

Душан Маринковић,
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет

УДК: 316.72:327]:911.3(4)316.7:39(4)
Оригинални научни рад
Примљено: 25. 09. 2014

Срђан Шљукић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет

Душан Ристић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет

ОД ГЕНЕАЛОГИЈЕ КА ГЕО-ЕПИСТЕМОЛОГИЈИ: ЗАОКРЕТ КА ЛОКАЛНОСТИ ПРОСТОРА, ВРЕМЕНА И ЗНАЊА

Предмет овог рада је исцртавање односа знања, идентитетности и историје. Веће ових појмова су успостављене захваљујући генеалогском приступу, који сужава поље анализе и оивава питање порекла њих веза, а затим и теоретско-епистемолошким приступу као анализи знања и дискурса који су образовани кроз историје, односно анализи која долази од тога да историје настају захваљујући знању, моћи и дискурсима. Теоријски приступ у овом раду заснован је на изв. историјском заокрепу у друштвеним наукама, односно на праћу исцртавања Анрија Лефевра, Мишела Фукоа и Дејвида Харвија, јер су њихове анализе уједно мноштем разликама у први план истакле значај друштвених пракси и моћи у исцртавању историје. Он није више „позадинска сценографија” друштвених процеса, јер су саме друштвене праксе историјне. Гео-епистемолошка анализа односе знања и идентитетности у овом раду „локализује” на историју Европе, који своју посебност додељује различитим археолошким слојевима инстинкција у којима су очуване праксе и дискурси који су учествовали у образовању европског знања/идентитетности. Аутори закључују да је Европа кроз знање и историју уобличила представу о себи, односно да је управо „локалност” пракси овог историјског омогућила настајак специфичних односа знања/моћи/историје – универзалног знања које ће, бар од доба класицизма, моћи бити препознат као европско знање/идентитетности.

Кључне речи: генеалогичка, теоретско-епистемолошка, историја, Европа, знање/идентитетности

Увод

Овај рад представља разраду једног специфичног начина повезивања појмова и концепата простора, знања и идентитета – појмова који су мултидискурзивни и чије је *односе* због њихове општости, дифузности а неретко и циркуларности, врло тешко одредити. Задатак наше анализе биће ситуирање ових појмова у „провинцијалност” генеалогije, „локалност” гео-епистемологије и „парохијалност” простора – у Европу.

Генеалoшки приступ сужава те везе и скреће са великог пута светскоисторијског процеса на локалне стазе, на *иорекло* (*Herkunft*). Превредновање и нова улога генеалогije чија се *иорекла* гранају у локалностима простора, дискурса, знања и моћи, биће истакнута кроз концепт *гео-еписцијемологије*, као аналитике знања и дискурса који су образовани кроз просторе, односно као аналитике простора образованог кроз знање/моћ/дискурсе. Гео-епистемологија има за циљ да „локализује” проблем на један тип простора у којем су развијени специфични односи знања, идентитета и пракси. Захваљујући гео-епистемолошком приступу у раду ћемо показати да се знање може објаснити као идентитет и *иосебносћ* једног простора, у овом случају европског. Генеалoшка и гео-епистемолошка локализација теме и односа простора, знања и идентитета у археолошке слојеве европских институција и пракси назначиће *локалне архиве* у којима су похрањене праксе, институције и дискурси који су учествовали у образовању идентитета и знања кроз поделе, принудност, репресивност, нелагодност, дисциплиновање, надзирање, кажњавање, одвајање, разврставање.

Генеалoшки и гео-епистемолошки приступ у овом раду представља истовремено критику једног великог наратива (*мејанаратива*) историје, који је од деветнаестог века дубоко прожео друштвене и хуманистичке науке. Насупрот историцистичкој свести која хоће да успостави хегемонију универзалности и нужности развоја светско-историјског процеса или *иоштализујуће историје на ирејика ума* (*de l'histoire totalisante*) (Foucault, 1994a), генеалогija представља историју локалности. Захваљујући генеалoшком приступу, у раду ће бити показано на који начин је извесна локалност пракси, дискурса и знања учествовала у образовању онога што се, барем од доба класицизма, може назвати европским знањем и европским идентитетом – знањем као идентитетом. Европа као јединственост простора, знања и идентитета неће бити схваћена као неко јединство, као хомогена целина, већ као једна *географija расушосици* чији су извори хетерогени. Идентитет *умножене* Европе који се формирао још од средњег века (Le Gof, 2010) уобличен је, између осталог, захваљујући једној врло посебној спацијализацији рационалности која се вековима одигравала на европском тлу – стварањем *анонимног знања* доступног свима.

Генеалогичка која има за циљ да открије и објасни особености догађаја није супротстављена историји: „она се, напротив, супротставља метаисторијском развоју идеалних значења и бескрајних телеологија“ (Фуко, 2010а: 60). Гео-епистемологија као аналитички приступ који треба да артикулише везе простора, знања и моћи, биће примењен управо кроз локализацију простора и времена. Тај приступ у овом раду развијаће се на трагу *преображаја* које су у анализу простора уносили теоретичари од Анрија Лефевра (Henri Lefebvre), преко Мишела Фукоа (Michel Foucault) и Едварда Соџе (Edward Soja) до Дејвида Харвија (David Harvey) и чија су интересовања за простор, упркос теоријским разликама, повезана кроз један кључни појам – појам друштвених пракси. Лефевр, Фуко, Соџа и Харви скренули су пажњу на чињеницу да простор није некакав целовит, хомоген, стабилан и јасно испарцелисан ентитет, некаква „позадинска сценографија“ на којој се одвијају друштвено-историјски процеси, већ да су друштвене појаве *дубоко* просторне. Другим речима, они су указали на *регионалност* и *локалност* коју простору увек дају људске праксе и знања/моћи, односно дискурси који га производе. У раду ћемо посебно истаћи и нека веома рана схватања и изворе за обнову интересовања за просторе и специјализацију, односно скренути пажњу на радове Ђамбатисте Викоа (Giambattista Vico), Мишела де Монтења (Michel de Montaigne) и Шарла Монтескјеа (Charles Montesquieu). Значај *просјорној заокреп* у савременим истраживањима у друштвеним наукама биће интерпретиран захваљујући претпоставци да просторе треба схватати у њиховој *теоријској* и *еписјемолошкој* регионалности и захваљујући чињеници да су простори и места као материјални и физички ентитети *хејеројени* – да они не представљају реалности *по себи*, изван или *иза* друштвених пракси које их генеришу, већ настају као последица *делања* друштвених актера и *значења* друштвених пракси.

