Filozofski savjetnik

ČASOPIS ZA FILOZOFSKU PRAKSU · HRVATSKO UDRUŽENJE ZA FILOZOFSKU PRAKSU

SVEZAK **Vol. 1** BROJ **Br.3** GODINA **2026** NAKLADNIK **HUFP, Zagreb**

FILOZOFIJA · METODOLOGIJA · PREGLEDNI RAD

Mesto „metode“ u misli Michela Foucaulta

Mladen Matić · *Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, Novi Sad*

Primljeno: 1.8. 2026 · Prihvaćeno: 20 8. 2026

SAŽETAK

Ovaj rad analizira filozofsku misao Mišela Fukoa kroz pojmove diskontinuiteta, arheologije, episteme, moći, biopolitike i genealogije. Najpre se Fuko smešta u širi kontekst postmoderne i poststrukturalističke misli, uz naglasak na odbacivanje linearnog shvatanja istorijskog napretka i zatvorenih filozofskih sistema. Zatim se razmatra njegov arheološki pristup istoriji i pojam episteme kao skupa uslova koji u određenom istorijskom razdoblju određuju šta se može smatrati znanjem i istinom. Posebna pažnja posvećena je prelasku iz klasične u modernu epistemu i Fukoovoj kritici antropološke misli. Drugi deo rada usmeren je na pojam moći, naročito kroz disciplinu, biopolitiku i panoptikon. Na kraju se razmatra genealogija kao nastavak i preoblikovanje arheologije, sa fokusom na diskontinuitete, potčinjena znanja i istorijske uslove odnosa moći. Rad pokazuje da se Fukoova misao ne može svesti na stav „sve je dozvoljeno“, već predstavlja drugačiji pristup istoriji, znanju i moći koji odbacuje čvrste temelje i velike istorijske narative.

KLJUČNE RIJEČI: Michel Foucault, Mišel Fuko, poststrukturalizam, postmodernizam, diskontinuitet, arheologija, genealogija, episteme, moć, biopolitika, panoptikon, znanje, istina, diskurs, antropološki san, potčinjena znanja

Authors retain copyright and license the work to Filozofski savjetnik under CC BY 4.0, permitting sharing with attribution. Autori zadržavaju autorska prava i licenciraju djelo časopisu Filozofski savjetnik pod licencom CC BY 4.0, koja dopušta dijeljenje uz navođenje autorstva.

I. *Uvod*

Postmodernizam je enigmatična odrednica. Enigma leži već u samom nazivu koji pretpostavlja nekoliko stvari. Sa jedne strane, *post* u postmoderni podrazumeva prostor, vreme i uopšte paradigmu koja dolazi nakon moderne. Međutim, kada se fokusiramo na to „nakon moderne", nastaju novi problemi. Nakon u kom smislu? Hronološkom? Odredili smo početak, ali i kraj moderne i sad, sasvim sigurno i nedvosmisleno, imamo jedan novi pravac, mimo te moderne – jer on dolazi posle. To onda podrazumeva da možemo da uperimo prstom u događaj koji označava kraj modernosti. U principu to nije i ne bi bio veliki problem i moramo da priznamo da različiti teoretičari govore o kraju moderne. No, aporetičnost nastaje kada se pokušaju odrediti dati događaji. Drugim rečima, teško da imamo dovoljno prstiju koje bismo stavili na svaku tačku koja označava kraj modernosti, a moramo priznati i da je distanca između datih događaja pre jedna nepremostiva provalija nego sporenje oko godine ili datuma. Da li je to Hegelova smrt?[1] Dolazak Ničeove filozofije?[2] Dolazak Hajdegerove filozofije?[3] Prvi svetski rat? Liotarovo *Postmoderno stanje?* Jezički okret? „Slom" strukturalizma? Za ovo poslednje će nam trebati dodatni fokus. Uglavnom, nije lako odrediti događaje, mesta, dela, autore, koji najavljuju ili označavaju kraj moderne, odnosno početak nečega „što dolazi nakon i mimo nje". Stoga, čini se da od takvog narativa treba i odustati.

Volfgang Velš (Wolfgang Welsch) upravo u svojoj knjizi *Naša postmoderna moderna* pokušava da ostvari drugačiji put spram onoga što se kolokvijalno razumeva pod pojmom „postmodernizam". Drugim rečima, sam naslov knjige već otkriva pomalo: mogli bismo da kažemo da „postmoderna" predstavlja novu fazu moderne. Sa svim onim što postmoderna donosi, a na šta ćemo se posebno osvrnuti u nastavku, postmoderna ne samo da nije antipod moderne, kako to ponekad zvuči, nego je deo nje same. Druga stvar na koju treba posebno obratiti pažnju jeste „naša" postmoderna moderna. Upravo se unutar tog pojma krije sve ono što je sadržano u svakodnevnom određenju postmoderne. Drugim rečima, postmodernizam nije odrednica za nekakvu apstraktnu teoriju koja pluta negde u vazduhu mimo našeg svakodnevnog života, već je integralni deo svakodnevnog života svakog bića.

[1] Popularna referenca na Koževljeva predavanja o Hegelovoj *Fenomenologiji duha.* Iako se neretko pripisuje Koževu, ovaj autor nije mislio doslovno na Hegelovu smrt nego je pre referisao na svoja slaganja sa Hegelom u pogledu kraja istorije i pre je referisao na bitku kod Jene u Francuskoj revoluciji: „Razumeo sam da je Hegel bio u pravu što je u ovoj bici video kraj Istorije u pravom smislu reči. U njoj i njome, prethodnica čovečanstva virtuelno je dostigla granicu i cilj, to jest, kraj istorijske evolucije čoveka". Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit,* Cornell University Press, 1980, str. 160.

[2] Ova odrednica se najčešće povezuje sa Hajdegerovom poznatom krilaticom iz drugog toma famoznog dela *Niče,* u kojoj Hajdeger izjavljuje da je Niče poslednji metafizičar. Up. Hajdeger, Martin, *Niče II,* Fedon, Beograd, 2009.

[3] Vatimo (Vattimo) etiketira Hajdegera i Ničea kao mislioce postmoderne. Za njega, Hajdegerova misao o zaboravu bitka se neraskidivo vezuje za kraj moderne. Od izuzetnog značaja je pojam *Verwindung* što bi se moglo prevesti kao ozdravljenje u slobodnijem prevodu. Up. Vattimo, Gianni, *The End of Modernity,* Polity Press, Cambridge, 1988.

