepse do ta totalizonim veçse duke rimëkëmbur edhe në anën tonë forma përfaqësuese centralizmash dhe hierarkie. Në të kundërt, ajo ç’duhet të bëjmë është ngritja e lidhjeve anësore, një sistem të tërë rrjetesh, bazash popullore. Kjo gjë është e vështirë. Sido që të ndodhë, realiteti për ne nuk kalon përmes politikës sipas kuptimit tradicional të garës dhe shpërndarjes së pushtetit, nëpër instanca të quajtura përfaqësuese si në partinë komuniste apo CGT. Realitet është çka ndodh në uzinë, në shkollë, në kazermë, në burg, në komisariat. Aq sa mund të themi se aksioni

mbart një tip informacioni krejt tjetër në natyrë nga ai i gazetave (i tillë është tipi i informacionit në Agence de Presse Libération).

Michel Foucault – Kjo vështirësi, lodhja jonë për të gjetur forma të përshtatshme lufte, a mos vjen prej faktit se nuk dimë ende ç’është pushteti? Në fund të fundit u desh të mbërrinte shekulli XIX për të ditur se ç’ishte shfrytëzimi, por ndoshta nuk e dimë ende se ç’është pushteti. Ndoshta as Marksi, as Engelsi, nuk mund të na ndihmojnë për të njohur këtë gjë kaq enigmatike, në të njëjtën kohë e dukshme dhe e padukshme, e pranishme dhe e fshehur, kudo e zbatuar, që quhet pushtet. Teoria e shtetit, analiza tradicionale e aparateve të shtetit pa dyshim që nuk e shterojnë fushën e ushtrimit dhe funksionimit të pushtetit. Aktualisht mbetet e panjohura e madhe: kush e ushtron pushtetin? dhe ku e ushtron? Aktualisht dimë pak a shumë se cili shfrytëzon, ku shkon përfitimi, në ç’duar kalon dhe ku investohet sërish, ndërkohë që pushteti... E dimë mirë se nuk janë qeveritarët ata që e mbajnë pushtetin. Por nocioni i “klasës drejtuese” nuk është as shumë i qartë dhe as shumë i përpunuar. “Me sundu”, “me drejtu”, “me qeverisë”, “grup në pushtet”, “aparaturë shtetërore”, etj., aty e kemi një lojë të tërë nocionesh që kanë nevojë për analizë. Po ashtu, duhet me ditë se deri ku ushtrohet pushteti, nëpër ç’stacione dhe deri në ç’instanca, më së shpeshti me më të imtën e hierarkisë, kontrollit, vëzhgimit, ndalesës, shtrëngimit. Kudo ku ka pushtet, ushtrohet pushteti. Mirëfilli askush nuk është zotërues i tij; e megjithatë ai ushtrohet gjithnjë në një farë drejtimi, nga njëra anë disa, nga ana tjetër të tjerët; nuk dihet se cili e ka tamam; por dihet ama se kush nuk e ka. Nëse leximi i librave tuaj (Që prej *Nietzsche* deri tek ajo që parandjej me *Capitalisme et schizophrénie*) ka qenë për mua shumë thelbësore, më duket se shkojnë shumë larg në pozicionin e këtij problemi: nën këtë temë të lashtë të kuptimit, të shënjuarit dhe shënjesit, etj., së fundmi çështja e pushtetit, e pabarazisë së pushteteve, e luftërave mes tyre. Çdo luftë zhvillohet rreth një vatre të veçantë pushteti (nja nga ato vatrë të vogla të panumërta që janë shefi i vogël, administratori i banesës sociale, drejtori i burgut, gjyqtari, përgjegjësi i sindikatës, kryeredaktori i gazetës). Dhe nëse t’i tregosh vatrë, të denoncosh, të flasësh për to publikisht, do të thotë luftë, kjo jo sepse askush nuk qe i ndërgjegjshëm ende për to, por sepse të marrësh e të flasësh për to, të sulmosh rrjetin e informacionit institucional, të emërtosh, të thuash se cili bëri çfarë, të vësh shënjestrën, kjo është një përmbysje e parë e pushtetit, është një hap i parë për luftëra të tjera kundër pushtetit. Nëse ligjërata si për shembull ajo e të dënuarve ose e mjekëve të burgjeve janë luftëra, kjo sepse të paktën për një çast ata konfiskojnë pushtetin e fjalës mbi burgjet, fjalë e përvetësuar aktualisht vetëm nga administrata dhe bashkëpunëtorët e tyre reformatore. Ligjërata e luftës nuk i kundërvihet të pandërgjegjshmes: i kundërvihet sekretit. Duket si pak, po sikur të jetë shumë më tepër? Një

varg i tërë keqkuptimesh në lidhje me “të fshehtën”, me “të ndrydhurën”, me “atë që nuk thuhet”, lejojnë të “psikoanalizohet” fare lirë ajo që duhet të përbëjë dhe objektin e luftës. Sekreti është ndoshta më i vështirë për t’u nxjerrë se e pandërgjegjshmja. Dy temat që takoheshin më së shpeshti deri dje: “shkrimi, është e ndrydhura”, dhe “shkrimi është me plot të drejtë subversiv” më duket se nxjerrin haptas një numër të caktuar veprimesh që duhen denoncuar me ashpërsi.

Gilles Deleuze – Sa për problemin që po shtroni: shohim qartë se kush shfrytëzon, kush përfiton, kush qeveris, por pushteti është diçka akoma e hapërdarë – do të hidhja hipotezën që vijon: madje dhe sidomos marksizmi përcaktoi problemin në terma interesi (pushteti mbahet nga nga një klasë sunduese e përkufizuar nga interesat e saj). Menjëherë ndeshim pyetjen: si bëhet që njerëz që nuk kanë dhe aq interes ndjekin, përqafojnë kaq fortë pushtetin, lypin një parcelë të tij? Ndoshta sepse, në nivel investimesh, aq sa ekonomikë sa dhe të pandërgjegjshëm, siç duket interesi nuk është fjala e fundit, ka investime dëshire që shpjegojnë se në fund të fundit mund të dëshirohet, jo kundër interesi, pasi interesi është gjithnjë i pranishëm dhe gjendet aty ku e vë dëshira, por një dëshire më të thellë dhe më të hapërdarë se interesi. Duhet me pranë të dëgjohet klithma e Rajhut: jo, masat nuk u mashtruan, e dëshiruan fashizmin në atë çast! Investime të tillë dëshirash e modelojnë pushtetin, e shpërndajnë, bëjnë që pushteti të ndjehet po aq mirë te polici sa dhe te kryeministri, gjë që bën të mos ndjehet asnjë dallim prej natyre mës pushtetit që ushtron polici i vogël dhe pushtetit që ushtron ministri. Është natyra e investimit të dëshirës mbi trupin shoqëror ai që shpjegon se përse parti ose sindikata, të cilat do t’ishin ose do t’ish dashur të investoheshin revolucionarisht në emër të interesit të klasës, mund të investohen në mënyrë reformiste ose tërësisht reaksionare përsa i përket dëshirës.

Michel Foucault – Siç po shprehni ju, raportet mes dëshirës, pushtetit dhe interesit janë më komplekse se ç’besohet zakonisht, madje nuk janë ata që ushtrojnë pushtetin që kanë dhe interes ta ushtrojnë, ndoshta ata që kanë interes ta ushtrojnë nuk mund ta ushtrojnë, sepse dëshira për pushtet luan me pushtetin dhe interesit një lojë që mbetet ende singulare. Ndodh që masat në çastin e fashizmit të dëshirojnë që dikush ta ushtrojë pushtetin, dikush që nuk ngatërrohet gjithsesi me ato vetë, pasi pushteti do të ushtrohet mbi to dhe në dëm të tyre, deri në vdekjen e tyre, sakrifikimin dhe masakrimin e tyre, por ato dëshirojnë që ky soj pushteti të ushtrohet. Kjo lojë dëshire, pushteti dhe interesi mbetet pak i njohur. U desh shumë kohë për të ditur se ç’ ishte shfrytëzimi. Ndërsa dëshira është dhe mbetet një çështje tepër afatgjatë. Ndoshta tani është e mundur që luftërat që kryhen, teoritë lokale, rajonale, të ndërprera, që po

përpunohen në këto luftëra dhe që janë njësh me to, gjithë kjo të jetë zbulimi i mënyrës së ushtrimit të pushtetit.

Gilles Deleuze – Le t’i rikthehem pra pyetjes: lëvizja revolucionare aktuale ka shumë vatra, por jo prej dobësie dhe pafuqie, pasi totalizimi i përket pushtetit më shumë pushtetit dhe reaksionit. Për shembull Vietnami është një përgjigje lokale e shkëlqyer. Po si t’i konceptosh ama rrjetet, lidhjet transversale mes pikave vepruese e të ndërprera, nga njëri vend në tjetrin ose brenda të njëjtit vend?

Michel Foucault – Kjo pavazhdueshmëri gjeografike për të cilën po flisni shënjon ndoshta se: nga çasti që luftohet kundër shfrytëzimit, proletariati jo vetëm që e mbart betejën por dhe përcakton shënjestrën, metodat, vendet dhe mjetet e luftës; të lidhesh me proletariatin do të thotë t’i bashkohesh në pozicione, ideologji, do të thotë të përvetësosh motivet e betejës së tij. Të shkrihesh me të. Ama nëse luftohet kundër pushtetit, atëherë të gjithë ata që e pësojnë ushtrimin e këtij pushteti si abuzim, të gjithë ata që e shquajnë si të patolerueshëm, mund ta nisnin luftën që prej aty ku janë, prej veprimtarisë (qoftë dhe pasivitetit) së tyre. Duke nisur këtë luftë që është e veta, shënjestrën e së cilës e njohin fare mirë, metodën e së cilës mund ta përcaktojnë fare mirë, ata hyjnë në procesin revolucionar. Sigurisht si aleat të proletariatit, sepse, meqë pushteti ushtrohet ashtu siç ushtrohet, kjo ndodh sepse ai do të ruajë shfrytëzimin kapitalist. Kështu ata shërbejnë çështjen e revolucionit proletar duke luftuar pikërisht aty ekziston shtypja për ta. Gratë, të burgosurit, ushtarët e kontingjentit, të sëmurët e spitaleve, homoseksualët e nisën luftën e tyre specifike kundër formave të veçanta të pushtetit, shtrëngimit dhe kontrollit që ushtrohet mbi ta. Të tilla luftëra bëjnë pjesë aktualisht në lëvizjen revolucionare të vetë proletariatit, në masën që atij i duhet të ndeshet me të gjitha kontrollet dhe shtrëngesat që ushqejnë ngado të njëjtin pushtet.