Умор од времена и повратак просторима

Током последњих тридесет година, у друштвеним наукама, могао се уочити успон обнављајућих дискурса. Поново су се постављала питања о *сјарим* темама, предметима, дисциплинама. Зар се нисмо тек недавно вратили: просторима, географији, телима, праксама? Зар се не откривају изнова Маркс (Marx), Лефевр, Ниче (Nietzsche), Вико, Монтењ, француски аналитисти? Зар не набуја, циклично, сећање на Фукоа? Одакле толика заинтересованост за *сјаре* теме? Није ли та цикличност обнављања матрица друштвених наука, коју себи морамо да признамо – с времена на време? Коначно, зар се нисмо уморили од онога што је створило и (наше) друштвене науке и нашу улогу у свету – од историје? *Нова исјорија* Школе анала обнављала се кроз географију и просторе, али се исто тако нова географија током последњих тридесет година обнавља кроз исто-

рију (Allen, 2003; Crang, Thrift, 2003; Cresswell, 1996; Soja, 1989). Географија се појавила на местима на којима је нисмо очекивали: код Фукоа (Foucault, 1980; 1984b; 1986), али претходно и код Бродела (Braudel) (2001), Блока (Bloch, 2001), Ладирија (Ladurie) (1991), у антропологији предела (Hirsch, O'Hanlon, 1995). Историјско и друштвено се појавило тамо где га раније нисмо сретали – у простору (Gregory, 1994; Harvey, 1990; 2005; Lefebvre, 1991; Sodža, 2013; Wallerstein, 1991; 1998). Но, снаге обнављајућих дискурса не леже у рециклирању велике, тоталне историје, већ у концепту (вечног) *враћања историје*; у превредновању и новој улози *генеалогije* чија се *йорекла* гранају у локалностима простора, дискурса, знања и моћи – у гео-епистемологији.

Повратак просторима (Lefebvre, 1991; Simonsen, 2005) наговештај је једног дуго прикриваног умора, умора од апстрактног времена и трајања, одвојених од људски пракси и простора. Он се, наизглед парадоксално, може ишчитавати већ на првим страницама чак и оних најзначајнијих историјских дела (гео-историја) двадесетог века, као што су Броделов *Медијеран и медијерански свеј* у доба *Филија II* (2001); Блохово *Феудално друштво* (Bloch, 2004); Ле Гофова (Le Goff) *Средњовековна цивилизација западне Европе* (1974), *Интелигенцијаци у средњем веку* (2009), *Да ли је Европа створена у средњем веку* (2010); Дубијево (Duby) *Време катедрала* (2007). Није ли замор од догађајности – историјских и временских, заправо замор једне целокупне школе нове историје од сукцесивности, од следова, од смењивања, од узастопности и континуитета? Не крије ли се иза отпора догађајности умор од „велике опсесије 18. века“ (Foucault, 1986: 22)? Није ли Фуко наслутио умор од опскурности хегелијанског историцизма (Hetherington, 1997: 21; Habermas, 1990: 1-22) који је генерисао разгранатост оних облика историцизама од 18. века „који призивају прошлост да би разрешили питања садашњости“ (Foucault, 1984b: 250)? Зар то није било наслућивање о опседнутости „историјом темв развоја и стагнације, темв кризе и циклуса, таложења прошлости, вишка мртвих, хлађења која прете свету“ (Фуко, 2005b: 29)? Управо свега тога нема на страницама које исписују *нови историјчари-географи*. Када и постоји наговештај континуитета, то више није писање историје линеарног развоја, већ проналажење структуралних упоришта којима је ближа социологија него класична историографија. То је више генеалогска историја локалности која нас штити од *историцизма* (Foucault, 1984b: 250) тоталне историје. Шта је први том Броделовог *Медијерана*? То је, пре свега – *маја*; картографија дубина и висина; ширина, појасв, границв – границв мора и копна; границв планина и висоравни; границв пустиње на југу и мора на северу – границв локалних области; то је покушај да се преко ових картографских репера утврди локалност једног простора, локалност старог средишта света. То је, потом, географија полуострва. Рељефи великих полуострва: Пиринејског, Апе-

нинског и Балканског, који дубоко засецају у Средоземље. Међутим, ово није само географија. То није само простор, то су и време и историја; и геолошка еволуција и историја дугог трајања – структуре које задобијају и своју историчност и своју просторност. То је и коњунктура: ту су царства, друштва, цивилизације, ратови, па и догађаји, политика и људи. Али то није време које је отргнуто од простора у својој аутономној историчности. То је *време* једног *локалног* простора и локалних људских/друштвених пракси. Није ли ова матрица броделовске нове историје која за свој предмет узима историју просторв, границв и меств (једног великог простора са нејасним границама и местима променљивих значења, „једног“ и некада „јединог“ средишта света) иста она матрица која се може прочитати на картографији умањених размера и локализованих простора Дибијевих тема: катедралама, манастирима, опатијама, првим обновљеним европским градовима након пропасти Римског царства, у просторима Ле Гофове локалне картографије средњовековне цивилизације западне Европе, новим структурама – путевима, мануфактури, (новој) обради тла, те оним крхким цивилизацијским сценаријима који се још не могу назвати својим правим именом – град?

Шта су све оне кључне референце једног великог опуса Мишела Фукоа? То су референце локалности простора које се могу видети у археологији; то су локалности историје и времена које се могу видети у генеалогiji малих локалних низова; то је географија локалних простора и места у које је смештено тело; то је картографија локалних дискурзивних пракси и учинака моћи. У *Надзирајћу и кажњавајћу* то је призор/простор у који је смештено послушно кажњеничко тело у које ће дубоко засецати праксе бруталности јавног кажњавања и погубљења. То је тело/место у које ће епоха зарити своју суморну драматургију ритуалности кажњавања. Оно је истовремено и простор у којем ће *краљевско тело* исказати своју сувереност над појединачним телом. Кажњеничко тело је тачка у коју се привремено измешта власт краљевског тела да би на једном *месџу/телу* исказала своју сувереност. Ритуално кажњавање осуђеничког тела не служи *Новом карџографу* (Deleuze, 2006: 23) као *месџо* трајања, већ као тачка преображаја пракси над телом у дискурсе казног права, педагогије, пенологије, криминологије – свих оних будућих дискурса стручних *вешџачења* (Fuko, 2002; 2005c; 2009).