Istovremeno, to „naše" se odnosi na rastakanje monopola pojedinačnih ideja. „Postmoderna ni u kom slučaju nije antimoderna po svom sadržaju, niti je prosto transmoderna po svojoj formi, već je treba shvatiti kao egzoteričnu formu iskupljenja nekadašnje ezoterične moderne 20. veka. Moglo bi se reći i ovako: ona je zapravo radikalno moderna, a ne postmoderna. I takođe: kao oblik transformacije, ona pripada moderni. Upravo to želi da izrazi naslov 'Naša postmoderna moderna'. 'Moderna' je imenica. 'Postmodernizam' samo opisuje formu u kojoj ova moderna trenutno treba da bude iskupljena. Naša moderna je 'postmoderna' moderna. Mi i dalje živimo u moderni, ali to činimo upravo u onoj meri u kojoj realizujemo 'postmodernu'."[4]

Kada je reč o filozofiji, potrebno je razlikovati postmodernizam i poststrukturalizam. Ovi pojmovi se neretko dopunjuju, ali nisu sinonimni. Najčešće su poststrukturalistički autori smešteni u fioku postmodernizma – s pravom, ako pratimo popularne odrednice postmodernizma – što onda otežava njihovo potpuno određenje. No, treba se fokusirati upravo na pitanje: da li ih je potrebno i moguće odrediti? To bi bilo *par excellence* poststrukturalističko pitanje. U svakom slučaju, pojam poststrukturalizam izniče kao plod rasprave spram strukturalizma. Međutim, to, kao i sa pojmom postmoderne, ne znači da je strukturalizam kao takav napušten ili anuliran. Štaviše, strukturalizam mora ostati integralni deo poststrukturalizma. Prirodno pitanje koje se nameće jeste: šta onda zapravo radi poststrukturalizam? U čemu je razrešenje ove enigmatične teorije? Ako nije *destrukcija*, u čemu se sastoji njena metodologija? Šta je cilj poststrukturalizma? Iako su pitanja potpuno zdravorazumska, videćemo da na njih nije najjednostavnije odgovoriti. Ne zato što poststrukturalizam ne zna šta mu je cilj, ili zato što autori nasumično „bacaju" sopstvene misli na papir[5], nego zato što odgovori na ova pitanja moraju da zahvate mnogo širu sliku nego što se može pretpostaviti: sliku zapadne metafizike.

Kao ni u jednoj filozofskoj školi, ili filozofskoj struji, tako ni pod plaštom poststrukturalizma metodologija nije jednodimenzionalna stvar. No, za razliku od marksizma ili fenomenologije, recimo, poststrukturalizam ima jednu dodatnu notu: diskutabilno je da li uopšte možemo govoriti o metodologiji u klasičnom smislu te reči. Metodološki gledano, Deridina (Derrida) dekonstrukcija je jedan od popularnijih primera:

> *Dekonstrukcija se ne može ograničiti na nekakvu neutralizaciju: ona treba, dvostrukim gestom, dvostrukom naukom, dvostrukim pisanjem, da praktikuje jedno preokretanje klasične opozicije i jedno opšte premeštanje sistema.*

[4]Welsch, Wolfgang, *Unsere Postmoderne Moderne,* Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2008, str. 6.
[5]Ovo je referenca na čuvenu *Sokal aferu.*

> *[...] Dekonstrukcija se ne sastoji od prelaska sa jednog pojma na drugi već od preokretanja i premeštanja kako nekog pojmovnog tako i nepojmovnog poretka oko kojeg se artikuliše.*[6]

Derida nam ovde ne kaže puno, ali istovremeno nam govori sve što treba da znamo o dekonstrukciji. Fokus samog rada nije na Deridi, stoga se nećemo preterano udubljivati u ovo određenje, te razlagati deo po deo Deridinog odnosa spram *bele mitologije*. On nam služi, pre svega, kao primer poststrukturaliste čiji pristup ćemo moći kasnije primeniti i na Fukoa (Foucault). Dakle, Derida polazi od toga da cilj dekonstrukcije nije neutralizacija. On nam služi, pre svega, kao primer poststrukturaliste čiji pristup ćemo moći kasnije primeniti i na Fukoa (Foucault). Dakle, Derida polazi od toga da cilj dekonstrukcije nije neutralizacija. Taj deo nam je od fundamentalnog značaja da bismo pokazali ono što smo već videli kod Velša u kontekstu postmoderne: ona nije *everything goes*. Cilj koji ovi autori imaju nije razvodnjavanje i arbitrarnost mišljenja, već sasvim suprotno. Ukoliko se poststrukturalizam, ali i postmoderna, ne svode na „bilo šta", onda postoje vrlo konkretni momenti na koje se oni naslanjaju Drugim rečima, upravo ovaj put koji nam Derida u nastavku nudi jeste jedan od odgovora na to pitanje. Ova dvostrukost o kojoj francuski poststrukturalista govori tiče se aktivnog, gotovo političkog gesta preokretanja: ja ne mogu da budem neutralan, niti ta neutralnost nešto znači, ja moram da priznam način funkcionisanja određenih struktura u korist jednog u odnosu na drugo. Primer koji je poznat jeste odnos pisanja i govora kod Deride. Prvi korak koji moram da napravim jeste priznanje kroz preokretanje, odnosno da kažem da je principijelno podređeni pojam – pisanje, uslov opstanka njemu nadređenog pojma – govora.[7] To je privremeno izvrtanje hijerarhije naglavačke da bi se uzdrmala moć onog nadređenog. Međutim, samo preokretanje ne vrši krucijalnu promenu. Ako zamenim mesto gospodaru i robu, hegelovski rečeno, nisam rešio problem asimetrije, nisam potkopao sistem, nego sam, upravo, samo zamenio mesta ove dve pojave. Struktura stoji netaknuta. Premeštanjem, na kojem Derida insistira, uvodim figuru Trećeg, uvodim jedan zasenčeni pojam koji se ne uklapa ni u jednu od dve fioke[8]. To su različiti momenti kod Deride poput: *différance*, farmakon, ali i pojam traga. Uvođenjem figure Trećeg, ja više ne igram na polju binarnosti, već bivam premešten na jedan potpuno novi teren, koji sa sobom donosi gotovo neograničene mogućnosti.

---

[6] Derrida, Jacques, „Signature, Event, Context" In: Jacques Derrida, *Margins of Philosophy,* The Harvester Press, The University of Chicago, 1982, str. 329.
[7] Up. Derrida, Jacques, *Of Grammatology,* The Johns Hopkins University Press, 1997.
[8] Ovo je mesto na kojem se direktno apostrofira problem binarnosti o kojem sve vreme govori Derida.