Kjo do të thotë se përgjithësia e luftës sigurisht që nuk kryhet sipas formës së totalizimit për të cilin flisnit pak më parë, këtij totalizimi teorik, pra nën formën e së “së vërtetës”. Çka e përbën formën e përgjithësisë së luftës, është vetë sistemi i pushtetit, të tëra format e ushtrimit dhe zbatimit të pushtetit.

Gilles Deleuze – Dhe nuk mund të preket asnjë pikë zbatimi i kësaj bashkësie pa u gjetur përball kësaj bashkësie të hapërdarë, ndaj dhe detyrohemi të duam ta shpërthejmë, qoftë dhe nisur nga kërkesa më e mpakët. Kësisoj, çdo mbrojtje ose sulm revolucionar i pjesshëm bashkohet me luftën revolucionare.

Përktheu nga gjuha frënge Elvis Hoxha

NIETZSCHE, GJENEALOGJIA, HISTORIA¹⁶⁷

1). Gjenealogjia është gri; është e hollësishme dhe dokumentuese plot durim. Punon mbi pergamena të zhubrosura, të krruara, të shkruara e rishkruara.

Paul Ree, njëlloj si anglezët, gabon tek përshkruan gjeneza lineare – tek rendit, për shembull, gjithë historinë e moralit nën shqetësimin ndaj të dobishmes: a thua se fjalët të kenë ruajtur kuptimin e tyre, dëshirat, drejtimit e tyre, idetë, logjikën e tyre; a thua se kjo botë gjërash të thëna e të kërkuara të mos ketë njohur pushtime, luftra, bastisje, simulime, dinakëri. Prej këtej, për gjenealogjinë, një vëmendjee domosdoshme: gjetja e njëjesisë [*singularité*] së ngjarjeve, jashtë çdo qëllimësie monotone; t'i përgjosh aty ku më së paku mund të priten dhe në atë çka kalon si pa histori – ndjenjat, dashuria, ndërgjegjja, instinktet; të kapëshkthimin e tyre, jo për të gjurmuar kurbën e ngadaltë të një evolucioni, po për të gjeturskenat e ndryshme ku kanë luajtur role të ndryshëm; të përkufizosh madje dhe vetë mungesën e tyre, momentin në të cilin nuk kanë ngjarë (Platoni në Sirakuzë nuk u bë Muhamedi...).

Gjenealogjisë, pra, i nevojitet imtësia e dijes, një numër bukur i madh materialesh të grumbulluara, dhe durim. «Monumentet ciklopike»¹⁶⁸, ajo nuk duhet t'i skalisë me goditje «gabimesh të mëdha qetësuese», por me «të vërteta të vogla thujse të padukshme, të përcaktuara me metodë të rreptë»¹⁶⁹. Shkurt, njëfarë këmbënguljejejeje erudicion. Gjenealogjia nuk i kundërvihet historisë si vështirimi përçmuesdhe i thellë i filozofit shikimit prej urithi të dijetarit; përkundrazi, i kundërvihet shtjellimeve metahistorike të kuptimeve ideale dhe të teleologjive të papërcaktuara. I kundërvihet kërkimit të «originës».

2). Te Nietzsche gjejmë dy përdorime të fjalës *Ursprung*. I pari nuk është i specifikuar: e hasim të ndërëkëmbyer me terma si *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*. Gjenealogjia e moralit, për shembull, në lidhje me detyrën apo me ndjenjën e fajit, flet pa dallim si për

¹⁶⁷ «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971, ff. 145-172, tani e botuar në Michel FOUCAULT, *Dits et écrits I. 1954-1975*, Éditions Gallimard, 2001, ff. 1004-1024.

¹⁶⁸ *Gaya scienza*, § 7.

¹⁶⁹ *Njerëzore, tepër njerëzore*, § 3.

Entstehung-un si për *Ursprung*-un e tyre¹⁷⁰; te *Gaya Scienza*, në lidhje me logjikën dhe me njohjen, flitet qoftë për një *Ursprung*, qoftë për një *Entstehung*, qoftë për një *Herkunft*¹⁷¹.

Përdorimi tjetër i fjalës është i specifikuar. Ndodh në të vërtetë që Nietzsche ta vendosë në kundërvënien ndaj një termi tjetër: paragrafi i parë i *Njerëzore, tepër njerëzore*, vë ballë për ballë origjinën e mrekullishme (*Überausprung*) që kërkon metafizika, dhe analizat e një filozofie historike që shtron pyetje *über Herkunft und Anfang*. Ndodh gjithashtu që *Ursprung* të përdoret në mënyrë ironike dhe mashtruese. Për shembull, në çfarë konsiston ky themel origjinar (*Ursprung*) i moralit që kërkohet nga Platoni e tutje? «Në konkluzione të vogla të përçmueshme. *Pudenda origo*»¹⁷². Ose më tej: ku duhet kërkuar kjo origjinë e fesë (*Ursprung*) që Schopenhauer-i e vendoste në njëfarë ndjenje metafizike të së përtejmes? Fare thjesht, në një shpikje (*Erfindung*), në një truk prestidigjimenti, në një artific (*Kunststück*), në një sekret fabrikimi, në një procesmagjie të zezë, në punën e *Schäerzkünstler*¹⁷³.

Për përdorimin e gjithë këtyre fjalëve, dhe për lojrat përkatëse të termit *Ursprung*, njëri nga tekstet më domethënëse është parathënia e *Gjenealogjisë*. Në fillim të tekstit, objekti i kërkimit përkufizohet si origjina e paragjyqimeve morale; termi i përdorur këtu është *Herkunft*. Më pas Nietzsche kthehet prapa, bën historikun e këtij qëmtimi në vetë jetën e tij; kujton kohën kur «qëndiste në bukurshkrim» filozofinë dhe pyeste veten nëse origjina e së keqes i duhej atribuar Zotit. Pyetje që e bën të vërë buzën në gaz tashmë dhe për të cilën thotë se pikërisht ishte një kërkim *Ursprung*-u; e njëjta fjalë për të karakterizuar, pak më tutje, punën e Paul Ree-së¹⁷⁴. Më tej evokon analizat me të vërtetë niçeane që kanë nisur me *Njerëzore, tepër njerëzore*; për t'i karakterizuar, flet për *Herkunftshypothesen*. Tani, përdorimi i fjalës *Herkunft* këtu pa dyshim nuk është arbitrar: shërben për të përshenjuar mjaft tekste të *Njerëzore, tepër njerëzore* që i përkushtohen origjinës së moralitetit, asketizmit të drejtësisë dhe të ndëshkimit. Ndërkohë, në të gjitha këto shtjellime, fjala që ishte përdorur atëherë ishte *Ursprung*¹⁷⁵. Sikur, në epokën e *Gjenealogjisë*, dhe në këtë pikë të tekstit, Nietzsche të donte t'i jepte vlerë një kundërvënije mes *Herkunft* dhe *Ursprung*, të cilën nuk e kishte angazhuar ndonja dhjetë

¹⁷⁰*Gjenealogjia e moralit*, II, § 6 dhe § 8.

¹⁷¹*Gayascienza*, 110, 111, 300.

¹⁷²*Agu i mëngjesit*, § 102.

¹⁷³*Gaya scienza*, § 151 dhe §353. Gjithashtu, tek *Agu i mëngjesit*, § 62; *Gjenealogjia e moralit*, I, §14. *Perëndimi i idhujve*, «Gabimet e mëdha», § 7.

¹⁷⁴Vepra e Paul Ree-së titullohej *Ursprung der moralischen Epfindungen*.

¹⁷⁵Te *Njerëzore, tepër njerëzore*, aforizma 92 titullohej *Ursprung der Gerechtigkeit*.

vjet më parë. Por menjëherë pas përdorimit të specifikuar të këtyre dy termave, Nietzsche, në paragrafët e fundit të parathënies, i rikthehet një përdorimi neutral dhe të barasvlefshëm¹⁷⁶.

Pse Nietzsche gjenealogjist refuzon, të paktën në disa raste, kërkimin e origjinës (*Ursprung*)? Ngase së pari përpigemi të rrokim tek ajo thelbësinë saktë të gjësë, mundësinë e saj më të kulluar, identitetin e saj të palosur kujdesshëm mbi vetveten, formën e saj të palëvizshme dhe pararendëse karshi gjithçkaje që është e jashtme, aksidentale dhe e mëpastajme. Të kërkosh një origjinë të tillë do të thotë të mundohesh për të rigjetur «atë që ishte ndërkaq», «të njëjtën» e një imazhi saktësisht të përputhshëm me veten; do të thotë të konsiderosh si të jashtësishtmetë gjitha peripecitë që kanë mundur të ndodhin, të gjitha dinakëritë dhe të gjitha simulimet; do të thotë të ndërmarrësh heqjen e të gjitha maskave, për të zbuluar në fund një identitet origjinar. Mirëpo, nëse gjenealogjisti kujdeset t'i vërë veshin historisë në vend që t'i besojë metafizikës, çfarë mëson? Që pas gjërave fshihet «krejt tjetër gjë»: jo sekret i tyre thelbësor dhe pa datë, por sekret i që ato janë pa thelbësi, ose që thelbësia e tyre është ndërtuar pjesë pas pjesë duke u nisur nga figura të huaja për atë vetë. Arsyeja? Po ka lindur në mënyrë krejt «të arsyeshme» – prej rastësisë¹⁷⁷. Lidhja pas së vërtetës dhe rigoroziteti i metodave shkencore? Nga pasioni i dijetarëve, nga urrejtja e tyre e ndërsjellë, nga diskutimet e tyre fanatike dhe të përsëritura kokëfortësisht, nga nevoja për të mbizotëruar – armë të farkëtuara me durim përgjatë luftrave personale¹⁷⁸. Po liria, te rrënja e njeriut, mos vallë është ajo çka e lidh me qenien dhe të vërtetën? Në fakt, ajo s'është pos «shpikje e klasave drejtuese»¹⁷⁹. Ajo çka gjejmë, te pikënisja historike e gjërave, nuk është aspak identiteti ende i ruajtur i origjinës së tyre – është mospërputhja, i ndryshmi [*le disparate*].