Но ипак, може ли се један велики наратив (*мејанарајћив историје*), који је од деветнаестог века дубоко прожео друштвене и хуманистичке науке, превладати и сломити једино повратком интересовања за простор, географију, спацијализације, места, тела, терититорије, поља, регије – простору као великом хоризонту нашег времена и наших „брига“ (Foucault, 1986: 22)? Зар то, на први поглед, нису управо појмови „позајмљени“ од старе, *сџорије* географије (Paasi, 2001: 18)? Или су то они појмови које је управо стара географија позајмила (Foucault, 1980: 69) од стратегија, војних тактика, технологија и знања и одвојила их од моћи, пракси,

дијалектике, промена? Није ли управо историја, која је подарила друштвеним наукама могућност да своје предмете распоређују дуж дугих низова времена и епоха, постала *углачан* појам, у чије изглачане пукотине не може више да се смести никаква географија? Толико се интензивно прелазило преко тих историзованих појмова простора – „преко толиких речи што им је дугогодишња употреба углачала неравнине“ (Fuko, 2005a: 38). У деветнаестовековној хегемонији епистемологије темпоралног наратива остала је непрочитана Викоова и Монтењева географија која је више била гео-епистемологија људског стварања простора – знање неодвојиво од нашег искуства простора. Код Монтења простор је уграђен у нашу епистемологију: „Као што изгледа заправо ми немамо друго равнало за истину и разумно до пример и представу о мишљењима и обичајима у крају у којем живимо“ (2013: 269). Када је Викоова *Нова наука* (Vico, 1982) затворена и пре него што је прочитана (Mills, 1982; Kunze, 1983) ослобођен је простор за историцизовање друштвених наука. Значај Викоове *џојике* остао је заборављен, јер када се *очисти друго око џесничке џовести* – види се географија: „људи не могу створити никакву представу о далеким и непознатим стварима, те суде о њима према стварима које су им познате и блиске“ (Vico, 1982: 360-361).

Сивило генеалогije и локалност гео-епистемологије: о пореклу европског знања/идентитета

Насупрот историцистичкој свести која хоће да успостави хегемонију универзалности и нужности развоја светско-историјског процеса или онога што се може назвати *џојализујућом историјом најрејика ума* (*de l'histoire totalisante*) (Foucault, 1994a), генеалогija није само „историја“ провенијенција (*descent*) (Foucault, 1984a: 90; Fuko, 2010a) – она има призив „провинцијалног“; она је „историја“ локалности, „историја“ малих низова. Насупрот светлу хегелијанског сунца које обасјава светску историју (Hegel, 2001: 430, 433) – генеалогija је *сива* (Fuko, 2010a: 59). Насупрот великом путу нужности, она нуди меандре капиларних полиморфних контингенција (догађаја) и алеаторности (исказа). Није ли се управо та „провинцијалност“, локализам и пароксијалност замерала Фукоовој археологији и генеалогiji (Foucault, 1988: 10) – у којима се знања, дискурси и праксе од гео-епистемологије локалности преображавају у (гео)епистемологију општости читаве једне епохе на једном простору? Чини се да је потребна просторна дистанца, *друга џеографија*, да би се видела *џароксијална историја Европе* (Chakrabarty, 2008). Насупрот хегелијанском духу који се објективизује у држави, генеалогija је понудила стазе којима се крећу праксе које ће универзализовати тек један локални тип рационалности и знања – преко локалних дискурса и пракси, а које ће државни апарати легитимизовати и користити као *инструмент џон контроле* (Althusser, 1971) и хегемоније (Gramsci, 2000). То је ничеански генеалогички пут (*Her-*

kunft), јер се увек ради о *низовима историјских анализа* (Фуко, 2006: 14-15) које воде до материјалности локалних пракси; до емпиријских увида који су похрањени у један археолошки слој; ту је реч архивираној генеалогiji људских пракси које су опосредоване знањем/моћи. То је – „случај једног друштва“ (ibid., 15); то је, истовремено, и проблем сталних укрштања генеалогских стаза у којима се знања/моћи и дискурси крећу ка својим праксама. У таквој генеалогiji медицински поглед треба да се преобрази у знање/моћ и нове праксе (Фуко, 2009); психијатријско „ослобођење“ безумних треба да се преобрази у психијатријску моћ (Фуко, 2005с; 2013); казнене и надзируће праксе над телом треба да се преобразе у општи паноптички модел друштва (Фуко, 1990; 1997); родитељски надзор у дисциплину и васпитање; викторијанско знање о сексуалности у дисциплинујуће медицинске и морализаторске праксе (Фуко, 2006); богатство у политичку економију; алеаторност говора у законитост дискурса (Фуко, 2005а); ботаничка башта у биологију. Коначно, није ли та локалност пракси, дискурса и знања учествовала у образовању онога што се, барем од доба класицизма, може назвати европским знањем и европским идентитетом – *знањем као иденитијетом*? Заправо, генеалогija ће у потрази за малим нивовима пре кренути локалним гео-епистемолошким стазама који воде до затвора, клинике, луднице, азила, школе, радионице, а не путем који води до духа који се објективизује у држави, праву, моралу, грађанском друштву. Чак и онда када генеалогija локалних стаза доведе до одређене епохе, до археолошке слојевитости *ејисџеме*, до *нас* – викторијанаца (Фуко, 2006: 7-20); *нас* – модерних, дисциплинованих, надзираних, заробљених у пољима знања/моћи и сопственој историји, на исходишту тих стаза не стиже се до хегелијанске слободе субјективитета и духа, већ до локално или регионално конструисаног субјекта којег затим генерализују неки други инструменти: институције, друштво, државни апарати. Иако ће се многе локалне генеалогске стазе улили у један велики историјски пут који ће довести до класицизма и просветитељства – до инфраструктуре заједничке европске епистеме: „иако је *Aufklärung* био врло важна фаза наше историје и развоја политичке технологије, мислим да је потребно вратити се на много удаљеније процесе уколико хоћемо да разумемо који су механизми довели до тога да се сматрамо заточеницима наше сопствене историје“ (Фуко, 2010b: 388).

Субјективност европског идентитета није одједном засијала само на путу великих епоха ренесансе и просветитељства, већ у сивилу локалних путева дисциплинских пракси над субјектом и телом, у „провинцијама“ знања и у „парохијалности“ дискурса. Чак и када епоха окоштава у класицизму и просветитељству, испод историјског поља знања/идентитета које има облик археолошке слојевитости – *ејисџема* је више *поље расујосџи* (*espace de dispersion*) (Foucault, 1994a: 676): „Таква генеалогija има у виду начине на које се овај модерни „режим сопства“ по-

јављује, не као резултат некаквог постепеног процеса просветљења, у којем би људи, помогнути напорима науке, коначно препознали своју праву природу, него из бројних могућих и мање прочишћених и достојанствених пракси и процеса“ (Rose, 1996: 129). Када се ова генеалогска локалност постави у шири историјски контекст стварања јединственог простора знања и идентитета, она доводи до умножавања Европе. Управо зато аналити – ти историчари-географи локалног европског простора, морају да се одрекну старе историје датума, догађаја и великих размера, морају стално да померају средњи век све до подножја модерне у којој још преживљавају парохијалне енклаве европског средњовековља. Умножавају се Европе: *неусиела Евроја; сањана Евроја; мојућа Евроја; феудална Евроја; леја Евроја* (Le Gof, 2010). Али чак и када су те умножене Европе – Европа вина и пива; Европа латинског и византијског света; Европа мора и копна (старог и новог средишта); Европа маслина и лаванде и Европа усоленог бакалара и ћилибара; Европа инквизиције и Европа науке; Европа подељених хришћана; Европа Мађара, Хуна, Викинга, Муслимана (Bloch, 2001: 17) и Европа „Европљана“; Европа градова и села; Европа античког и модерног концепта Запада; Европа митова и Европа логоса – сазреле у усидравању идентитета и знања кроз класицизам и просветитељство, *географија просветиљелсјива* (Clark et al., 1999) је пре била географија „микроскопских“ локалитета (ibid., 26): расутих библиотека, салона, опсерваторијума, архива, клубова, друштава, универзитета, школа. Питање није било само *Was ist Aufklärung?* (Kant, 1784), већ и *где је просветиљелсјиво*. Географски и културни распон просветитељства протезао се од „балтичких Лутерана, преко француски артиљеријских инжењера, енглеских израђивача иструмената, сентименталних романописаца, холандских племића и сељанки, политичких аритметичара, све до пруских метафизичара“ (Daston, 1999: 495).