Ova transformacija koja se pojavljuje kod Deride tiče se napuštanja bilo kakvog centra u filozofiji. Ta tradicija seže sve do Ničea, a tiče se smrti Boga. Uglavnom, filozofija više nema težište na koje može u potpunosti da se osloni. Ove neograničene mogućnosti su gotovo neograničene upravo zato što poststrukturalizam odbija tezu koja mu se kontinuirano nameće, a koju smo spomenuli: *everything goes*. Deridina metodologija u pogledu dekonstrukcije ne može se, samim tim, shvatiti gledajući kroz naočare zapadne tradicionalne misli, nego tek izmeštenim pogledom na kojem Derida insistira. Stoga, Derida odbija da svoju dekonstrukciju nazove metodologijom iz prostog razloga što ona u tradicionalnom smislu to nije. Ona ne funkcioniše kao gotov, popločan put koji se nalepi na fenomen i pomoću kojeg se otključava zagonetka i nalazi rešenje. Ne! Ona je u potpunosti drugačija u zavisnosti od toga na šta se odnosi.[9] U klasičnom smislu te reči ona bi mogla da bude nazvana antimetodom. Međutim, aporija s tim nazivom leži u činjenici da Derida hoće sveopštu promenu terena, a ne samo okretanje i premeštanje mesta. On odbija temelje na kojima je „metodologija" zasnovana. Stoga, ostajemo u senci ukoliko pokušamo da damo definiciju same dekonstrukcije, ali princip koji ostaje upravo se tiče ovog izvrtanja koje smo naglasili.

Upravo je ova neodredivost u klasičnom smislu te reči zvezda vodilja poststrukturalističke, pa i postmoderne misli. Videli smo da potreba za velikim pričama izostaje. Nije drugačije ni kod vedete poststrukturalizma, ali i postmoderne: Mišela Fukoa. Ironično je što je on odbijao ove etikete, ali im svakako nije mogao umaći. U literaturi neretko nailazimo na odrednice poput: Fuko, tipična, znamenita figura francuskog postmodernizma.[10]

II. ***Rana Misao Mišela Fukoa***

Podela na ranu i poznu misao ovog autora ima svoj smisao, što ćemo videti u zaključku ovog rada. Međutim, čini se da postoje niti između rane i pozne misli koje se ne priznaju tako često. Rana Fukoova misao vezuje se za nekoliko njegovih tekstova, od kojih su najpopularniji i najobuhvatniji: *Arheologija znanja* i *Reči i stvari*. I jedan i drugi tekst se bave, usled nedostatka boljeg termina, Fukoovim arheološkim metodom. Iako, kako ćemo videti, arheološki metod pre predstavlja jedan svojevrsni gest nego tipičan metod (slično Deridinom pristupu).

Arheološki metod funkcioniše po principu detekcije prilikom „iskopavanja" tokom kretanja kroz istoriju. Konkretnije, arheologija za Fukoa predstavlja, poput arheološke nauke, odnos sa

[9] Smiljanić, Damir, *Aporetika. Nacrt filozofske metodologije,* Akademska knjiga, Novi Sad, 2016, str. 148.
[10] Ahmeti, Kushtrim, „The Postmodern Thought of Michel Foucault Related to Structuralism"*,Mediterranean Journal of Social Sciences,* Vol. 7, No 2 S1, str. 354.

starinama sa kojih treba oduvati prašinu, ali i kroz koje treba pokazati jedan kroj sveta kakav poznajemo. Fosili duboko zakopani u progresivizmu zapadnog pristupa istoriji za kojima Fuko traga jesu, kako on kaže, diskontinuiteti. Kada odgonetnemo šta je diskontinuitet, uvidećemo, mnogo konkretnije, šta je arheologija za Fukoa.

Diskontinuitet – činjenica da za nekoliko godina jedna kultura prestane da misli kako je to dotle radila i počne da misli o drugim stvarima i na drugi način – otvara se zaista prema spoljašnjoj eroziji, onom prostoru koji je za misao sa druge strane, ali u kome ona nije prestala da misli od početka.[11]

Da bismo razumeli diskontinuitet kod Fukoa, te ovaj citat, pozabavićemo se etimologijom datog pojma. Naime, diskontinuitet je antonim pojma *kontinuitet*. On se primarno vezuje za prirodne nauke, a konkretno znači neprekinuto, uzastopno, progresivno kretanje.[12] Enciklopedijska definicija nam odgovara mnogo više nego što nam se na prvi pogled možda čini. Arheologija predstavlja traganje za istorijskim diskontinuitetima, *ergo* istorija *de facto* nije jedan kontinuitet, jedan progres, niz nadovezanih događaja. Kada Fuko kaže da diskontinuitet predstavlja procep ili otvorenost prema prostoru koji je za misao sa druge strane, ali je tu od početka, znači da diskontinuitet upravo predstavlja mesta u kojima se kontinuitet pokazuje kao fasada, kao samo pokušaj da se zamaskira postojanje diskontinuiteta. Diskontinuitet sa sobom nosi i transformativni oblik, ako hoćete, *nomadski oblik*. On je momenat koji omogućava suštinsku transformaciju jednog statičnog oblika kulture i otvara tu istu kulturu ka svojevrsnoj fluidnosti.[13] Treba odmah spomenuti da Fuko nije mislilac koji u apsolutnom smislu negira postojanje bilo kakvog kontinuiteta. No, problem kontinuiteta na koji on referiše nema za cilj da raskrije svakodnevne situacije, poput, banalno rečeno: ukoliko čitam Fukoa kontinuirano, prirodno je da ću više stvari o Fukoovoj misli znati, itd. Istorijski kontinuitet o kojem Fuko govori, kada uopšte govori o kontinuitetu i diskontinuitetu, i dalje u nekoj meri postoji, ali ne kao rigidni, kao onaj koji ne sadrži tačke diskontinuiteta: „[...] sav taj kvazikontinuitet na nivou ideja i tema predstavlja samo površinski efekat; na nivou arheologije, pak, može se uočiti da je sistem pozitiviteta korjenito promijenio tok na prelasku iz XVIII u XIX vijek. To ne znači da je misao učinila napredak, nego je način bivanja stvari i poretka po kome su one