Historia mëson gjithashtu të qeshë me solemnitetet e origjinës. Origjina e lartë është «sythi metafizik që buthton në konceptimin se ajo çka është më e vyer dhe më thelbësore gjendet në fillesën e të gjitha gjërave»¹⁸⁰: pëlqehet besimi se në fillesën e tyre gjërat ishin në përsosmërinë e tyre; që ato dolën të mahnitshme nga duart e krijuesit, apo në dritën pa hije të agut të parë. Origjina është gjithmonë para rënies, para trupit, para botës dhe kohës; është nga ana e zotave dhe, rrëfimi i saj, është gjithmonë kënga e një teogonie. Por fillesa historike është e ulët. Jo në kuptimin e modestes, apo të diskretes, si hapi i pëllumbeshës, por përqeshëse, ironike, e përshtatshme për të shkatërruar çdo magjepsje: «Përpjekja për të arritur

¹⁷⁶Në vetë tekstin e *Gjenealogjisë së moralit*, *Ursprung* dhe *Herkunft* janë përdorur shpesh në mënyrë të barasvlefshme (I, 2; II, 8, 11, 12, 16, 17).

¹⁷⁷*Agu i mëngjesit*, § 123.

¹⁷⁸*Njerëzore, tepër njerëzore*, § 34.

¹⁷⁹*Udhëtari dhe hija e tij*, § 9.

¹⁸⁰*Po aty*, § 3.

te ndjenja e sovranitetit të njeriut, duke treguar origjinën e tij hyjnore: tashmë është shndërruar në shteg të ndaluar, pasi majmuni është te porta e tij»¹⁸¹. Njeriu e nisi me grimasëne asaj çka do të bëhej; edhe Zarathustra do të ketë majmunin e vet që kërcen prapa tij dhe i tërheq cepin e këmishës.

Së fundi, postulati i mbramë i origjinës, i lidhur me dy të parët: ajo është vendi i së vërtetës. Pikë absolutisht e largët, dhe pararendëse ndaj çdo njohjeje pozitive, vetëm ajo mundëson një dije që, nga ana e vet, e mbulon, dhe që, përgjatë llomititjes së saj, nuk resht së shpërfilluri; ajo humbet pashmangshmërisht në këtë artikulum ku e vërteta e gjërave lidhet pas një të vërtete të ligjëritit që menjëherë e errëson dhe e humb. Mizori e re e historisë që shtrëngon për të përmbysur raportin dhe për të braktisur kërkimin «adoleshent»: prapa të vërtetës, gjithnjë e rishtë, e kursyer dhe e përmbajtur, gjendet shumimi mijëvjeçar i gabimeve. Nuk besojmë më «se e vërteta mbetet e vërtetë, kur i hiqet veli; kemi jetuar mjaftueshëm për ta besuar ende këtë»¹⁸². E vërteta, lloj gabimi që ka avantazhin se nuk mund të hidhet poshtë, me siguri ngaqë gatimi i gjatë i historisë e ka bërë të patjetërsueshme¹⁸³. Dhe, nga ana tjetër, vetë çështja e së vërtetës, e drejta që i jep vetes për të hedhur poshtë gabimin apo për të kundërshtuar aparençën, mënyra në të cilën kohë pas kohe u bëhet e aksesueshme dijetarëve, më pas u rezervohet vetëm njerëzve të mëshirës, në vijim e tërhequr në një botë të sigurt, ku luajti njëherësh rolin e ngushëllimit dhe të imperativit, së fundi e refuzuar si ide e kotë, e tepërt, kudo e kundërthënë, e gjithë kjo a nuk është një histori, historia e një gabimi që quhet e vërtetë? E vërteta dhe mbretëria e saj origjinare e kanë kryer historinë e tyre në histori. Sa po dalim prej tyre, «në orën e hijes më të shkurtër», kur drita nuk ngjan më se vjen nga thellësia e qiellit dhe nga çastet e para të ditës¹⁸⁴.

Të bësh gjenealogjinë e vlerave, të moralit, të asketizmit, të njohjes asnjëherë nuk do të thotë të nisësh në kërkim të «origjinës» së tyre, duke lënë mënjane si të paaksesueshme gjithë episodet e historisë; përkundrazi, do të jetë t'u ndalurit mbi hollësitë dhe mbi rastësitë fillestare; të kushtuarit një vëmendje skrupuloze ndaj ligësisë së tyre qesharake; vendosja në pritje për t'i parë ndërsa lindin, maska më në fund të rëna, me fytyrën e tjetrit; të mospasurit turp të shkosh për t'i kërkuar aty ku ndodhen – «duke gërmuar llumin»; t'u lësh kohën të ringjiten nga labirinti ku asnjë e vërtetë nuk i ka marrëndonjëherë nëmbrojtje. Gjenealogjistit i nevojitet historia për t'i dhënë dërmën kimerës së origjinës, pak a shumë siç i nevojitet

¹⁸¹ *Agu i mëngjesit*, § 49.

¹⁸² *Nietzsche kundër Wagnerit*, f. 99.

¹⁸³ *Gaya scienza*, § 265 dhe § 110.

¹⁸⁴ *Perëndimi i idhujve*, «Se si bota e vërtetë në fund bëhet përrallë».

filozofit të mirë mjeku për t'i dhënë dërmën hijes së shpirtit. Duhet ditur të dallohen ngjarjet e historisë, lëkundjet e saj, befasitë e saj, fitoret e pasigurta, humbjet e pagëlltitura, që japin hesap rreth fillesave, atavizmave dhe trashëgimive; siç duhet ditur të diagnostikohen sëmundjet e trupit, gjendjet e dobësisë dhe të energjisë, krisjet dhe rezistencat për të gjykuar një ligjërim filozofik. Historia, me intensitetet e saj, me lëshimet, këmbënguljet sekrete, agjitacionet e saj të mëdha të ethshme si sinkopat e saj, është vetë trupi i divenirit. Duhet me qenë metafizikan për t'i kërkuar asaj një shpirt në idealitetin e largët të origjinës.

3). Terma si *Entstehung* apo *Herkunft* e përshenjojnë më mirë se *Ursprung* objektin specifik të gjenealogjisë. Zakonisht ata përkthehen me «origjinë», por duhet të përpiqemi t'u kthejmë përdorimin e tyre të saktë.

Herkunft: është sëra, *prejardhja*; është përkatësia e vjetër ndaj një grupi – atij të gjakut, atij të traditës, atij që krijohet midis personave të së njëjtës epërsi ose të së njëjtës rëndomësi. Shpesh analiza e *Herkunft* vendos në lojë racën¹⁸⁵ ose tipin social¹⁸⁶. Megjithatë, nuk është dhe aq fjala për të gjetur te një individ, një ndjenjë apo një ide, tiparet e përgjithshme që e lejojnë të asimilohet te të tjerët – dhe të thuhet: ky është grek, apo ky është anglez; por të gjurmohen të gjitha shenjat e holla, të njëjësishme, nënindividuale që mund të mpleksen në të dhe të formojnë një rrjetë të vështirë për t'u çmpleksur. Larg prej të qenit kategori e ngjashmërisë, një origjinë e tillë lejon çkoklavitjen e shenjave të ndryshme, për t'i veçuar: gjermanët imagjinojnë se mbërritën në kulmin e kompleksitetit të tyre kur thanë se e kishin shpirtin të dyfishtë[*double*]; u mashtruan rëndshëm, ose kërkojnë të zotërojnë si të mundin mish-mashin e racave prej nga përbëhen¹⁸⁷. Aty ku shpirti pretendon për t'u unifikuar, aty ku Uni shpik një identitet ose një koherencë, gjenealogjistit niset në kërkim të fillesës – të fillesave të panumërta që lënë atë dyshim ngjyre, atë gjurmë thuajse të zhdukur, të cilat nuk mund ta mashtrojnë një sy tërrahur historik; analiza e prejardhjes lejon disocimin e Unit dhe, në vendet e në përshkimet e sintezës së tij boshe, bën të gumëzhijnë mijëra ngjarje tashmë të humbura.

Nën aspektin unik të një karakteri ose të një koncepti, prejardhja lejon edhe gjetjen e shumimit të ngjarjeve përmes të cilave (falë të cilave, kundër të cilave) ata janë formuar.

¹⁸⁵Për shembull, *Gaya scienza*, § 135; *Përtej së mirës dhe së keqes*, § 200, 242, 244; *Gjenealogjia e moralit*, I, § 5.

¹⁸⁶*Gaya scienza*, § 348-349; *Përtej së mirës dhe së keqes*, § 260.

¹⁸⁷*Përtej së mirës dhe së keqes*, § 244.

Gjenealogjia nuk pretendon t'i ngjitet kohës për të rivendosur një vazhdimësi të madhe përtej shpërndarjes së harresës; detyra e saj nuk është të tregojë se e shkuara është ende aty, bukur e gjallë në të tashmen, duke i dhënë prapë frymë fshehurazi, pasi t'u ketë imponuar tërë vështirësive të përshkimit një formë të paracaktuar qysh në krye. Asgjë s'i ngjan evolucionit të species te fati i një populli. Të ndjekësh radhët komplekse të prejardhjes është, në të kundërt, të mbash çka ka ngjarë në shpërndarjen e vet: do të thotë të gjesh aksidentet, devijimet më të vogla – apo dhe e kundërta, përmbysjet e plota –, gabimet, vlerësimet e rreme, llogaritë e vobekta që kanë gjeneruar atë që ekziston dhe vlen për ne; do të thotë të gjesh se në rrënjën e asaj çka njohim dhe asaj çka jemi nuk është aspak e vërteta dhe qenia, por jashtësia e aksidentit¹⁸⁸. Me siguri, është kjo arsyeja pse çdo origjinë e moralit, derisa nuk është e admirueshme – dhe *Herkunft*-i nuk është kurrë i tillë – vlen si kritikë¹⁸⁹.