Када су на размеђи епоха, у 16. веку, отпочели убрзани процеси урбаних усидравања расутих географских локалности (усидравање у будући урбани идентитет Европе), политика и географија слободног европског града исказала је своју сажимајућу и префабрикујућу историјску и цивилизацијску снагу. Локализација знања (Burke, 2004: 53) у градовима – урбано усидравање знања – било је заправо усидравање до тада лутајућих, локалних идентитета: „Просветљени, било да су живели у Лондону или Кенигзбергу, Паризу или Санкт Петербургу, замишљали су једни друге као сараднике у заједничком подухвату, материјалном и моралном унапређењу стања људске врсте“ (Daston, 1999: 499). То урбано усидравање додавањем локалности и парохијализама функционисало је по матрици *бескућности* (Berger et al., 1974) и искорењивања из старих облика зависности, из уских парохијалних знања и пракси; из феудалне политичке географије у централистичку; из локалних провенијенција; из ритуалних пракси споре свакодневице; из *сјоре географије* (Paasi, 2001: 18); из локалних културних или националних идентите-

та; из свих оних извора који су се уливали у један велики ток модерне. Вероватно одатле и толико велики страх модерне од „повратка“ и ничеанске најаве пост-модернизма (Habermas, 1988) – од новог историјског фрагментирања; од „повратка“ историјском парохизму. Али и даље остаје важно генеалогско питање: „који је удео онога што је сингуларно, случајно и проистекло из произвољних присила у ономе што нам је дато као опште, нужно и обавезујуће?“ (Fuko, 2010c: 428). Ово питање Фуко поставља у Веберовом маниру. Не треба заборавити да су и један и други били ничеанци: који су то догађаји „који су нас довели до тога да се конституишемо и препознамо као субјекти онога што чинимо, мислимо, говоримо?“ (ibid., 428). Није ли то, заправо, потрага за истим оним генеалогским стазама модерне као нашег знања/идентитета којима се Вебер кретао – као представник читаве једне ничеанске генерације (Loader, 2001) – а које су га водиле ка увиду у неантиципиране и ненамераване, али глобалне консеквенце једне парохизалне етике и локалне рационалности – протестантизма (Veber, 2011)? Заиста, Веберово је питање истовремено и ничеанско и фукоовско по својој генеалогiji. То је питање једне ничеански забринуте генерације заробљене унутар *железної кавеза* једног *размађијаної світа* (Weber, 2004: 13)¹.

Проблема универзалне историје ће потомак модерног европског културног света неминовно и оправдано обрађивати под поставком питања: који сплет околности је водио томе да су на тлу Запада, и само овде, наступиле културне појаве које су се ипак – како барем себи радо замишљамо – одвијале у правцу развоја од универзалног значаја и важења? ...Знање и посматрање најизврсније сублимације постојало је и другде, пре свега у Индији, Кини, Вавилону, Египту. Али, вавилонској и свакој другој астрономији је недостајало – што развој нарочито вавилонског учења о звездама чини још чудноватијим – математичко утемељење које су јој дали тек Хелени (Veber, 2011: 9).

Заиста су постојала најизврснија запажања која су резултат систематских опажања: небеских тела, кретања ветрова, речних токова, граница пустиња и

¹ На овом месту скрећемо пажњу на непрецизну и погрешну употребу појма рашчаравање или рашчињавање (видети: Veber, 1998: 72). Наиме, Веберов појам *Entzauberung der Welt* треба размети као *размађивање* или *демаификацију* а не *рашчаравање*, јер свет није био *зачаран*. На ово скреће пажњу и Пол Вен: „Entzauberung Макса Вебера није ‘рашчаравање’ неког света без Бога и богова, већ ‘демаификација’ техничке сфере. Магија покушава да избегне (химеричне) опасности или да легитимизује неку одлуку (ордалије, божји суд); она се супротставља техничарској рационалности која тражи практичне резултате, а и одређеној јуридичкој рационалности. Вебер о томе говори поводом Кине, у којој је велики значај магије, геомантије, астрологије итд. представљао препреку технолошкој мисли. Нипошто није реч о религиозности, о томе да ли је свет без богова тужан и рашчаран и да ли ће XXI век бити религијски“ (више видети у: Ven, 2014: 32)

планинских масива; заиста су постојали задивљујући градови са узвишеном архитектуром и планским урбанизмом и инфраструктуром и развијеним бирократским апаратима. Касна антика (или рано средњовековље) у Европи, која гаси последње зраке једне „глобалне“ урбане цивилизације, из сумрака ће посматрати успоне градова, науке, уметности и политике на Блиском истоку. Као у Платоновој *Иећини*, Европа дуго времена може да посматра само сенке које производи светлост која долази са исламских обала Медитерана: из Александрије, Бејрута, и даље, из Багдада, Техерана и Дамаска. Као што је давно приметио Блох: „Ни Галија, ни Италија још дуго нам не могу међу својим сиромашним градовима показати било шта слично сјају Багдада или Кордобе“ (Bloch, 2001: 17-18; такође и Le Goff, 2009: 37). Али шеснаести и седамнаести век представљају дубоки прекид, расцеп, не само алтисеровски „епистемолошки слом“, већ један гео-епистемолошки раскид са том истом географијом и тим истим знањима која су учествовала у њиховом конституисању: „у доба првих крсташких похода, арапска и кинеска техника и култура биле су једнаке и, чак, надмашивале западну. Године 1600. то више није било тако“ (Delimo, 2007: 6). У том прекиду, слому, удаљавању, убрзавању, пукотини, гео-епистемолошком рељефу – у том „пространом крајолику што се протеже од краја 13. до у освит 18. века“ (ibid., 7) – треба тражити прва изворишта Европе, њених знања и идентитета.