[11] Fuko, Mišel, *Riječi i stvari,* Nolit, Beograd, 1971, str. 115.
[12]kontinuitet. *Hrvatska enciklopedija*, *mrežno izdanje.* Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013 – 2026. Pristupljeno 27.5.2026. „https://enciklopedija.hr/clanak/kontinuitet"
[13] Up. Matić, Mladen, „Istorija i nasilje: istorijsko nasilje kao nasilje nad istorijom" u: štampi.

raspoređene i ponuđene znanju doživio duboke promjene“.[14]Kada je reč o korenitom menjanju toka na prelasku iz XVIII u XIX vek, na to ćemo se fokusirati u narednom poglavlju, a ovde za to polažemo temelje. Fuko ovde govori o kvazikontinuitetu i to ne treba da prođe nezapaženo. Drugim rečima, fundirajućeg kontinuiteta ni nema, on faktički ne postoji i istorija se samim tim ne može tematizovati kao progres. Ono o čemu možemo govoriti tiče se velikih promena u okvirima konkretnih oblasti. Ono što je jednako važno jeste eksplicitno tematizovanje arheologije kao uočavanje transformacija kroz istoriju. Dakle, upravo sve ove detekcije diskontinuiteta o kojima govorimo upravo jesu fukoovska arheologija. Nevolja sa određenjem arheologije kao metoda jeste, slično kao i kod Deridine dekonstrukcije, nemogućnost jednostavnog lepljenja arheologije na svaki fenomen jednako. Ona dakako podrazumeva transformaciju i detekciju, ali nije na svakom mestu, u svakom vremenu, na jednak način to uspostavljeno. S tim u vezi nam izniče još jedna karakteristika poststrukturalističkih autora, a to je eksplicitno odbijanje velikih priča, kako smo spomenuli u početku. Fuko nam kaže da ga zanima detekcija, traženje, kretanje, a upravo zbog ove dinamike ga ne može interesovati kreiranje pojmova ili sistema, jer je srž date misli suprotstavljena bilo kakvoj statičnosti. Upravo ova dinamika i fluidnost onoga što možda možemo nazvati arheološkim *metodom* zahteva od nas da vidimo šta drugačiji, neprogresivistički pristup istoriji podrazumeva. Zbog toga, Fuko uvodi novi pojam: *épistème*, ili epistemološko polje.

Epistemološko polje podrazumeva detekciju diskontinuiteta upravo jer predstavlja jedan vremenski prostor koji ima svoj početak i kraj. Početak određene *épistème* istovremeno podrazumeva jaz i kraj prethodne, druge *épistème*. Kroz svoj arheološki metod, ovaj francuski mislilac uviđa da postoje „kulturološki miljei, načini mišljenja i pogleda na svet koji se mogu nalepiti na određenu epohu. Drugim rečima, postoje glasovi koji jesu glasovi određene epohe. To oblikovanje određene epohe sa svim onim što tu epohu čini, Fuko naziva épistème“[15]. Dakle, epistemološko polje počinje i završava se diskontinuitetima. No, ono što treba zapaziti: iako epistemološko polje ima svoj kraj i svoj početak, ono nije ništa statično, kao što nije ni sam pojam istorije. Drugim rečima, Fuko je vrlo konkretan da se *épistème* uvek javlja u pokretu i nije puki zbir i herbarijum jednog vremena, već predstavlja jednu duboku mrežu koja određuje uslove mogućnosti znanja. Konkretnije, propisuje šta se može smatrati istinitim i validnim:

[14] Fuko, Mišel, *Riječi i stvari,* str. 66.
[15]Matić, Mladen, „Istorija i nasilje: Istorijsko nasilje kao nasilje nad istorijom“, pogl. Raskrivanje diskontinuiteta: Fuko i nevolja sa istorijom.

> *Opis episteme pokazuje, dakle, više bitnih obeležja: on otvara neiscrpno polje i nikada ne može biti završen; on nema za cilj da utvrdi sistem postulata kome se pokoravaju sva saznanja jedne epohe, nego da prođe nepreglednim poljem odnosa. [...] Episteme nije ono što se može znati u jednoj epohi, s obzirom na tehničke nedostatke, mentalne navike ili granice postavljene tradicijom, nego ono što u pozitivitetu diskurzivnih praksi čini mogućim postojanje epistemoloških likova i nauka. Najzad, vidimo da analiza episteme nije način da se preuzme kritičko pitanje („pošto je dato nešto tako kao nauka, kakvo je njeno pravo ili legitimnost?"), nego jedna upitnost koja prihvata datost nauke da bi se pitala šta za tu nauku znači činjenica da je data".*[16]

Kada kažemo da diskontinuitet u nekom smislu označava kraj jedne i početak druge episteme, ne mislimo da je time jedna epistema odsečena od druge. Kako nam kaže Fuko, polje je neiscrpno i nikad ne može biti završeno. Kraj, recimo, episteme klasicizma ne ukazuje na to da „klasicističkih glasova" u modernoj epistemi nema, već da oni gube svoju dominantnost. A, ako hoćete, hajdegerovski rečeno, diskontinuitet predstavlja svojevrstan *događaj*, tačku preseka koja nagoveštava upravo prag i dolazak novih dominantnih glasova jedne episteme. To znači da su se uslovi mogućnosti istinitosti i jednog saznanja promenili. Upravo to znači ova poslednja rečenica koju smo naveli: šta za nauku znači činjenica da je data, otkud to da je data nauka sada i ovde.

Rad je fokusiran na sam metod, stoga se nećemo preterano detaljno upuštati u analizu svake episteme koju Fuko navodi, već ćemo pogled usmeriti u pravcu moderne episteme jer nam je važna za Fukoov kasniji period. U *Rečima i stvarima* Fuko detektuje tri glavne episteme: epistemu renesanse, klasičnu epistemu i modernu epistemu. Može se iščitati i naslućivanje prelaska u narednu epistemu, nakon ove tri. Svaka od datih epistema ima svoju odrednicu: renesansne je sličnost, klasične je predstava i moderne je istorija, kao i predstavljanje konačnosti. Renesansna epistema se pokazuje kroz neksus prirode i reči, ako hoćete prirode i jezika. Ta veza je neraskidiva veza. Svet je poput nekakve enciklopedije napisane na stranom jeziku koju je potrebno dešifrovati. Saznanje se onda svodi na odgonetanje i interpretiranje znakova koje je Bog utisnuo u stvari.[17] Kad je reč o klasičnoj epistemi, dolazimo na polje analize kroz identitet i razliku. S obzirom na to, klasifikacija postaje od suštinskog značaja, te predstavljanje tablice nije iznenađujuće. Takođe, *mathesis universalis* biva naučni svetionik.[18] Moderna epistema se čini najinteresantnijom u onom smislu u kojem su njen početak i