Trashëgimi e rrezikshme ajo që na përçohet nga një prejardhje e tillë. Nietzsche, më tepër se njëherë, asocion termat *Herkunft* dhe *Erbschaft*. Por nuk duhet të mashtrohem; kjo trashëgimi nuk është aspak një zotërim, një pronësi që akumulohet dhe përforcohet; më tepër, një bashkësi frakturash, krisjesh, shtresash heterogjene që e bëjnë të paqëndrueshme, dhe, nga brenda apo nga poshtë, kërcënojnë trashëgimtarin e brishtë: «Padrejtësia dhe paqëndrueshmëria në shpirtin e disa njerëzve, parregullsia dhe mungesa e masës te ta nuk janë veçse pasojat e fundit të pasaktësive të panumërta logjike, të mungesës së thellësisë, të përfundimeve të rrëmbyera, fajtorë për të cilat u bënë paraardhësit e tyre»¹⁹⁰. Kërkimi i prejardhjes nuk themelon, përkundrazi: trazon atë çka perceptohej si e palëvizshme, fragmenton atë çka mendohej si e bashkuar; tregon heterogjenitetin e asaj çka imagjinohej si përputhje me vetveten. Cila bindje do t'i rezistonte dot? E sidomos, cila dije? Le të merremi pak me analizën gjenealogjike të dijetarëve – të atij që koleksionon faktet dhe i mban gjithë kujdes në regjistër, ose të atij që vërteton dhe hedh poshtë; *Herkunft*-i i tyre shpejt do të zbulojë shkresurinate kancelarit, apo oratoritë e avokatit – babai i tyre¹⁹¹ – në vëmendjen e tyre në dukje të shkujdesur, në lidhjen e tyre «të kulluar» me objektivitetin.

Së fundi, prejardhja i përket trupit¹⁹². Gdhendet në sistemin nervor, në humor, në aparatin tretës. Frymëmarrje e keqe, ushqyerje e keqe, trup i dobët dhe i sflitur i atyre të parët e të cilëve kanë bërë gabime; le t'i marrin baballarët efektet për shkaqe, le t'i besojnë realitetit të

¹⁸⁸ *Gjenealogjia e moralit*, III, 17. *Abkunft*-i i ndjenjës depressive.

¹⁸⁹ *Perëndimi i idhujve*, «Arsyet e fiziofisë».

¹⁹⁰ *Agu i mëngjesit*, § 247.

¹⁹¹ *Gaya scienza*, § 348-349.

¹⁹² Po aty: «*Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters... der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft in Leibe hat*» (§ 200).

përtejme ose të shtrojnë vlerën e amshimit, dhe trupi i fëmijëve do ta pësojë. Meskiniteti, hipokrizia – thjesht sythe të gabimit; jo në kuptimin sokratik, jo ngaqë duhet medoemos të mashtrohem për të qenë të këqinj, aq më pak ngaqë kemi devijuar prej të vërtetës origjinare, por ngase është trupi ai që mbart, në jetë si në vdekje, në forcë si në dobësi, sanksionin e çdo të vërtete dhe të çdo gabimi, sikundër mbart gjithashtu, dhe të përmbysur, origjinën – prejardhjen. Pse njerëzit kanë shpikur jetën soditëse? Pse i kanë kushtuar kësaj lloj ekzistence një vlerë supreme? Pse u kanë akorduar të vërtetë absolute fantazive që formohen në të? «Gjatë kohëve barbare [...] nëse fuqia e individit plogështohet, nëse ndihet i lodhur ose i sëmurë, melankolik ose i ngopur dhe si pasojë përkohësisht pa dëshira dhe pa oreks, ai bëhet një njeri relativisht më i mirë, domethënë më pak i rrezikshëm, dhe idetë e tij pesimiste formulohen veç në fjalë dhe në reflektime. Në këtë gjendje shpirtërore, ai bëhet mendimtar dhe profet, ose imagjinata e tij zhvillon bestytnitë e veta»¹⁹³. Trupi – dhe gjithë çka i takon trupit, ushqyerja, klima, trualli –, është vendi i *Herkunft*-it: mbi trupin, gjendet vrragae ngjarjeve të shkuara, ashtu si po nga ai lindin dëshirat, mangësitë, dhe gabimet; po aty nyjëtohen dhe njëherësh shprehen, por po aty dhe çnyjëtohen, hyjnë në dyluftim, i fshihen njëra-tjetrës dhe vazhdojnë konfliktin e tyre të pakapërcyeshëm.

Trupi: sipërfaqe ku gdhenden ngjarjet (ndërkohë që gjuha i shquan dhe idetë i tresin), vend i disocimit të Unit (të cilit mundohet t'i ofrojë kimerën e një uniteti substancial), vëllim në shkërrmoqe të përhershme. Gjenealogjia, si analizë e prejardhjes, shfaqet pra te bashkëartikulimi i trupit dhe historisë. Ajo duhet të shfaqë trupin krejt të shenjuar nga historia, dhe historinë që rrënon trupin.

4). *Entstehung* përshenjon më tepër *emergjencën*, momentin e lindjes. Është parimi dhe ligji i njëjësishëm i një shfaqjeje. Ashtu siç priremi shumë shpesh të kërkojmë prejardhjen në një vazhdimësi pa ndërprerje, njëlloj do të gabonim po të justifikonim emergjencë nëpërmjet termit përfundimtar. Thua se, nga abiset e kohës, syri u shfaq enkas për soditjen, thua se ndëshkimi gjithnjë ka qenë paracaktuar si shembullor. Këto qëllime, në dukje fundore, nuk janë asgjë më tepër se episodi aktual i një serie nënshtrimesh: më së pari syri iu nënshtrua gjahut dhe luftës; ndëshkimi hap pas hapi iu nënshtrua nevojës për hakmarrje, për të përjashtuar agresorin, për t'u çliruar karshi viktimës, për të trembur të tjerët. Duke vendosur të tashmen në origjinë, metafizika na bën të besojmë te puna e errët e një paracaktimi që u

¹⁹³ *Agu i mëngjesit*, § 42.

përpiqka t'i bëjë rrugë vetes qysh nga çasti i parë. Gjenealogjia, në të kundërt, ripërcakton sistemet e ndryshme të nënshtrimit: jo fuqinë pararendëse të një kuptimi, por lojën rastësore të dominimeve.

Emergjenca prodhohet gjithmonë në një gjendje të caktuar të forcave. Analiza e *Entstehung*-ut duhet të dëftojë lojën e tyre, mënyrën se si ato luftojnë kundër njëra-tjetrës, ose betejën që angazhojnë përballë rrethanave armiqësore, apo prapë përpjekjen që bëjnë – duke u ndarë kundër vetes – për t'i shpëtuar degjenerimit e për të rimarrë fuqi duke nisur nga vetë dobësimi i tyre. Për shembull, emergjenca e një speciejë (shtazore ose njerëzore) dhe soliditeti i saj sigurohen «nëpërmjet një lufte të gjatë kundër kushteve vazhdimisht dhe thelbësisht të pavolitshme». Vërtet, «specia ka nevojë për specien, përfaqë specie, si për diçka që, falë fortësisë së saj, uniformitetit të saj, thjeshtësisë së formës së saj të mund të imponohet dhe të fitojë qëndrueshmërinë kohënë luftën e përjetshme me fqinjët ose me të shtypurit në revoltë». Në të kundërt, emergjenca e variacioneve individuale prodhohet në një gjendje tjetër të forcave, atëherë kur specia ka triumfuar, rreziku nga jashtë nuk e kërcënon më dhe shpalolet lufta «e egoizmave që përvishen kundër njëri-tjetrit duke shpërthyer në njëfarë mënyre, tek luftojnë mes vete për dritën dhe për diellin»¹⁹⁴. Ndodh edhe që një forcë të luftojë kundër vetvetes: dhe jo vetëm në dehjen e një teprie që i lejon të ndahet, por dhe në momentin kur dobësohet. Kundër lodhjes, reagon, duke e nxjerrë forcën e saj prej vetë kësaj lodhjeje që atëherë nuk resht së rrituri, dhe duke iu përveshur asaj për ta goditur edhe më, zë t'i imponojë limite, torturadhe gërryerje, e stolis me një vlerë të lartë morale dhe kështu, ajo vetë rifiton fuqi. E tillë është lëvizja përmes së cilës lind ideali asketik «në instinktin e një jete degjeneruese që... lufton për ekzistencën»¹⁹⁵; e tillë po ashtu lëvizja përmes së cilës lindi Reforma, pikërisht aty ku Kisha ishte më pak e korruptuar¹⁹⁶; në Gjermaninë e shekullit XVI, katolicizmi kishte akoma forcë të mjaftueshme për t'iu kthyer vetes kundër, për të ndëshkuar trupin e vet dhe historinë e vet, dhe për t'u spiritualizuar në një fe të kulluar të ndërgjegjes.

Emergjenca, është pra hyrja e forcave në skenë; është mësymja e tyre, kërcimi me të cilin hidhen nga kuintat në teatër, secila me fuqinë, rininë e vet. Ajo që Nietzsche quan *Entstehungsherd*¹⁹⁷ i konceptit i mirë, nuk është saktësisht as energjia e të fortëve, as reagimi i të dobëtëve; por pikërisht kjo skenë ku shpërndahen përballë njëri-tjetrit, përsipër njëri-tjetrit;

¹⁹⁴ *Përtej së mirës dhe së keqes*, § 262.

¹⁹⁵ *Gjenealogjia e moralit*, III, 13.

¹⁹⁶ *Gaya scienza*, § 148. Gjithashtu, *Entstehung*-u i budizmit dhe i krishterimit i duhet atribuar anemisë së vullnetit, § 347.

¹⁹⁷ *Gjenealogjia e moralit*, I, 2.

është hapësira që i rishpërndan dhe thellohet mes tyre, boshi përmes të cilit këmbejnë kërcënime dhe fjalë. Ndërsa prejardhja përshenjon cilësinë e një instinkti, gradën e tij ose dorëzimin e tij, dhe shenjën që lë në një trup, emergjencapërshenjon një vend përballjeje; megjithatë nuk duhet të gabojmë duke e imagjinuar si një fushë të mbyllur, ku do të zhvillohej një betejë, një plan ku kundërshtarët do të ishin të barabartë; më shumë është – dhe shembulli i të mirëve dhe i të këqinjve e vërteton – një «jo-vend», një distancë e kulluar, fakti që kundërshtarët nuk i përkasin të njëjtës hapësirë. Askush pra nuk është përgjegjës për një emergjencë, askush nuk mund të marrë lavdinë; ajo gjithmonë prodhohet në ndërmjet[*interstice*].