Често заборављамо да је и раскошна ренесанса рођена усред велике болести – куге; усред глади, *оскудносии* и *скромносии* која је начин живота целокупног Медитерана (Brodell, 2001: 57; 135), па и оног удаљенијег Медитерана који се прелива преко планинских ланаца који су наборани над његовим обалама. Тело у ренесанси дубоко је засечено великом смртношћу и нехигијеном појединаца, читавих породица и градова; засечено болестима и још неразвијеном медицином; засечено најездама са истока и југа, политичким нестабилностима и локалним обрачунима и ратовима. Европа је, чини се, више од разних врста несрећа, него од благостања, правила своја знања и идентитет: од болести, куге, губе, јереси, ратова, прогона, најезда, упада. Од ратова – технологију, тактике, стратегије, територије, *географију*, картографију и мапе као инструменте знања/моћи (Fuko, 2012: 79); од болести – медицину, хигијену, надзор, дисциплину, тело; од упада и најезди – антропологију, знања о другоме и страном; од јереси – инквизицију, исповести и признања, поступке мере, истраге, испитивања; од покајања – *аналиицику вербалној признања* (Foucault, 1994b: 126); од прогона – затвор и гето; од губе – бинарну поделу, одвајање, гео-епистемологију азила; од куге – гео-епистемологију контроле, надзора, пракси класификовања; од нехигијене – популацију, *полицију*: „Није могуће видети европску историју као прогресивно отелотворење велике уједињујуће

идеје, јер су идеје саме производ историје... Европска идеја била је више производ конфликта, него консензуса“ (Delanty, 1995: 2). Европски идентитет и знање више су рођени кроз *репресивну хијоџезу* (Фуко, 2006: 21). И пре него што ће се током класицистичког раздобља генерализовати у дискурсе, знања и праксе *испјине* – преко инквизиторског епистемолошког триједра мере-истраге-испитивања (*mesure-enqukte-examen*) (Foucault, 1994c: 390; Фуко, 1990: 18) – које производе идентитет *субјективитетџа*, раносредњовековним менталитетом влада страх и грех (Delimo, 1987; 2013). Ако је нешто заједничко тој расутој популацији (мада то није популација у правом смислу речи), размештеној (мада не плански) или пре расутој по још нејасној географији – то је страх. Без обзира на неповезану локалност и расуту парохијалност, заједнички идентитет је идентитет страха. То је „Европа“ страха, то је опседнути менталитет/идентитет. У веома честим циклусима влада страх од најезди, које недозвољавају да се устали предвидљива драматургија свакодневице. Тај менталитет је опседнут страхом од јереси; страхом од инквизиције; страхом од куге; страхом од сопствених пожуа; страхом од сопствених тела као места жеља; страхом од мрака; од греха, чистишишта, пакла, од ломача на којима горе или људи или књиге – на којима се спаљују, управо по узору на пакао, недопуштена знања (*Index Librorum Prohibitorum*). Страхом од упада *друџих* (Todorov, 2010) – од оних чију етничку, културну, језичку, религијску разноликост често назива једним именом: Сарацени, Персијанци, Азијати, Турци. Ту европски номинализам прелази у „реализам“ *друџих*. Страх и каснија политика страха, режими страха, учествоваће у обликовању субјекта/идентитета који до себе долази преко рефлексивне признања и исповести. То је субјекат који признаје – у исповедаоници; на тргу, у истражним поступцима инквизиције, у *Исповесџима*, у *Писмима*, у *Разговорима*; то је идентитет „полиције исказа“ (Фуко, 2006: 23). Наш је идентитет израњао заједно са дискурсима и знањима; заједно са репресивним праксама и дискурсима који су легитимисали контролу и надзор. У том смислу, идентитет јесте питање борбе и отпора, али не оне врсте борбе у ослобођеном простору у којима се избор намеће као борба (борба око избора), већ питање борби са ућуткивањима, надзорима, репресалијама, страхом. Идентитет је тако постао питање и исповести и интернализоване принудности која од нас не тражи само да кажемо *какви смо*, већ и *ко смо* – на основу онога што чинимо: „Најзад, све актуелне борбе врте се око истог питања: ко смо ми?“ (Фуко, 2010b: 390).

Дуго времена идентитет је номадски, луталачки, или сувише локални. То је дуго времена идентитет засеока, забачених и разбацаних села. Још је то, све до 11. можда и 12. века, географија неискрчених шума, зараслих поља, дивљих и опасних река, још опаснијих мора, тешко проходних планина; још је то гео-

графија зараслих римских путева, урушених мостова, разграђених позоришта и амфитеатара. То је предео испраних структура пређашње урбане географије Рима. Тек понегде – „град“: често сабијен у димензије напуштених амфитеатара – град-амфитеатар, град-палата, град-циркус, град-хиподром, град-позориште. Још се на назире сила која ће тој географији расутости дати једно име – Европа – у којем ће се, без обзира на мноштво локалних и парохијалних разлика препознати већина – на Балтику, Медитерану, Западу, Карпатима. Скитнице, луталице, то су „типични представници времена“ (Le Goff, 2009: 61) – времена у којем се тек назире демографски раст, интензивнија пољопривреда, обнова градова, заната, вештина и трговине. Времена у којем ће се мноштва лутања зауставити како би се створили народи, нације и њихове културе, нове регионалне посебности, те коначно, тек када је заустављен ход вековних миграција створиће се инфраструктура једног седентерног менталитета и идентитета. Европа је дуго времена географија локалних лутања. Лута Европом на измаку средњег века један *безумни ѿовар* на свом *симболичком ѿућовању* (Фуко, 2013: 21). Али не лутају само они безумни, на размеђи епоха, када на још нејасном обзорју будућег поретка нема микро-физике моћи која би их усидрила, нити свеприсутне оптике која би их посматрала. Лутају губавци – њих ће усидрити велика *ѿодела*, азил; лутају болесни – њих ће усидрити клиника и нови *ѿољед* медицинског знања/моћи, са *рађањем клинике* (Фуко, 2009). Лутају изгнани, прогнани, разбојници, пљачкаши, скитнице и просјаци – њих ће усидрити затвор, *рођење заѿвора* (Фуко, 1997), кроз нову оптику надзирања и технологије кажњавања, пре него што наступи *ослобођење* кроз нова раздвајања, класификације и спацијализације (*радне куће, куће занайца*). Лута Ничеов *Зараѿусѿира* (2005); лутају пророци, магови и носиоци сумњивих знања; лутају први средњовековни „интелектуалци“, та скиталачка дружина „која је оштро критиковала друштво“ (Le Goff, 2009: 61) – њих ће усидрити школе, колеѿи, интернати, први универзитети: „Били они градског, сеоског или чак племићког порекла, то су пре свега скитнице, типични представници времена...“ (ibid., 61). Лутају трговци, ситни препродавци и мешетари – њих ће усидрити први стални сајмови, трговишта око тек обновљених и дуго времена зараслих римских раскршћа; зауставиће их и капије тек опасаних нових градова; усидриће их коначно глобално тржиште. Лутају и занатлије и њихове вештине – њих ће прво усидрити цехови и еснафи, а касније, заједно са свима осталима, капиталистички начин производње – усидриће их подела рада и друштвене класе. Усидриће их идеологија *класне свесѿи* као (класно) знање и (класни) идентитет (Lukács, 1971; Bufton, 2004), а спацијализовати радничка насеља и субурбије кроз нови тип урбанизма који више није репрезентација суверене власти краљевског тела. Он је нови тип регулаторних и дисциплину-