[16]Fuko, Mišel, *Arheologija znanja,* Plato/IKZS, Beograd/Novi Sad/Sremski Karlovci, 1998, str. 206.
[17]Sličnost je nevidljiva forma onoga što, iz utrobe svijeta, čini stvari vidljivim; ali da bi ta forma izbila na svjetlo, treba da postoji neka vidljiva figura koja je izvlači iz njene duboke nevidljivosti. Stoga je lice svijeta prekriveno grobovima, pismenima, šiframa, nejasnim riječima. [...] Svojstvo jezika nije ni u gledanju ni u dokazivanju, nego u interpretaciji". Fuko, Mišel, *Rječi i stvari,* str. 94 & 106.
[18]„U svakom slučaju, klasicistička *episteme* može se definisati, u svom najopštijem vidu, kao artikulisani sistem *mathesis*-a, *taksinomije* i *genetičke analize*. [...] Središte znanja u XVII i XVIII vijeku predstavlja tabela. Što se tiče velikih rasprava

najava kraja najradikalniji Radikalnost dolazi iz nemogućnosti zahvatanja čitavog preokreta koji se dogodio. Umesto predstave, mesto na pozornici dobijaju istorija, funkcija i unutrašnja organizacija. No, ono što je najznačajnije za modernu epohu jeste status čoveka. Naime, on se pojavljuje kao saznajuće biće, ali i ono što tek treba saznati. Takoreći, on je i subjekat i objekat saznanja. On je mešavina empirije i onog transcendentalnog, a to znači da je čovek i subjekat koji saznaje (sebe i svet oko sebe), ali je istovremeno podređen svim drugim zakonima, poput života, rada, jezika: „U analitici konačnosti čovjek je neobična mješavina empirijsko-transcendentalnog, jer je to biće u kome se osvježava sve što saznanje čini mogućnim. [...] Jer prag našeg modernog doba ne nalazi se u onom trenutku kad se javila želja da se na proučavanje čovjeka primijene objektivne metode, taj prag se nalazi u trenutku kad je konstituisana empirijsko-transcendentalna mješavina koja je nazvana *čovjek* „Rođenje čoveka" bi se, samim tim, moglo smestiti u modernu epistemu. No, ono što se događa sa modernim čovekom koji se *budi iz dogmatskog dremeža* jeste poput jutarnjeg buđenja kada se probudimo samo toliko da odložimo alarm i nastavimo da spavamo. Konkretnije, antropologizacija u modernoj epistemi nas praktično premešta iz dogmatskog u jedan drugi dremež, jedan drugi san: *antropološki san*. Antropološki san, poetična kovanica koju nam nudi Fuko, dolazi iz niza Kantovih pitanja. Pored čuvena tri (Šta mogu da znam? Šta treba da radim? Čemu mogu da se nadam?), pojavljuje se i jedno koje ih obuhvata: *Šta je čovek?* Preokupacija pojmom čoveka je ono što nas potiskuje u antropološki san i izaziva datu konfuziju ljudskom pripadnošću u sferu transcendentalnog i empirijskog (čovek je uslov mogućnosti zakona kojima je podređen):

> *U takvom okrilju transcendentalna funkcija prekriva svojom neminovnom mrežom inertni i sivi prostor empirije; obrnuto, empirijski sadržaji oživljuju, pomalo se uzdižu, ustaju i odmah su subsumirani u govoru koji širi dalje njihovu transcendentalnu uvjerenost. I tako, u tom okrilju, filozofija je usnula novim snom; ali to nije više san Dogmatizma nego Antropologije. Svako empirijsko saznanje, samo ako se odnosi na čovjeka, vrijedi kao moguće filozofsko polje u kome treba otkriti osnove saznanja, definiciju njegovih granica i konačno istinu svake istine.*[19]

Ukoliko misao teži onom nemišljenom, u kantovskom smislu, onda filozofija unutar antropološkog sna kontinuirano teži demistifikaciji i otkrivanju „nesvesnog", dok sama misao biva prenesena u nekakvu vrstu etičkog delovanja. U tom smislu, čovek ne može da pobegne od dva oblika odnošenja spram svega ostalog – odbijanja ili prisvajanja: „Za modernu misao nema

kojima se bavilo javno mnijenje, one se sasvim prirodno smještaju u nabore takve organizacije". Fuko, Mišel, *Riječi i stvari,* str. 137.

[19]Isto, str. 380.

mogućnog morala, jer od XIX vijeka misao je „izašla" iz same sebe i iz svog vlastitog bića, ona više nije teorija. Čim ona misli, ona vrijeđa ili pomiruje, približava ili udaljuje, razbija, povezuje ili ponovo veže; ona ne može a da ne oslobađa ili da podjarmljuje. I prije nego što propiše, prije nego što skicira budućnost i kaže šta treba da se radi, prije čak nego što i ohrabri ili pozove na uzbunu, misao u korjenu svog postojanja, od svoje najranije forme, jeste akcija – akt izložen opasnostima".[20]

Sredinom dvadesetog veka, Fuko uviđa nagoveštaje kraja moderne episteme. Ti diskontinuiteti su počeli mnogo ranije, a najeksplicitnije sa Ničeovom filozofijom. Prema Fukou, upravo smrt Boga vodi buđenju iz antropološkog sna, koje, jednako, rezultuje u smrti čoveka. No, smrt čoveka se, kao ni smrt Boga, ne razume u doslovnom smislu te reči:

> *Možda bi prvi pokušaj iskorjenjivanja Antropologije trebalo vidjeti u Ničeovom iskustvu, za koje je bez sumnje vezana savremena misao [...] Niče je pronašao mjesto na kome čovjek i bog pripadaju jedno drugom, na kome je smrt ovog posljednjeg znak iščezavanja onog prvog i na kome obećanje natčovjeka znači prije svega bliskost čovjekove smrti. [...] Ako je otkriće Povratka kraj filozofije, kraj čovjeka je povratak početka filozofiranja. U naše vrijeme može se misliti samo u praznini nastaloj nakon čovjekova iščezavanja.*[21]

Smrt čoveka treba uzeti upravo kao smrt *Antropologije* sa velikim A. Krah takve antropologije ne znači ništa drugo do slabljenja veštačkog svetla koje predstavlja čoveka u centru mišljenja. Kada čovek prestane da bude centar, a čovek kao centar je, kako smo videli kod Ničea, duboko isprepletan sa Bogom kao centrom, otvara se prostor za mišljenje lišeno stega *kontinuiteta*. Dodatno je interesantno što se upravo u ovom stavu oslikava ono što možemo nazvati posthumanizmom.