Në një kuptim, pjesa e luajtur në këtë teatër pa vend është gjithnjë e njëjta: është ajo që përsërisin pambarimishtdominuesit dhe të dominuarit. Boll që disa njerëz të dominojnë të tjerë njerëz, dhe kështu lind diferencimi i vlerave¹⁹⁸; boll që disa klasa të dominojnë të tjera klasa, dhe kështu lind ideja e lirisë¹⁹⁹; boll që disa njerëz të përvetësojnë gjëra të cilat u nevojiten për të jetuar, t'i imponojnë një kohëzgjatje jo të tyre, ose t'i asimilojnë forcërisht, dhe ja ku lind logjika²⁰⁰. Raporti i dominimit nuk është më shumë «raport» nga ç'është vendi ku ushtrohet. Dhe pikërisht për këtë, në çdo moment të historisë ajo fiksohet në një ritual; imponon detyrime dhe të drejta; kushteton procedura të hollësishme. Ajo vendos shenja të qëndrueshme, gdhend kujtime në gjërat, madje dhe në trup; bëhet llogaritare borxhesh. Univers rregullash që nuk është aspak i destinuar të zbusë, por përkundrazi të përmbushë dhunën. Do të gabonim po të besonim, sipas skemës tradicionale, që lufta e përgjithshme, duke u shterrur në kundërthëniet e veta, përfundon me heqjen dorë ndaj dhunës dhe pranon të asgjësojëvetveten në ligjet e paqes civile. Rregulla, është kënaqësia e përlllogaritur e zellitëtepruar, është gjaku i premtuar. Ajo lejon ripërtëritjen e pareshtur të lojës së dominimit; vë në skenë një dhunë të përsëritur në imtësi. Dëshira për paqe, ëmbëlsia e kompromisit, pranimi i heshtur i ligjit, larg prej të qenit konvertimi i madh moral apo përlllogaritja e dobisëqë kanë nxjerrë në dritë rregullën, nuk janë pos rezultati dhe, me thënë të vërtetën, perversioni: «faji, ndërgjegjja, detyra gjejnë vendine tyre të emergjencës në të drejtën e detyrimeve; dhe në fillesat e saj, si çdo gjë e madhe në këtë botë, është ngjyer në gjak»²⁰¹. Njerëzimi nuk përparon ngadalësisht nga beteja në betejë deri në një reciprocitet

¹⁹⁸ *Përtej së mirës dhe së keqes*, § 260. Shih gjithashtu *Gjenealogjia e moralit*, II, 12.

¹⁹⁹ *Udhëtari dhe hija e tij*, § 9.

²⁰⁰ *Gaya scienza*, § 111.

²⁰¹ *Gjenealogjia e moralit*, II, 6.

universal, ku rregullat do të zëvendësojnë përgjithmonë luftën; ai instalon secilën nga këto dhunëra në një sistem rregullash, dhe përparon kështu nga dominimi në dominim.

Është pikërisht rregulla ajo që lejon ushtrimin e dhunës ndaj dhunës, dhe që një tjetër dominim të mund të përthyejë vetë ata që dominojnë. Në vetvete, rregullat janë boshe, të dhunshme, jo qëllimore; janë të bëra enkas për t'i shërbyer këtij apo atij; mund të përthyen ndaj vullnetit të tillë apo të atillë. Loja e madhe e historisë është se kush do t'i përvetësojë rregullat, kush do të marrë vendin e atyre që i përdorin, kush do t'i maskojë për t'i përvetësuar, do t'i përdorë në kundërsens dhe do t'i kthejë kundër atyre që i patën imponuar; kush, duke hyrë në aparatin kompleks, do ta vërë në funksion në mënyrë të atillë që dominuesit do të gjenden të dominuar nga vetë rregullat e tyre. Emergjencat ndryshme që mund të evidentohen nuk janë figura të njëpasnjëshme të të njëjtit kuptim; janë po aq efekte zëvendësimesh, këmbimesh dhe zhvendosjesh, arritjesh të shtira, përmbysjesh sistematike. Nëse të interpretuarit do të ishte vënia gradualisht në dritë e një kuptimi të fshehur tek origjina, vetëm metafizika do të mund të interpretonte mbërjen [*devenir*] e njerëzimit. Por nëse të interpretuarit është përvetësimi, përmes dhunës dhe mashtrimit, i një sistemi rregullash që nuk ka një kuptim thelbësor në vetvete, dhe imponimi i një drejtimi, përthyerja ndaj një vullneti të ri, futja e tij në një lojë tjetër dhe nënshtrimi i tij ndaj rregullash të tjera, atëherë mbërja e njerëzimit është një seri interpretimesh. Dhe gjenealogjia duhet të jetë kjo histori: histori e moraleve, e idealeve, e koncepteve metafizike, histori e konceptit të lirisë apo e jetës asketike, si emergjencat interpretimesh të ndryshme. Bëhet fjalë për t'i bërë ato të shfaqshme si ngjarje në teatrin e procedurave.

5). Cilat janë raportet mes gjenealogjisë së përkufizuar si kërkim i *Herkunft*-it dhe i *Entstehung*-ut dhe asaj që quhet zakonisht histori? Njihen apostrofimet e shquara të Nietzsches kundër historisë dhe do të duhet t'u rikthehemi pas pak. Megjithatë, ndonjëherë gjenealogjia përshenjohet si *ëirkliche Historie*; shpesh, karakterizohet nga «fryma» ose nga «kuptimi historik»²⁰². Në të vërtetë, ajo çka Nietzsche nuk ka reshtur së kritikuari qysh prej *Inaktuales* së dytë e tutje, është kjo formë e historisë që rimerr (dhe gjithnjë e presupozon) pikëpamjen mbihistorike: një histori që do të kishte funksionin e mbledhjes, në një tërësi bukur të përmbyllur në vete, së ndryshmërisë së reduktuar, tek e fundit, të kohës; një histori që do të na lejonte të njiheshim kudo dhe t'u jepnim të gjitha shpërndërrimeve të së shkuarës

²⁰²Gjenealogjia e moralit, parathënie, § 7; dhe *Përtej së mirës dhe së keqes*, § 224.

formën e paqtimit: një histori që do të hidhte vështrimin pas vetes si prej fundi bote. Kjo histori e historianëve gjen mbështetje në një pikë jashtë kohe; pretendon të gjykojë gjithçka sipas një objektiviteti prej apokalipsi; por në fakt ka supozuar një të vërtetë të përjetshme, një shpirt që nuk vdes kurrë, një ndërgjegje gjithmonë identike me veten. Nëse në kuptimin historik ngadhënjën pikëpamja mbihistorike, atëherë metafizika mund ta rimbledhë nga ana e saj dhe, duke e fiksuar nën llojet e një shkence objektive, t'i imponojë atij «egjiptianizmin» e vet. Në të kundërt, kuptimi historik do t'i ikë metafizikës për t'u bërë instrumenti i privilegjuar i gjenealogjisë nëse nuk orientohet drejt asnjë absoluti. Ai nuk duhet të jetë gjë tjetër veçse mprehtësia e një vështrimi që shquan, shpërndan, shkapërderdh, lë të luajnë dallimet dhe marzhet – një lloj vështrimi disociues i aftë të disociohet në vetvete dhe të eliminojë unitetin e kësaj qenieje njerëzore që presupozohet ta shpjerë drejt të shkuarës së vet në mënyrë sovranë.

Kuptimi historik, dhe në këtë ai praktikon një *ëirkliche Historie*, rivendos në një mbërje [*divenir*] gjithë atë çka ishte besuar si e pavdekshme te njeriu. Besojmë në përjetësinë e ndjenjave? Mirëpo të gjitha, dhe veçanërisht ato që na duken më fisniket dhe më të çinteresuarat, kanë një histori. I besojmë pandryshueshmërisë shurdhe të instinkteve, dhe imagjinojmë se ato janë gjithmonë në veprim, si këtu si aty, si tani si dikur. Por dija historike nuk druhet t'i çmontojë, të tregojë shpërndërrimet e tyre, të gjurmojë momentet e tyre të forcës dhe të dobësisë, të identifikojë mbretëritë e tyre të ndërkëmbyeshme, t'u kapë përpunimin e ngadalshëm dhe lëvizjet nëpërmjet të cilave, duke u kthyer kundër vetes, të mund të tërbohen në vetëshkatërrim²⁰³. Sidoqoftë, ne mendojmë se trupi nuk ka ligje të tjera veç atyre të fiziologjisë së tij dhe se i shket historisë. Prapë gabim; ai është i kapur në një varg regjimesh që e formësojnë; i thyher në ritme pune, çlodhjeje dhe feste; i intoksikuar nga helmet – ushqime ose vlera, zakone të të ngrënit dhe ligje morale bashkë; ndërton rezistencë²⁰⁴. Historia «efektive» dallon nga ajo e historianëve për faktin që nuk mbështetet mbi asnjë konstante: asgjë te njeriu – as trupi i tij – nuk është mjaftueshmërisht e qëndrueshme sa të kuptojnëjerëzit e tjerë dhe të njohë veten tek ata. Gjithë mbi sa mbështetemi për t'u drejtuar kah historia dhe për ta rrokur në tërësinë e vet, gjithë sa na lejon për ta përshkruar si një lëvizje të vazhdueshme plot durim, gjithë këtë, bëhet fjalë për ta thyer sistematikisht. Duhet bërë copash ajo çka lejonte lojën ngushëlluese të identifikimeve [*reconnaissances*]. Të dish, edhe në rendin historik, nuk do të thotë «të rigjesh», dhe aq më

²⁰³ *Gaya scienza*, § 7.

²⁰⁴ *Po aty*.

pak të rigjejmë veten. Historia do të jetë «efektive» në përmasën që do të fusë mosvazhdimësinë [*le discontinu*] në vetë qenien tonë; do të ndajë ndjenjat tona; do të dramatizojë instinktët tona; do ta shumëfishojë trupin tonë dhe do ta vërë atë kundër vetes. Nuk do të lërë asgjë nën vete që të ketë qëndrueshmërinë siguruese të jetës ose të natyrës; nuk do të lejojë të tërhiqet nga asnjë këmbëngulje e shurdhët, drejt një qëllimi mijëvjeçar. Do ta gërmojë atë mbi çka na pëlqen ta lëmë të qëndrojmë, dhe do të luftojë kundër vazhdimësisë së saj të pretenduar. Dija nuk është e bërë për të kuptuar, është e bërë për të marrë një qëndrim.