јућих пракси над *мношћивом* које се види као *йојулација*. Лута и Сервантесов *Дон Кихот* да би се усидрио као обичан човек, Алонсо Кихано *као човек и нишћа више* – њега усидрава први модерни роман јер његова залудна лутања „означавају границу: у њима се довршава стара игра сличности и знакова“ (Фуко, 1971: 111). Он је парадигма нашег заједничког идентитета на размеђи епоха. Дон Кихот је последњи покушај да се прида смисао свету, идентитету и знањима која се више не могу разумети у матрици старих значења близина – локалности и пароксијалности. То је идентитет разапет између умирућег знања-смисла и рађајућег знања-истине. Дон Кихот, то је опасна игра идентитета; опасност од ослобођеног субјективитета да слободно бира идентитете – али епоха је већ понудила један нови репертоар у којем стари идентитети више не могу да се играју на позорници нове јавности, већ само на психијатрији: „И свака епизода, свака одлука и сваки подвиг биће знаци да је Дон Кихот заиста сличан свим тим ознакама које је копирао“ (ibid., 111), не знајући да је крај једне епохе, крај игре сличности у којој је идентитет унапред дат, фиксиран, без видљиве борбе за нешто различито: „Дон Кихот није екстравагантан човек него више савестан ходочасник који се зауставља пред свим знацима сличности. Он је јунак Истога“ (ibid., 111) – јунак простора који не прелази границе једне иберијске пароксијалности – локалности времена и простора, као и локалности идентитета. Лута касније и Гетеов *Фауст* преко граница допуштеног знања, преко граница извесног и удобног света – усидриће га наука. Фауст већ раскида ту донкихотовску игру која споро умире. Лутају и разни туђинци, странци, избеглице које заустављају капије нових градова или ће их усидрити будуће границе држава-нација – усидриће их држављанство, један нови, до тада непознат облик припадности. Коначно, све расплнуте и лутајуће усидриће ће један нови облик могућности припадања – идентитет. Дуго времена смештен у просторе близине и познатог, у којима су се репродуковали друштвени односи извесног и препознатљивог, оног тренутка када се образује епоха великих даљина и нови граница, човек отпочиње трагање за питањем *ко сам*, а питање „ко си постаје смислено тек кад поверујеш да можеш бити неко други“ (Bauman, 2009: 22).

Лутају хетерогени *искази*, све док језик не заузме своје нове просторе и преобрази се од представе у аутономне дискурсе: о богатству (њих ће усидрити економија), о природи (њих ће усидрити биологија), о представама (њих ће усидрити филологија), о нејасности безумља (њих ће усидрити психијатрија), о злочинима (њих ће усидрити пенеологија, криминологија и праксе вештачења). Дуго времена лутају *шћућа* знања: прво великим медитеранским полуострвима, а затим континентом. Гео-епистемологија тих великих полуострва истовремено је и генеологија (неевропских или још неевропских) локалности

и парохијалности које су успеле да постану не само европске, већ и универзалне. Преко балканског полуострва до њеног будућег континенталног средишта стиже логос грчке филозофије, али у таласима са Истока преко њега стижу и далеке митологије. Преко апенинског полуострва до „континента“ стижу уметност и древне технологије преобразене касније у ренесансу. Преко њега ће се обновити античка представа о телу које је хришћанство већ претходно преобразило аскезом. Преко пиринејског полуострва стићи ће *йреводи* и *картографија*; грчка филозофија и технологије без којих није било немогуће открити Нови свет: „Багдад је играо важну улогу у културној трансмисији путем превода и дифузије грчких медицинских и научних списа. Преведени математички списи Архимеда, Птоломејеве астрономске и географске расправе и различити Аристотелови филозофски текстови проширили су се из Багдада на запад, све до Кордобе“ (Livingstone, 2003: 91).

Генеалогija европског знања, чије се стазе крећу расутом европском географијом, открива да је оно што назива својим знањем сачињено од полиморфне гео-епистемологије. Извори њених знања су хетерогенији него што се мисли. Провенијенције њених знањв долазиле су из далека. Преко Медитерана – њеног старог средишта, до њеног будућег континенталног средишта, Запада – стизала су знања која извором нису била њена. Преко три велика полуострва, која дубоко засецају то средишње море, која су често у рукама *друћих*, пробијају се знања, идентитети и праксе који још нису историјом и парохијалним типом рационалности повезани и префабриковани у „европско“, а касније и универзално: „кредибилно знање, претпостављамо, не носи обележја провинцијског“ (ibid., 1). Та полиморфна знања која су стизала из дубина историје и даљина географије Европа је кроз своје епохе/знања од ренесансе до просветитељства успела да префабрикује у историју без имена – у анонимно знање доступно свима. Управо то је била њена велика понуда свим врстама парохијалности: „монополизму и тајном знању оријенталне тираније, Европа супротставља универзално саопштавање сазнања, бесконачну и слободну размену говора“ (Фуко, 2005а: 46). Када је знање заробљено у ритуалне праксе, у структуру свакодневице која се за тренутак прекида церемонијалом/иницијацијом, онда се то „знање“ преноси и обнавља самом праксом ритуала – периодично. Насупрот томе, Европа је понудила деритуализацију знања и пракси њеног произвођења и преношења. Све док постоји шаман нема аутономије знања, само ритуалност учествовања у испољавању праксе посвећеног, тајног знања. Наспрам шамана, Европа је понудила рационални, анонимни дискурс – без *ауџора* (Foucault, 1984с). То доказује поређење које наводи Питер Берк (Burke, 2004: 49-50) између успостављања раног европског система знања и медресв (*madrasas*) муслиманског света, где су ученици стицали неке врсте

личних дозвола (*ijaza*), а не дипломе институција. Оно што је било важно у каријери једног учитеља било је *код кога* је учио, а не *где* је учио. Централно место стицања знања били су неформални кругови (*halqa*), односно „полукругови“ који су се формирали на одређеној дистанци од учитеља (*shaykh*) у његовој кући или у џамији. Студенти су лутали од учитеља до учитеља, а не од институције до институције – што је био случај у раној модерној Европи.