III. ***Pojavljivanje moći***

Da bismo razumeli pojam moći kod Fukoa, moramo da razumemo da moć nije njegova kovanica, niti da on kreira nekakav specifičan pojam moći. Takođe, kada govorimo o „pojavljivanju moći", mislimo na trenutke kada moć postaje disperzivna i neuhvatljiva, o čemu će i biti ponajviše reči u nastavku ovog poglavlja. Da bismo tako razumeli moć, moramo uvesti još jedan dodatan pojam, a to je biopolitika.

[20]Isto, str. 368.
[21]Isto, str. 381.

Pre nego što se upustimo u temu biopolitike i decentralizacije moći, važno je da obuhvatimo kontekst u kojem se sve to događa, a Fuko nam to nagoveštava još u svojim ranijim tekstovima:

> *Stvari su, prije svega, dobile vlastitu istoričnost koja ih je oslobodila onog kontinuiranog prostora koji im je nametala ista hronologija koju je poštovao i čovjek. Na taj način, čovjeka je napustilo ono što je konstituisalo najočiglednije sadržaje njegove istorije; priroda mu više ne govori o stvaranju ili kraju svijeta, o zavisnosti ili njegovom skorašnjem suđenju; ona mu govori samo o jednom prirodnom vremenu. [...] Ljudsko biće nema više istorije: bolje rečeno, pošto govori, radi i živi, ono je, u samoj suštini, obuhvaćeno istorijom, koja mu nije ni potčinjena ni homogena. Fragmentiranjem prostora u kome se kontinuirano širilo klasicističko znanje, obuhvaćanje svakog domena njegovim vlastitim trajanjem, čovjek koji se javlja početkom XIX vijeka je 'dezistoriziran'.*[22]

Ovo je jedno od mesta koje implicitno svedoči o Fukoovom poimanju moću u ranim radovima.[23] Svi dobijaju vlastitu istoričnost koja ih oslobađa nametnutih prostora. Upravo zato što ljudsko biće nema više istorije, upravo zato što je čovek XIX veka dezistorizovan, Fukoa tera da svoju ideju o diskontinuitetima usmeri u drugom pravcu. Ukoliko je sve dobilo svoju istoričnost, a odatle znači da ništa nije, to onda znači da je nemoguće epistemu tek tako zahvatiti u jednu celinu, sem preko odrednice fragmentarnosti. Nije slučajno da se ovaploćuje „velika tehnologija moći" u vidu konkretnih, različitih uređenja.[24]

Da bismo napravili tečni prelaz između ranog i srednjeg perioda Fukoovog stvaralaštva, fokusiraćemo se na pojmove kojima se bavi u svom srednjem stvaralaštvu, kao i na štastvo i način na koji se menja njegova „metodologija". Srednji period, kako se to najčešće označava, ovog francuskog mislioca obeležen je upravo pojmom moći i biopolitike. Ta dva pojma su duboko isprepletana međusobno, a možda bismo mogli da kažemo da biopolitika nije ništa drugo nego način na koji se moć pojavljuje. U svakom slučaju, Fuko referiše na različite načine na koje se moć uspostavlja. *Differentia specifica* nastaje u trenutku kada se pojam moći razume u odnosu na *vlast nad smrću* i *vlast nad životom*. Primarno se moć odnosila spram smrti. Onaj koji vlada, suveren, mogao je odrediti, manje ili više, vreme i mesto nečije smrti. Moć se, u tom smislu, razumevala jednosmerno: od vladara prema

[22]Isto, str. 406-407.

[23]Iako je opšteprihvaćeno stanovište da je Fuko u svojoj kasnijoj fazi prigrlio pojam moći, a odmakao se od teme diskontinuiteta u kontekstu istorijskih događaja: „Sedamdesetih godina on je čitav fokus svoje rasprave o diskontinuitetu premestio sa rasporeda istorijskih događaja i 'diskursa' na raspored 'teorije', 'moći' i uloge intelektualca." O'Farrell, Clare, *Foucault. Historian or Philosopher?,* Palgrave Macmillan, New York, 1989, str. 47. Nama se ipak čini da ovo nije u potpunosti netačno, ali da je potrebno dodatno elaborirati datu tezu. Možemo pre reći da je Fuko pojmom moći usmerio svoje istorijsko mišljenje u skladu sa episteme u kojem se on u tom trenutku nalazi i stvara, ili, ako hoćete, on drugačije nije ni mogao.

[24] Fuko, Mišel, *Istorija seksualnosti I. Volja za znanjem,* Karpos, Loznica, 2006, str. 157.

podanicima. Transformacija moći koja se usmerava ka moći nad životom započinje u XVII veku.[25] Naravno, ni taj vremenski period nije slučajan. Ako je u prvom slučaju moć bila moć oduzimanja (u krajnjoj liniji, oduzimanja života), taj način funkcionisanja postajao je neisplativ. Razvoj industrije i ekonomije u pravcu kapitalizma insistirao je na upotrebi svih vitalnih ljudskih snaga. Rečju, finansijski je neisplativo i neodrživo nastaviti sa afirmisanjem moći kao moći oduzimanja. U krajnjoj liniji, više nije ni moguće afirmisati takvu moć.[26] Stoga, moć je promenila formu, ona počinje da *disciplinuje, nadzire* i *reguliše*:

> *Šta je podrška tom preobražaju [preobražaju moći]? Može se ugrubo reći da je reč o zaštiti, održanju i očuvanju „radne snage". Ali taj je problem, bez sumnje, mnogo veći; on se verovatno tiče ekonomsko-političkih učinaka gomilanja ljudi. Usled velikog demografskog uzleta u zapadnoj Evropi tokom XVIII veka, usled nužnosti njegovog koordinisanja i integrisanja u proizvodni aparat, nužnosti njegovog kontrolisanja prikladnijim i čvršćim mehanizmima moći, javlja se „stanovništvo" – sa svojim promenama broja, prostornom ili hronološkom podelom, dugovečnošću i zdravljem - ne samo kao teorijski problem, već i kao predmet nadziranja, analize, intervencija, preinačujućih operacija itd.*[27]