Duke u nisur prej këtu, mund të rroken tiparet më karakterizuese të kuptimit historik, siç e koncepton Nietzsche, të cilat *ëirkliche Historie* ia kundërvë historisë tradicionale. Ajo e përmbys raportin e vendosur rëndom mes shfaqjessëbftë[*irruption*] të ngjarjes dhe vazhdimësisë së nevojës. Ekziston një traditë e tërë e historisë (teologjike apo racionaliste) që priret ta tresë ngjarjen e njëjësishme në një vazhdimësi ideale – lëvizje teleologjike ose lidhje natyrore. Historia «efektive» e bën të rishfaqet ngjarjen në atë çka ka unike dhe të përpiktë. Ngjarje: me këtë nuk duhet kuptuar një vendim, një traktat, një mbretëri, apo një betejë, por një raport forcash që përmbysset, një pushtet i konfiskuar, një fjalor i rimarrë dhe i kthyer kundër përdoruesve të tij, një dominim që dobësohet, që mpaket, që helmon veten, një tjetër që bën hyrjen e tij, i maskuar. Forcat që janë në lojë përgjatë historisë nuk u binden as ndonjë paracaktimi, as ndonjë mekanike, por më tepër rastit të betejës²⁰⁵. Ato nuk manifestohen si format vijuese të një qëllimi primordial; nuk marrin ecurinë e një rezultati. Shfaqen gjithmonë në rrezikun e njëjësishëm të ngjarjes. Në të kundërt të botës së krishterë, universalisht e thurur nga merimanga hyjnore, në dallim nga bota greke, e ndarë midis mbretërisë së vullnetit dhe asaj të budallallëkut të madh kozmik, bota e historisë efektive nuk njeh veçse një mbretëri, ku nuk ka as providencë as shkak qëllimor, por vetëm «dorë të hekurt të nevojës që shkund kupën e rastësisë»²⁰⁶. Gjithsesi, kjo rastësi nuk duhet kuptuar thjesht si një lojë fati, por si rreziku gjithnjë i përtërirë nga vullneti për fuqi që për të zotëruar çdo rezultat të rastësisë i kundërvë rrezikun e një rastësie edhe më të madhe²⁰⁷. Kësisoj, bota ashtu siç e njohim ne nuk është figura, e thjeshtë tek e fundit, ku të gjitha ngjarjet janë tërhequr në një nëmënyrë që të dalin pak nga pak në pah tiparet e thelbësisë, kuptimi fundor, vlera e parë dhe e fundit; përkundrazi, është një mori ngjarjesh të ndërthurura; sot na duket «mrekullisht e larmishme, e thellë, plot kuptim»; në fakt një «tufë gabimesh dhe

²⁰⁵ *Gjenealogjia e moralit*, II, 12.

²⁰⁶ *Agu i mëngjesit*, § 130.

²⁰⁷ *Gjenealogjia e moralit*, II, 12.

fantazmagorish» i ka dhënë jetë dhe e popullon ende në mënyrë sekrete²⁰⁸. Ne besojmë se e tashmja jonë mbështetet në qëllime të thella, në nevoja të qëndrueshme; i kërkojmë historianëve të na bindin për këtë. Por kuptimi i vërtetë historik e di se jetojmë pa pika referimi as koordinata origjinare, në mori të tëra ngjarjesh të humbura.

Ai ka gjithashtu pushtetin për të përmbysur raportin e të afërmes dhe të largëtës, siç i përcakton historia tradicionale, në besnikërinë e saj të bindur ndaj metafizikës. Kësaj të fundit, në të vërtetë, i pëlqen të hedhë vështrimin drejt largësive dhe lartësive: epokave më fisnike, formave më të epërme, ideve më abstrakte, individualiteteve më të kulluara. Dhe për t'ia arritur kësaj, përpiket të afrohet sa më shumë, të vendoset në rrëzën e këtyre majave, qoftë dhe për të patur mbi to perspektivën e famshme të bretkosave. Historia efektive, përkundrazi, e përqendron vështrimin e saj tek më e afërta, mbi trupin, mbi sistemin nervor, mbi ushqimin dhe tretjen, mbi energjitë; zhbiron dekadencat; dhe nëse ballafaqohet me epokat madhështore, e bën këtë me dyshimin, jo idhnak por galdues, e një gëlimi barbar dhe të parrëfyeshëm. Nuk druhet të vështrojë poshtë. Por shikon nga lart, duke u zhytur për të kapur perspektivat, për të nxjerrë në pah shpërbërjet dhe dallimet, për t'i lënë çdo gjëje përmasën dhe intensitetin e vet. Lëvizja e saj është e kundërt me atë që kryejnë ilegjitimisht historianët: ata bëjnë sikur vështrojnë sa më larg të jetë e mundur, por, ultësisht, duke u zvarritur, i afrohen kësaj largësie përplot premtime (dhe në këtë janë njëlloj si metafizikanët që shohin, përsipër botës, një përtej vetëm për t'ia premtuar vetes si të drejtë kompensuese); ndërsa, historia efektive, vështtron atë që është më pranë, po për t'iu larguar vetëtimthi dhe për ta rikapur nga distanca (vështrim i ngjashëm me atë të mjekut që zhytet për të diagnostikuar dhe për të thënë dallimin). Kuptimi historik është shumë më pranë mjekësisë se filozofisë. «Historikisht dhe fiziologjikisht», thotë herë-herë Nietzsche²⁰⁹. Dhe asgjë e jashtëzakonshme në këtë, pasi, në idiosinkrazinë e filozofit bën pjesë edhe përçmimisistematik i trupit, dhe «mungesa e kuptimit historik, urrejtja karshi idesë së mbërjes, egjiptianizmi», kokëfortësimi për të «vënë në fillim atë që vjen në fund», dhe për të vendosur «gjërat e mbrame përpara të parave»²¹⁰. Historia ka shumë më tepër për të bërë se të jetë thjesht shërbyesja e filozofisë dhe të rrëfejë domosdoshmërinë e lindjes së të vërtetës dhe

²⁰⁸ *Njerëzore, tepër njerëzore*, § 16.

²⁰⁹ *Perëndimi i idhujve*, § 44.

²¹⁰ *Po aty*, «Arsyeja në filozofi», §1 dhe 4.

të vlerës; ajo duhet të jetë njohja diferenciale e energjive dhe e mangësive, e lartësive dhe e rrëtimeve, e helmeve dhe e kundërhelmeve. Duhet të jetë shkenca e riparimeve²¹¹.

Në përfundim, aspekti i fundit i kësaj historie efektive. Ajo nuk ka drojë të jetë një dije perspektiviste. Historianët përpiqen, me gjithë sa mundin, të fshehin në dijen e tyre atë çka mund të evidentojë tradhëtishtë vendin prej nga vështrojnë, momentin ku ndodhen, anën që mbajnë, të pathënshmen e pasionit të tyre. Kuptimi historik, siç e koncepton Nietzsche, e di se është perspektivë, dhe nuk e refuzon sistemin e padrejtësisë së vet. Ai shikon nën një qoshe të caktuar, me qëllimin e vendosur për të vlerësuar, për të thënë po ose jo, për të ndjekur të gjitha gjurmët e helmit, për të gjetur kundërhelmin [*antidote*] më të mirë. Në vend që të shtiret sikur tërhiqet me takt karshi asaj që vështtron, në vend që të kërkojë aty ligjin dhe t'ia nënshtrojë atij çdonjërin prej lëvizjeve të veta, ky vështrim di se prej nga vështtron dhe çfarë vështtron. Kuptimi historik i jep dijes mundësinë të kryejë, përgjatë vetë lëvizjes së njohjes, gjenealogjinë e saj. *ÄirklicheHistorie* ndërmerr, vertikalisht prej vendit ku qëndron, gjenealogjinë e historisë.

6). Në këtë gjenealogji të historisë që skicon më tepër se një herë, Nietzsche lidh kuptimin historik dhe historinë e historianëve. Dhe njëri dhe tjetra kanë të njëjtën pikënisje, të përzierë dhe të paqartë. Kanë lindur njëkohësisht nga e njëjta shenjë, tek e cila mund të dallohet po aq simptoma e një sëmundjeje sa dhe sythi i një luleje të mrekullueshme²¹², dhe vetëm më pas do të duhet të shquhen veçmas. Le të ndjekim atëherë, pa e bërë akoma dallimin, gjenealogjinë e tyre të përbashkët.

Prejardhja (*Herkunft*) e historianit nuk ka paqartësi: është e sërës së ulët. Njëri nga tiparet e historisë është pikërisht të mospaturit zgjedhje: e detyron veten të njohë gjithçka, pa hierarkizuar në rëndësi; të kuptojë gjithçka, pa shquar në përparësi; të pranojë gjithçka, pa bërë dallim. Asgjë nuk duhet t'i shpëtojë dhe po ashtu asgjë nuk duhet përjashtuar. Historianët do të thonë se kjo është një provë kujdesi dhe takti: me ç'të drejtë do të linin të ndërhynte shija e tyre, kur bëhet fjalë për të tjerët, të ndërhyjnë parapëlqimet e tyre, kur bëhet fjalë për atë çka ka ndodhur realisht? Por, në të vërtetë, është një mungesë e plotë shijeje, njëfarë mospërpunimi që përpiqet të krijojë mënyra familiare me atë çka është sipërore, dhe

²¹¹*Udhëtari dhe hija e tij*, § 188.