Закључак

Не назире ли се у дугој историји Европе – од крајњег југа балканског полуострва које дубоко засеца Медитеран, а на којем се сместио грчки свет, све до континенталних предела Запада – од делфијског *gnothy seauton*, тог најпознатијег античког „графита“, преко *epimeleia heauton* и *cogito ergo sum* – тог „графита“ модерне субјективности – веза локалности једног простора са знањем и идентитетом? Јер већ је *gnothy seauton* „без сумње оснивачка формула питања односа између субјекта и истине“ (Fuko, 2003: 13). Али чини се да је тај захтев увек на неки начин био спољашњи у односу на субјекта (можда све до „картезијанског слома“); увек је тај захтев за спознајом однекуд долазио до субјекта јер се увек постулирало „да је потребно да се субјект измени, преобрази, промени смер, постане, у одређеној мери и до одређене тачке различит од себе самог да би имао право да се приближи истини“ (ibid., 29). Између субјекта и истине увек је нешто посредовало – нешто спољашње. Зато је тај захтев за спознајом себе готово увек измештен – као натпис на храму; у неку хетеротопију; у неки предео који нам је стран или несвакидашњи; у ритуал посвећеног времена и издвојеног простора. Али бављење собом није могло да води ни до какве посебне, друге истине, увида, спознаје, него до онога што једна епоха, један археолошки слој, једно друштво, ставља као репертоар регистра истине и смисла својим припадницима. Оно води до (субјективизоване) интернализоване епохе; до интерналованих друштвених и историјских кодова. Води до субјективне представе нечег аутономног. Стићи до себе значи стићи до човека епохе. Тај пут никада не води до епохе других – изузев *Дон Кихота*.

Заправо, Европа је кроз знање и историју уобличио представу о себи. Она је у областима универзалног знања гледала сопствени идентитет. Тек је тим погледом могла да буде обухваћена њена „географија“. До тада, она је распарчана, расута, неповезана. Дуго времена она је – географија расутог, локалног, парохисалног. Тек историјом и универзалним типом знања који је производ њене политике универзалне рационалности и пракси она сада може тим погледом да обухвати и оно што није била Европа: њене источне границе, њен Југ и Север; оне који нису одувек били Европљани. То је политички поглед који претвара, дуго времена након пада Римског царства, зарасла поља и шуме у Европу; поглед

који прелази старе римске лимесе и просторе изван њих претвара у европско. „Заправо, ми, Европљани, нисмо законита деца Грчке и Рима, ми смо деца варвара, њихове унутрашње различитости, ускомешаности“ (Lorenso, 2011: 235).

Није ли локалност и оно на шта су давно упутили Монтењ, Вико и Монте-скје? Код Монтења посебно, постоји једна врста локалне гео-епистемологије нашег простора, времена, искуства, наших знања и идентитета. Можда је заједнички идентитет Еврољана више долазио до изражаја када су били далеко од Европе, ближе Монтескјеовим *Персијанцима*. Када су у Европи њих заробљава и спацијализује њихова парохијална, регионална, национална, територијална географија и национална историја; када су далеко од Европе – можда су тек тада Европљани, а не Португалци, Шпанци, Немци, Енглези, јер их сједињује заједничко знање као идентитет. Тек изван Европе они имају заједничко „презиме“. У Европи они имају појединачна „имена“. Та гео-епистемологија локалности најбоље је изражена код Монтења у његовом ставу да ми немамо „друго равнало за истину“ (2013: 269) осим онога што је нашем непосредном искуству дато као локалност у коју је смештен наш живот, наше време и наше разумевање света. Коначно, није ли компаративност већ код Монтења, Монтескјеа и Викоа – та велика одлика европског знања – последица европских искустава сусрета са *другим* географијама и језицима, религијама и културама, знањима и праксама, а не нека *меџа* физичка, *меџа* историјска *меџа* дологија? Парохијалност *малих неуљедних истина* генеалогije која открива особености догађаја кроз компаративност није овде супротстављена историји: „она се, напротив, супротставља метаисторијском развоју идеалних значења и бескрајних телеологија“ (Fuko, 2010a: 60). Не открива ли гео-епистемологија, као и генеалогija, *pudenda origo* свих оних локалних простора од којих је касније конструисан један велики простор Европе?

ЛИТЕРАТУРА:

- Allen, J. (2003). *Lost Geographies of Power*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatuses. In *Lenin and Philosophy and other Essays* (pp. 127-186). New York and London: Monthly Review Press.
- Bauman, Z. (2009). *Identitet*. Zagreb: Pelago.
- Berger, P. L., Berger, B., Kellner, H. (1974). *The Homeless Mind*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Bloch, M. (2001). *Feudalno društvo*. Zagreb: Golden marketing.
- Brodel, F. (2001). *Mediteran i mediteranski svet u doba Filipa II*, Tom I. Beograd: Geopoetika.
- Buften, S. (2004). Social Class. In G. Taylor, S. Spencer (Eds.), *Social Identities: Multidisciplinary Approaches* (pp. 14-34). London and New York: Routledge.
- Burke, P. (2004). *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Chakrabarty, D. (2008). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Clark, W., Golinski J., Schaffer, S. (Eds.) (1999). Introduction. In W. Clark, J. Golinski, S. Schaffer (Eds.) *The Sciences in Enlightened Europe* (pp. 3-31). Chicago and London: Chicago University Press.
- Crang, M., Thrift, N. (Eds.) (2003). *Thinking Space*. London and New York: Routledge.
- Cresswell, T. (1996). In *Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Daston, L. (1999). Afterword: The Ethos of Enlightenment. In W. Clark, J. Golinski, S. Schaffer (Eds.), *The Sciences in Enlightened Europe* (pp. 495-504). Chicago and London: Chicago University Press.
- Delanty, G. (1995). *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. London: Macmillan Press.
- Deleuze, G. (2006) *Foucault*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Delimo, Ž. (1987). *Strah na Zapadu*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Delimo, Ž. (2007). *Civilizacija renesanse*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Delimo, Ž. (2013). *Greh i strah*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Dibi, Ž. (2007). *Vreme katedrala*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Foucault, M. (1980). Questions on Geography. In C. Gordon (Ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault* (pp. 63-77). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984a). Nietzsche, Genealogy, History. In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (pp. 76-100). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984b). Space, Knowledge and Power. In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (pp. 239-256). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984c). What is an Author? In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (pp. 101-120). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1986). Of Other Spaces. *Diacritics*, 16(1), 22-27.