Podela moći koju Fuko detektuje, a koja je u nekoj meri međusobno komplementarna, direktno odgovara prethodnom. Reč je o disciplinovanju tela, sa jedne strane: *anatomo-politika;* ona sa svojim fokusom na telo omogućava njegovo pospešivanje, pomeranje granica, maksimalno iskorišćavanje. Sa druge strane, imamo *biopolitiku;* ona je takođe fokusirana na telo, međutim, na telo kao vrstu, na život sam.[28] Imamo komunikaciju između tehnika vladanja nad životom kao pojedincem, ali i nad životom kao kolektivom. Ono što je krucijalna odrednica jeste neuhvatljivost izvora moći, što direktno korespondira Fukoovom shvatanju *panoptizma.* Ukratko, panoptikon, kao arhitektonsko zdanje Fukou služi da pokaže briljanstnost nadziranja, jedan svojevrsni *pogled bez pogleda.* Prostor je zamišljen tako što nadzornik stoji u centru zdanja, a ćelije su poređane okolo. Jarko svetlo i pogled nadzornika zarobljavaju, a ne same ćelije. Nadzornik iz te pozicije može da vidi svaki ugao, ne postoji osenčen prostor, dok zatvorinici ne mogu da vide nadzornika. Samo arhitektonsko rešenje ne treba nadzornika, nadzirani su već prikovani i svoju potlačenost prenose međusobno kao virus: „[o]no što se desilo kao neka vrsta prevrata pojavom panoptikona jeste da

[25] Isto, str. 155-157. & Up. Matić, Mladen, „Istorija i nasilje: istorijsko nasilje kao nasilje nad istorijom, *u štampi.*
[26] Fuko, Mišel, *Istorija seksualnosti I. Volja za znanjem,* str. 153.
[27] Fuko, Mišel, „Zdravstvena politika u XVIII veku" u: *Moć/znanje. Odabrani spisi i razgovori 1972-1977.,* Mediterran Publishing, Novi Sad, 2012, str. 152.
[28] Fuko, Mišel, *Istorija seksualnosti 1. Volja za znanjem,* str. 157.

mogući resantiman prema kralju ili suverenu, od strane onih koji su na bilo koji način kažnjeni, sada biva ukinut: u panoptičkom društvenom ustrojstvu potencijal za revolucionarno delovanje biva značajno redukovan, s obzirom da je moć difuzno raspoređena – više nije pojedinac poput nekog vladara onaj koji je targetiran kao krivac za trenutno stanje, već mnoštvo različitih institucija i pojedinaca koji su samo šraf u mašineriji'."[29]

Kroz ovakvo razumevanje moći, na teren stupa jedna „metodološka taktika"[30] koja se pridružuje arheologiji i faktički je nadopunjuje – to je genealogija.[31] Naravno, ovaj metod je neskriveno pozajmljen od Ničea, te prilagođen u korist navedenog razumevanja moći: „Fuko jasno prikazuje snagu onoga što vidi kao ničeovski genealoški metod: multidisciplinarna tehnika otkrivanja kontigentnih istorijskih trendova koji podupiru savremeni diskurs i prakse moći. [...] Idealno, cilj genealogije je da razume 'istoriju sadašnjosti' nezavisno od poznatih istorijskih pripovesti i političkih ideologija koje su predstavljale prošlost".[32] Dakle, fukoovsko razumevanje genealogije je vrlo aktivno. U njemu naslućujemo upravo jedan anti-scijentizam u onom smislu u kojem se, kako smo videli potčinjena znanja izvlače iz čeljusti njihovog krotitelja. Upravo to znači ova Kecova referenca na istoriju sadašnjosti koja se razumeva nezavisno od poznatih istorijskih pripovesti i političkih ideologija. No, Kec naglašava da je to idealna situacija. Ipak, čini se da je realna situacija mnogo manje blagonaklona ka čistoti razumevanja; rečju, nije Fuko naivan mislilac da misli da možemo arheološkom četkicom *očistiti* prašinu istorije sa starina i posmatrati ih potpuno gole. Upravo je ta prašina integralni deo datih starina i teško da bi one bile takve kakve jesu bez nje. No, ono što genealogija radi – kao svojevrsna taktika, a kako smo već naveli – jeste iznošenje na čistac *potlačena i potčinjena* znanja nakon njihovog oslobođenja. Prevedemo li na jezik rada, ukoliko prestanemo posmatrati istoriju kao čist kontinuitet i progres, određeni prigušeni glasovi dobijaju novu formu.

[29] Mićić, Nemanja, „Patologija pogleda u panoptičkom društvu", *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu,* Knjiga XLVIII-1-2, 2023, str. 301. Takođe: „[...][G]lavna posledica Panoptikona [je]: indukovanje u zatvoreniku svesti o njegovoj stalnoj vidljivosti, čime se obezbeđuje automatsko funkcionisanje vlasti". Fuko, Mišel, *Nadzirati i kažnjavati. Nastanak zatvora,* IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1997, str. 195. Up. Matić, Mladen, „Istorija i nasilje: istorijsko nasilje kao nasilje nad istorijom" *u štampi.*

[30] „Genealogija je taktika koja, nakon što opiše ove lokalne diskurzivnosti, pokreće potčinjena znanja koja su iz njih oslobođena". Foucault, Michel, *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976,* Picador, New York, 2003, str. 10-11.

[31] Genealog je dijagnostičar koji se usredsređuje na odnose moći, znanja i tela u modernom društvu. (O ovome ćemo imati mnogo više da kažemo kasnije. Međutim, ovde je važno naglasiti da je arheologija i dalje važan deo tog projekta.) Dreyfus, Hubert, L., & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Strucuralism and Hermeneutics,* The Chicago University Press, 1983, str. 105.

[32] Kec, Stiven, „Mišel Fuko" u: *Mišel Fuko. 1926-1984-2004. Hrestomatija,* Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad, 2004, str. 116.

Genealogija se direktno bavi upravo tim prigušenim glasovima. Drejfus savršeno objašnjava ključ fukoovske genealogije:

Genealogija se suprotstavlja tradicionalnom istorijskom metodu [...] Za genealoga ne postoje fiksne suštine, skriveni zakoni, niti metafizičke svrsishodnosti. Genealogija traga za diskontinuitetima tamo gde su drugi pronalazili kontinuirani razvoj. Ona pronalazi ponavljanja i igru tamo gde su drugi pronalazili progres i ozbiljnost. Ona beleži prošlost čovečanstva kako bi skinula masku sa svečanih himni napretku. Genealogija izbegava potragu za dubinom. Umesto toga, ona traga za površinama događaja, sitnim detaljima, manjim pomeranjima i suptilnim konturama. Ona zazire od dubokoumnosti velikih mislilaca koje je naša tradicija iznedrila i poštovala.[33]

IV. *Zaključak*

Misao ovog autora nije najjednostavnija za obuhvatiti u celosti. Pogotovu ukoliko pristupamo iz potpuno klasične perspektive u metodološkom smislu. Upravo smo to hteli prikazati u radu: pluriperspektivizam Mišela Fukoa od nas zahteva da promenimo klasičnu matricu mišljenja ukoliko želimo da zahvatimo njegovu misao i ukoliko želimo da izbegnemo sve ono što Fukoa ne interesuje. Ukoliko to ne uradimo, vrlo brzo ćemo se naći u situaciji da nam se čini kako fuko nasumično bira istorijske događaje ili da upravo taj pluriperspektivizam tumačimo kao „everything goes".