²¹²*Gaya scienza*, § 337.

pëlqim në gjetjen e asaj çka është e ulët. Historiani është i pandjeshëm ndaj çdo forme të neverisë: përkundrazi, ndien kënaqësi pikërisht nga ajo që do të duhej t'ia shpifte. Qetësia e tij aparente këmbëngul për të mospranuarasgjë si madhështore dhe për të reduktuar gjithçka në emëruesin më të dobët. Asgjë nuk duhet të jetë sipërorendajtij. Nëse dëshiron të dijë shumë, dhe të dijë gjithçka, kjo ndodh ngase do të kapë gafil sekretet që zvogëlohen. «Kureshti e ulët». Prej nga vjen historia? Nga pleba. Kujt i drejtohet? Plebës. Dhe ligjërimi që i mban i ngjan kaq shumë atij të demagogut: «Askush nuk është më i madh se ju», thotë ai, «dhe kush do të ketë fudullëkun e dëshirës për t'ju tejkaluar – juve, që jeni të mirë – ai është i keq»; dhe historiani, që është dytësi i tij, i mban iso: «Asnjë e shkuar nuk është më e madhe se e tashmja juaj dhe, dija ime e hollësishme, te gjithçka që në histori mund t'ju paraqitet nën petkun e madhështisë, do t'ju tregojë meskinitetin, ligësinë dhe mjerimin». Prejardhja e historianit ngjitet deri te Sokrati.

Por kjo demagogji duhet të jetë hipokrite. Ajo duhet të fshehë mërinë e saj të njëjësishme nën maskën e universalit. Dhe tamam siç demagogu duhet të thërrasë të vërtetën, ligjin e thelbësive dhe domosdoshmërinë e përjetshme, ashtu historiani duhet të thërrasë objektivitetin, saktësinë e fakteve, të shkuarën e pandryshueshme. Demagogu shtyhet drejt përçmimit të trupit për të themeluar paqsovrانيتetin e idesë së pakohësishme; historiani priret të fshehë individualitetin e vet, në mënyrë që të tjerët të hyjnë në skenë dhe të mund të marrin fjalën. Duhet pra të këmbëngulëkundër vetvetes: të heshtojë parapëlqimet e tij dhe të tejkalojë neveritjet, të mjegullojë perspektivën e vet për ta zëvendësuar atë me një gjeometri universale të paqenë, të imitojë vdekjen për të hyrë në mbretërinë e të vdekurve, të fitojnë një thuajse-ekzistencë pa fytyrë dhe pa emër. Dhe në këtë botë ku e ka vënë në fre vullnetin e tij individual, mund t'u tregojë të tjerëve ligjin e pashmangshëm të një vullneti sipëror. Meqë e ka nisur duke fshirë çdo gjurmë vullneti nga dija e tij, do të gjejë, nga ana e objektit për t'u njohur, formën e një vullneti të përjetshëm. Objektiviteti i historianit, është përmbysja e raporteve mes vullnetit dhe dijes, dhe, në të njëjtën kohë, besimi i nevojshëm te Providenca, te shkaqet fundoredheteteleologjia. Historiani i përket familjes së asketëve. «Nuk i duroj dot këta eunukë epshorë të historisë, këta miklues të idealit asketik; nuk i duroj dot këto varre të zvjerdhura që prodhojnë jetën; nuk mund t'i duroj këto qenie të lodhura e të mbaruara që rrotullohen në dije dhe i japin vetes një vështrim objektiv»²¹³.

²¹³ *Gjenealogjia e moralit*, III, 25.

Kalojmë tek *Entstehung*-u i historisë; vendi i tij është Europa e shekullit XIX: atdhë përzieresh dhe bastardimesh, epokë e njeriut-miksturë. Karshi momenteve të qytetërimit madhështor, ne këtu si barbarët: përpara syve kemi qytete në rrënim, dhe monumente enigmatike; gjendemi të ngrirë përballë muresh gllabërues; pyesim veten cilët zota kanë mundur të banojnë këta tempuj të zbrazur. Epokat e mëdha nuk kanë patur të tilla kureshti as respekt kaq të madh; ato nuk njihnin pararendës; klasicizmi e injoronte Shakespeare-in. Dekadencia e Europës na ofron një spektakël të pamatë prej të cilit momentet më të forta privohen, ose humbasin. Karakteristika e skenës ku ndodhemi sot, është të përfytyruarite një teatri; pa monumente që të jenë vepër e jona dhe që të na përkasin, ne jetojmë në një mori dekoresh. Por ka edhe më: europiani nuk di se kush është; ai i injoron racat që janë përzierë në të; është në kërkim të rolit që mund të jetë i tij; është pa individualitet. Kuptohet atëherë pse shekulli XIX është vetvetishëm historik: anemia e forcave të tij, nakatosjetqë ia kanë fshirë të gjitha karakteret prodhojnë efekt të njëjtë me atë të kalbëzimeve të asketizmit; pamundësia për të krijuar, në të cilën ndodhet, mungesa e tij e veprës, nevoja, në të cilën ndodhet, për t'u mbështetur mbi atë çka është bërë përpara dhe tjetërkund, e shtrëngojnë te kureshtia e ulët e plebeut.

Por nëse pikërisht e tillë është gjenealogjia e historisë, si mund të ndodhë që ajo vetë të bëhet analizë gjenealogjike? Si mund të mos mbetet një njohje demagogjike dhe religjioze? Si mundet, në të njëjtën skenë, të ndryshojë rol? Në mos për tjetër, vetëm sepse e përvetësojmë atë, e zotërojmë, dhe e kthejmë kundër lindjes së saj. Pikërisht e tillë është karakteristika e *Entstehung*-ut: nuk është pasoja e domosdoshme e asaj që, prej shumë kohësh, ishte përgatitur paraprakisht; është skena ku forcat i hyjnë rrezikut dhe përballen, ku iu ndodh të triumfojnë, por ku dhe mund t'i zëmë [*confisquer*]. Vendi i emergjencës metafizikës, ishte pikërisht demagogjia athiniane, mëria plebee e Sokratit, besimi i tij te pavdekësia. Por Platoni do të kish mundur ta përvetësonte këtë filozofi sokratike, do të kish mundur ta kthente atë kundër vetvetes – dhe pa dyshim, më tepër se një herë e ka patur tundimin ta bëjë. Disfata e tij është që ia mbërriti ta themelojë. Problemi i shekullit XIX është të mos bëjmë, përasketizmin popullor të historianëve, sa bëri Platoni për atë të Sokratit. Duhet, jo ta themelojmë në një filozofi të historisë, por ta çmontojmë duke nisur nga ajo çka ka prodhuar: t'u bërit zot të historisë për t'i bërë një përdorim gjenealogjik, domethënë një përdorim rigorozisht antiplatonian. Vetëm atëherë kuptimi historik do të çlirohet nga historia mbi-historike.

7). Kuptimi historik implikon tre përdorime që i kundërvihen pikë për pikë tre modaliteteve platoniane të historisë. Njëri është përdorimi parodik dhe shkatërrues i realitetit, që i kundërvihet temës së histori-remineshencës ose identifikimit në të [*reconnaissance*]; tjetri është përdorimi disociativ dhe shkatërrues i identitetit që i kundërvihet histori-vazhdimësisë ose traditës; i treti është përdorimi flijues dhe shkatërrues i së vërtetës që i kundërvihet histori-njohjes [*histoire-connaissance*]. Sidoqoftë, fjala është t’i bëhet historisë një përdorim që ta çlirojë përgjithmonë nga modeli, njëherësh metafizik dhe antropologjik, i kujtesës. Fjala është të bëhet me historinë një kundër-kujtesë – dhe, si pasojë, për të shpalosur në të një formë krejt tjetër të kohës.

Përdorim parodik dhe kllounesk, më së pari. Këtij njeriu të nakatosurdhe anonim që është europiani – dhe që nuk e di më se kush është, se ç’emër duhet të mbajë –, historiani i ofron identitete zëvendësuese, në dukje më mirë të individualizuara dhe më reale se i tiji. Por njeriu i kuptimit historik nuk duhet të mashtrohet rreth këtij zëvendësuesi që i ofrohet: është vetëm një kamuflim. Herë me radhë, i është ofruar Revolucionit modeli romak, romantizmit, armatura e kalorësit, epokës ëgneriane, shpata e heroit gjermanik; mirëpo këto janë ornamente irrealiteti i të cilave na shpie në vetë irrealitetin tonë. Të lirë ata që duan të adhurojnë këto religjione dhe të kremtojnë në Bayreuth kujtesën e kësaj të përtejmeje të re; të lirë për t’u bërë matrapazë identitetesh të mbetura bosh. Historiani i mirë, gjenealogjisti, e di se ç’duhet menduar për gjithë këtë maskaradë. Jo se e prapëson për ndonjë shpirt serioziteti; përkundrazi, do ta shtyjë në ekstrem: do të realizojë një alamet karnavale të kohës, ku maskat nuk do të reshtin së rikthyeri. Në vend që të identifikojmë individualitetin tonë të zbehtë me identitetet fuqimisht reale të së shkuarës, bëhet fjalë të irrealizohemi në morinë e identiteteve të rishfaqura; dhe duke i rimarrë gjithë këto maska – Friedrich de Hohenstaufen, Çezarin, Jezusin, Dionisin, Zarathustrën ndoshta –, duke rinisur kllounerinë historisë, do të rimarrim si irrealitet tonin identitetin më irreal të Zotit që e ka udhëhequr. «Ndoshta këtu do të zbulojmë mbretërinë në të cilën origjinaliteti është ende i mundur për ne, ndoshta si parodistë të historisë dhe si palaço të Zotit»²¹⁴. Dallojmë këtu kopjen parodike të asaj që *Inaktualja* e dytë e quante «historia monumentale»: histori që i ngarkonte vetes detyrën për të na dorëzuar majat e larta të mbërjes [*devenir*], për t’i mbajtur në një prani të përherëshme, për të rigjetur veprat, aksionet, krijimet sipas monogramës së thelbit të tyre intim. Por, në 1874-ën,

²¹⁴Përtej së mirës dhe së keqes, § 223.

Nietzsche e qortonte këtë histori, krejt të përkushtuar ndaj adhurimit, për bllokimin e rrugës ndaj intensiteteve aktuale të jetës, ndaj krijimeve të saj. Në të kundërt, në tekstet e fundit bëhet fjalë për ta parodizuar në mënyrë që të shfaqet sa më dukshëm se ajo nuk ishte gjë tjetër veçse parodi. Gjenealogjia, është historia si karnavale e përqendruar.