- Foucault, M. (1988). Truth, Power, Self. An Interview with Michel Foucault. In M.H. Luther, H. Gutman, P.H. Hutton (Eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (pp. 9-15). Massachusetts: The University Press.
- Foucault, M. (1994a). Réponse á une question. In D. Defert, F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits 1954-1969, Tome I* (pp. 673-695). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Du gouvernement des vivants. In D. Defert, F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits 1980-1988, Tome IV* (pp. 125-129). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). Théories et institutions pénales. In D. Defert, F. Ewald (Eds.), *Dits et écrits 1980-1988, Tome IV* (pp. 389-393). Paris: Gallimard.
- Fuko, M. (1971). *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*. Beograd: Nolit.
- Fuko, M. (1990). Kaznene teorije i institucije. U *Predavanja* (str. 17-22). Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, M. (1997). *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, M. (2002). *Nenormalni*. Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, M. (2003). *Hermeneutika subjekta*. Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, M. (2005a). Poredak govora. U P. Milenković, D. Marinković (Ur.), *Mišel Fuko 1936-1984-2004* (str. 37-58). Novi Sad: VSA.
- Fuko, M. (2005b). Druga mesta. U P. Milenković, D. Marinković (Ur.), *Mišel Fuko 1936-1984-2004* (str. 29-36). Novi Sad: VSA.
- Fuko, M. (2005c). *Psihijatrijska moć*. Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, M. (2006). *Istorija seksualnosti: volja za znanjem*. Loznica: Karpos.
- Fuko, M. (2009). *Rađanje klinike: arheologija medicinskog opažanja*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, M. (2010a). Niče, genealogija, istorija. U M. Kozomara (Ur.), *Spisi i razgovori* (str. 59-88). Beograd: Fedon.
- Fuko, M. (2010b). Dva ogleda o subjektu i moći. U M. Kozomara (Ur.), *Spisi i razgovori* (str. 384-411). Beograd: Fedon.
- Fuko, M. (2010c). Šta je prosvetćenost. U M. Kozomara (Ur.), *Spisi i razgovori* (str. 412-433). Beograd: Fedon.
- Fuko, M. (2012). Pitanja Mišelu Fukou o geografiji. U *Mišel Fuko: moć/znanje* (str. 69-82). Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, M. (2013). *Istorija ludila u doba klasicizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Gramsci, A. (2000). Hegemony, Relations of Force, Historical Bloc. In D. Forgacs (Ed.), *The Gramsci Reader* (pp. 189-221). New York: University Press.
- Gregory, D. (1994). *Geographical Imaginations*. Cambridge and Oxford: Blackwell.
- Habermas, J. (1988). Ulazak u postmodernu: Nietzsche kao prekretnica. U *Filozofski diskurs moderne* (str. 83-103). Zagreb: Globus.
- Habermas, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity*. Cambridge and Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. (2005). Space as a Key Word. In *Spaces of Neoliberalization: Towards a Theory of Uneven Geographical Development, Hettner-Lecture 2004* (pp. 93-115). Heidelberg: Franz Steiner Verlag.
- Hegel, G.W.F. (2001). *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books.

- Hetherington, K. (1997). *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Order*. London: Routledge.
- Hirsch, E., O'Hanlon, M. (Eds.) (1995). *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I. (1784). An Answer to the Question: What is Enlightenment? Retrieved June 9, 2014 from <http://deakinphilosophicalsociety.com/texts/kant/whatisenlightenment.pdf>
- Kunze, D. (1983). Giambattista Vico as a Philosopher of Place: Comments on the Recent Article by Mills. *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, 8(2), 237-248.
- Ladiri, L. R. E. (1991). *Montaju: oksitansko selo od 1294. do 1324*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Le Gof, Ž. (2010). *Da li je Evropa stvorena u srednjem veku*. Beograd: Clio.
- Le Goff, J. (1974). *Srednjovekovna civilizacija Zapadne Evrope*. Beograd: Jugoslavija.
- Le Goff, J. (2009). *Intelektualci u srednjem vijeku*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Livingstone, D. N. (2003). *Putting Science in its Place: Geographies of Scientific Knowledge*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Loader, C. (2001). Puritans and Jews: Weber, Sombart and Transvaluators of Modern Society. *The Canadian Journal of Sociology*, 26(4), 635-653.
- Lorenzo, E. (2011). *Razočarana Evropa*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press.
- Mills, W. J. (1982). Positivism Reversed: The relevance of Giambattista Vico. *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series 7(1), 1-14.
- Montenj, M. (2013). *Ogledi*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Niče, F. (2005). *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Novosti.
- Paasi, A. (2001). Europe as a Social Process and Discourse: Considerations of Place, Boundaries and Identity. *European Urban and Regional Studies*, 8(1), 7-28.
- Rose, N. (1996). Identity, Genealogy, History. In S. Hall, P. Du Gay, (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 128-150). London: Sage.
- Simonsen, K. (2005). Bodies, Sensations, Space and Time: The Contribution from Henri Lefebvre. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 87(1), 1-14.
- Sodža, E. (2013). *Postmoderne geografije: reafirmacija prostora u u kritičkoj socijalnoj teoriji*. Beograd: Centar za medije i komunikacije.
- Soja, E.W. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London, New York: Verso.
- Todorov, C. (2010). *Strah od varvara*. Loznica: Karpos.
- Veber, M. (1998). *Duhovni rad kao poziv*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Veber, M. (2011). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Ven, P. (2014). *Fuko: kao mislilac i kao čovek*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Vico, G. (1982). *Načela nove znanosti*. Zagreb: Naprijed.
- Wallerstein, I. (1991). The Invention of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems. *Geography*, 73(4), 5-22.
- Wallerstein, I. (1998). The Time of Space and the Space of Time: the Future of Social Science. *Political Geography*, 17(1), 71-82.
- Weber, M. (2004). *The Vocation Lectures*. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

Dušan Marinković,
University of Novi Sad
Faculty of Philosophy

Summary

Srđan Šljukić
University of Novi Sad
Faculty of Philosophy

Dušan Ristić
University of Novi Sad
Faculty of Philosophy

FROM GENEALOGY TO GEO-EPISTEMOLOGY:
A TURN TOWARDS LOCALITY OF SPACE,
TIME AND KNOWLEDGE

The topic of this paper is the research of the relations among knowledge, identity and space. The links among these notions have been established due to a genealogical approach, which shrinks the field of analysis and opens a question of the origin of these links, and due to a genealogical approach as an analytics of knowledge and discourse shaped by space, an analytics that starts from the claim that space(s) is created due to knowledge, power and discourses. Our theoretical approach in this paper is based on the so-called spatial turn in social sciences, or the approaches of Henri Lefebvre, Michel Foucault and David Harvey. Although their analyses are quite different, all of them pointed out the significance of social practices and power in the analysis of space. We cannot consider space as „background scenery“ of social processes anymore, since the social practices are always spatial. Geo-epistemological analysis of the relation between knowledge and identity have been „localized“ to European space, which owes its speciality to different archeological layers of institutions, where practices and discourses that took part in formation of European knowledge/identity were put. The authors conclude that Europe formed the image of itself through knowledge and history, and that exactly this „locality“ of practices of this space enabled the appearance of the specific relations of knowledge/power/space – an universal knowledge that, since the Classicism, would be recognized as European knowledge/identity.

Key words: genealogy, geo-epistemology, space, Europe, knowledge/identity