U zaključku se ponovo vraćamo na početak upravo zato što ova misao nema klasično definisane granice. Da bismo je zahvatili moramo biti otvoreni prema drugačijoj paradigmi. Kad to kažemo, mislimo u nekakvom kunovskom smislu. Ta paradiga zaista ne podrazumeva velike priče, niti kovanje novih pojmova na nakovnju istorije. Tek tada možemo uočiti nijanse između arheologije i genealogije. S tim u vezi, Delez (Deluze) koristi jedan neobično zanimljiv pojam da obeleži Fukoa, imenuje ga: *novi arhivar*. Unutar tog naziva leži upravo pečat onoga što Fuko hoće, umesto da kreira nove pojmove i velike priče. On pravi, banalno rečeno, poprelni presek „stvarnosti" i, poput luka, rasklanja slojeve, jedan po jedan. Stoga, njegov pristup dokumentaciji i arhivu se fundamentalno razlikuje od tradicionalnog jer on dokumenta ne tretira kao tragove prošlosti već ih pre transformiše u svojevrsne spomenike: „U naše vreme, istorija je ono što preobražava dokumenta u spomenike, i što, tamo gde su ranije odgonetani tragovi koje su ljudi ostavili za sobom, tamo gde je ranije pokušavano da se razazna šta su oni bili, izlaže jednu masu elemenata koje treba izdvojiti, grupisati,

[33] Dreyfus, Hubert, L., & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Strucuralism and Hermeneutics,* str. 106.

osmisliti, dovesti u odnose, obrazovati kao skupove".[34] Obratimo pažnju na početak ove rečenice: Fuko ne kaže da on razume konkretno istoriju kao ono što preobražava dokumenta u spemnike, niti da je to dobro ili loše, da tako treba danas ili je pogrešno. On samo, jednostavno kaže, to je tako sada. Delezovskim jezikom, novi arhivar se, dakle, ne bavi vertiklnom hijerarhijom sudova koji proističu jedni iz drugih. On se bavi iskazima i za njega je iskaz „jednostavan zapis onoga što je rečeno".[35] Ovog arhivara ne interesuje poreklo niti utemeljujuć subjekt, kako smo već i videli, njega zanima svojevrsna pravilnost. Rečju, zanima ga nit koja povezuje određene tačke u jednu diskurzivnu mrežu.[36]

Da zaključimo, mišljenje o tome kako se Fuko odriče istorije u korist moći nije jednostavno opravdati. Ukoliko se to doslovno misli, onda se kroz razliku genealogije to pokazuje netačnim, kako smo pokazali u samom radu. Međutim, ta teza može ostati tačnom ukoliko se njegovo odricanje od istorije u smislu ranog perioda, tumači u skladu sa epistemom iz koje i sam Fuko stvara: u njoj je svaki čovek istorizovan i Fuko, upravo zbog doslednosti mora usmeriti svoju analizu u drugom pravcu. Međutim, taj drugi pravac podrazumeva i dalje upravo navedeni istorijski kontekst.

[34] Fuko, Mišel, *Arheologija znanja,* str. 11-12.
[35] Delez, Žil, *Fuko,* IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1989, str. 22.
[36] Isto, str. 11-12.

Literatura

Ahmeti, Kushtrim, „The Postmodern Thought of Michel Foucault Related to Structuralism”,*Mediterranean Journal of Social Sciences,* Vol. 7, No 2 S1, str. 354-358.

Delez, Žil, *Fuko,* IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1989.

Derrida, Jacques, „Signature, Event, Context“ In: Jacques Derrida, *Margins of Philosophy,* The Harvester Press, The University of Chicago, 1982, str. 307-330.

Derrida, Jacques, *Of Grammatology,* The Johns Hopkins University Press, 1997.

Dreyfus, Hubert, L., & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Strucuralism and Hermeneutics,* The Chicago University Press, 1983.

Foucault, Michel, *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976,* Picador, New York, 2003.

Fuko, Mišel, „Zdravstvena politika u XVIII veku“ u: *Moć/znanje. Odabrani spisi i razgovori 1972-1977.,* Mediterran Publishing, Novi Sad, 2012, str. 147-162.

Fuko, Mišel, *Arheologija znanja,* Plato/IKZS, Beograd/Novi Sad/Sremski Karlovci, 1998.

Fuko, Mišel, *Istorija seksualnosti I. Volja za znanjem,* Karpos, Loznica, 2006.

Fuko, Mišel, *Nadzirati i kažnjavati. Nastanak zatvora,* IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1997.

Fuko, Mišel, *Riječi i stvari,* Nolit, Beograd, 1971.

Hajdeger, Martin, *Niče II,* Fedon, Beograd, 2009.

Kec, Stiven, „Mišel Fuko“ u: *Mišel Fuko. 1926-1984-2004. Hrestomatija,* Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad, 2004, str. 113-127.

Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit,* Cornell University Press, 1980.

Matić, Mladen, „Istorija i nasilje: istorijsko nasilje kao nasilje nad istorijom“ u: štampi.

Mićić, Nemanja, „Patologija pogleda u panoptičkom društvu“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu,* Knjiga XLVIII-1-2, 2023, str. 297-309.

O'Farrell, Clare, *Foucault. Historian or Philosopher?,*Palgrave Macmillan, New York, 1989.

Smiljanić, Damir, *Aporetika. Nacrt filozofske metodologije,* Akademska knjiga, Novi Sad, 2016.

Vattimo, Gianni, *The End of Modernity,* Polity Press, Cambrige, 1988.

Welsch, Wolfgang, *Unsere Postmoderne Moderne,* Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2008.

kontinuitet. *Hrvatska enciklopedija*, *mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013. – 2026. Pristupljeno 27.5.2026. https://enciklopedija.hr/clanak/kontinuitet