Përdorimi tjetër i historisë: disocimi sistematik i identitetit tonë. Ngase ky identitet që, edhe pse i dobët, kërkojmë të sigurojmë dhe të montojmë në një maskë, është vetëm parodi: e banon shumësia, shpirtra të panumërt rivalizohen në të; sistemet kryqëzohen dhe dominojnë me radhë njëri-tjetrin. Kur e kemi studiuar historinë, ndihemi «të lumtur që, përkundër metafizikanëve, strehojmë në veten tonë jo një shpirt të pavdekshëm, por shumë shpirtra të vdekshëm»²¹⁵. Dhe, në çdonjërin prej këtyre shpirtrave, historia nuk do të zbulojë një identitet të harruar, gjithnjë i gatshëm për të rilindur, por një sistem kompleks elementësh të shumëfishtë ata vetë, të shquar, dhe që asnjë pushtet sinteze nuk i dominon: «Është një shenjë kulture sipërore ajo e mbajtjes me vetëdije të plotë e disa fazave të evolucionit që njerëzit mediokër përshkojnë pa i menduar... Pasoja e parë është që i kuptojmë të ngjashmit tanë si sisteme tërësisht të përcaktuara dhe si përfaqësues të kulturave të ndryshme, domethënë si të domosdoshëm, por si të modifikueshëm. Dhe, më tej: që në vetë evoluimin tonë, jemi të aftë të ndajmë copëza dhe t'i paraqesim ato si të mëvetësishme»²¹⁶. Historia, e drejtuar gjenealogjikisht, nuk ka për qëllim gjetjen e rrënjëve të identitetit tonë, por përkundrazi, të ngulmojë për ta tretur atë; nuk angazhohet në kërkimin e vendit unik prej nga vijmë, e këtij atdheu të parë ku, siç na premtojnë metafizikanët, do të rikthehemi; ajo merr përsipër të nxjerrë në pah të gjitha mosvazhdimësitë [*discontinuités*]qënapërshkojnë. Ky funksion është i kundërt me atë që, sipas *Inaktualeve*, donte të ushtronte «historia antikëzuese»²¹⁷. Aty bëhej fjalë për të identifikuar vazhdimësitë në të cilat rrënjohet e tashmja jonë: vazhdimësi e truallit, e gjuhës, e qytetit; bëhej fjalë që, «duke kultivuar me dorë të kujdesshme atë çka ka ekzistuar qysh prej zanafillës, të ruante të paprekura kushtet në të cilat jemi lindur për ata që do të vijnë pas nesh»²¹⁸. *Inaktualet* i bënin vërejtje një historie të tillë se rrezikon të parandalojë çdo krijim në emër të ligjit të besnikërisë. Më pas në kohë – dhe qysh te *Njerëzore, tepër njerëzore* –, Nietzsche i rikthehet detyrës antikëzuese, por në drejtim krejtësisht të kundërt.

²¹⁵Udhëtari dhe hija e tij (*Opinione dhe sentenca të ndryshme*), § 17.

²¹⁶*Njerëzore, tepër njerëzore*, § 274.

²¹⁷«Histori antikëzuese», ose «antikuare», është historia që, në dallim nga ajo «monumentale» dhe ajo «kritike», shikon me adhurim të shkuarën si vendin e rrënjëve tona dhe e ruan atë në çdo detaj. Nga njëra anë, na vendos në një kontekst vazhdimësie, ngase na përcakton karshi traditës si fryte jo arbitrare të së tashmes, nga ana tjetër, e limiton forcën krijuese të së tashmes, prodhimin e risisë, për shkak se e përqendron vëmendjen dhe vështrimin te tradita – (shën. i përkth).

²¹⁸*Konsiderata inaktuale*, II, 3.

Nëse gjenealogjia nga ana e saj shtrun çështjen e trullit që na ka parë të lindim, të gjuhës që flasim apo të ligjeve që na qeverisin, e bën këtë për të nxjerrë në pah sistemet heterogjene që, nën maskën e unit tonë, na ndalojnë çdo identitet.

Përdorimi i tretë i historisë: flijimi i subjektit të njohjes. Në dukje, apo më saktë sipas maskës që mban, ndërgjegjja historike është neutrale, e zhveshur nga çdo pasion, e qepur vetëm pas të vërtetës. Por nëse ajo e merr veten në pyetje dhe, nëse më përgjithësisht, merr në pyetje çdo ndërgjegje shkencore në historinë e vet, zbulon atëherë format dhe shpërndërrimet e vullnetit për dije i cili është instinkt, pasion, zellinkuizitor, rafinim mizor, ligësi; ajo zbulon dhunën e qëndrimeve të anshme; qëndrim i anshëm kundër lumturisë injorante, kundër iluzioneve të fuqishme nëpërmjet të cilave njerëzimi mbrohet, qëndrim i anshëm karshi gjithçkaje të rrezikshme që paraqitet përgjatë kërkimit dhe pësjtjelluesete zbulimi²¹⁹. Analiza historike e këtij vullnet-dijeje të madh që e përshkon njerëzimin nxjerr pra njëherësh në pah se nuk ka njohje që të mos mbështetet te padrejtësia (që vetë njohja, pra, nuk përmban një të drejtë ndaj të vërtetës apo një themel të së vërtetës) dhe se instinkti i njohjes është i keq (që ka në të diçka prej vrasësi, dhe që nuk mundet, nuk do asgjë për lumturinë e njerëzve). Duke marrë, siç bën sot, dimensionet e veta më të gjera, vullnet-dija nuk i qaset një të vërtete universale; nuk i jep njeriut një zotërim të saktë dhe të qetë të natyrës; përkundrazi, nuk resht së shumëfishuari rreziqet; i rrit peripecitë gjithandej; i bën pluhur mbrojtjet iluzore; shpërbën unitetin e subjektit; çliron në të gjithçka që këmbëngul për ta disociuar dhe për ta shkatërruar. Dija, në vend që të shkëputet pak nga pak prej rrënjëve të saj empirike, apo prej nevojave parësore që e kanë sjellë në jetë, për t'u bërë spekulim i kulluar që i nënshtrohet vetëm ekzigjencave të arsyes, në vend që të gërshetohet përgjatë zhvillimit të saj me kushtetimin dhe me afirmimin një subjekti të lirë, mbart në vete një tërbimgjithë e më të madh; dhuna instinktive përshpejtohet tek ajo dhe rritet; fetë dikur kërkonin flijimin e trupit njerëzor; dija thërret sot për të krijuar përvojë mbi vetë veten tonë²²⁰, për flijimin e subjektit të njohjes. «Njohja është shpërndërruar te ne në një pasion që nuk i druhet asnjë flijimi dhe që, tek e fundit, ka një frikë të vetme, atë të vetëasgjësimit... Pasioni i njohjes ndoshta do ta shpjerë njerëzimin edhe deri në shuarje... Nëse nuk e shpie pasioni njerëzimin deri në shuarje, atëherë ai do të shuhet nga dobësia. Çfarë parapëlqejmë? Kjo është çështja kryesore. Duam që njerëzimi të mbarojë në zjarr dhe në dritë, apo në pluhur?»²²¹. Ka ardhur koha që dy problemet e mëdha të cilat kanë ndarë mendimin filozofik të shekullit XIX (themelimi i

²¹⁹Shih, *Agu i mëngjesit*, § 429 dhe 432; *Gaya scienza*, § 333; *Përtej së mirës dhe së keqes*, § 229 dhe 230.

²²⁰*Agu i mëngjesit*, § 501.

²²¹*Po aty*, § 429.

ndërsjellë i së vërtetës dhe i lirisë, mundësia e një dijeje absolute), këto dy tema madhore të përçuara nga Fichte dhe Hegeli, të zëvendësohen nga tema që «t'u shuarit nga njohja absolute mund të jetë pikërisht pjesë e themelit të qenies»²²². Domethënia e kësaj kritike nuk është që vullneti për të vërtetën kufizohet nga fundësia e njohjes; por që ajo humb çdo kufi dhe çdo qëllim për të vërtetën, në fljimin që duhet të kryejë ndaj subjektit të njohjes. «Dhe ndoshta ka vetëm një ide madhështoreqë, ende sot, do të mund të asgjësonte të gjitha aspiratat e tjera, në mënyrë që të mbartte ngadhënjimin e saj mbi ato më ngadhënjyset – dua të them ideja e njerëzimit që flijohet. Mund të betohemi që, nëse ndonjëherë në jetë do të shfaqet në horizont yjësia e kësaj ideje, njohja e së vërtetës do të mbetet i vetmi qëllim i shpërmasuar karshi të cilit vetëm një fljim po i atillë do të ishte në përpjesëtim me të, ngase asnjë fljim nuk është i shpërpjesëtuar për njohjen. Ndërkohë, problemi nuk është shtruar kurrë»²²³.

Inaktualet flisin për përdorimin kritik të historisë: çështja ishte të tërhiqej zharg e shkuara përpara drejtësisë, të pritshin me thikë rrënjët e saj, të zhdukeshin adhurimet tradicionale, për ta çliruar njeriun dhe për të mos i lënë origjinë tjetër veç asaj ku ky do të identifikohet. Këtë histori kritike, Nietzsche e qortonte se na shkëpuste nga të gjitha burimet tona reale dhe se ia sakrifikonte vetë lëvizjen e jetës shqetësimit të vetëm për të vërtetën. Shohim që pak më tej në kohë, vetë Nietzsche i rikthehet asaj çka refuzonte atëherë. I rikthehet, por me qëllim krejt tjetër: nuk bëhet më fjalë për të gjykuar të shkuarën tonë në emër të një të vërtete bartësja e vetme e së cilës do të ishte e tashmja jonë; bëhet fjalë të riskohetshkatërrimi i subjektit të njohjes te vullneti, pambarimishti shpalosur, për dije.

Në njëfarë kuptimi, gjenealogjia rikthehet te tre modalitetet e historisë që Nietzsche identifikonte më 1874-ën. Rikthehet përtej vërejtjeve që atëherë iu drejtonte atyre në emër të jetës, të pushtetit të saj për të pohuar dhe për të krijuar. Por iu rikthehet duke i shpërndërruar: adhurimi i monumenteve shndërrohet në parodi; respekti për vazhdimësitë antike shndërrohet në disocim sistematik; kritika e padrejtësive të së shkuarës në emër të së vërtetës që njeriu mbansot shndërrohet në shkatërrim të subjektit të njohjes përmes padrejtësisë së vetë vullnetit për dije.

Përktheu: Alment Muho

²²² *Përtej së mirës dhe së keqes*, § 39.

²²³ *Agu i mëngjesit*, § 45.

