

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Сибин Б. Братина

Појам догађаја у филозофији Алана Бадјуа

докторска дисертација

Београд, 2023.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Sibin B. Bratina

Notion of Event in Philosophy of Alain Badiou

doctoral dissertation

Belgrade, 2023.

Ментор: Доктор Миланко Говедарица, редовни професор, Филозофски факултет Универзитета у Београду.

Чланови комисије: Доктор Небојша Грубор, редовни професор, Филозофски факултет Универзитета у Београду. Доктор Милош Аџић, ванредни професор, Филозофски факултет Универзитета у Београду. Доктор Ивана Стојановић Прелевић, ванредни професор, Филозофски факултет Универзитета у Нишу.

Датум одбране:

Појам догађаја у филозофији Алана Бадјуа

Сажетак: Питање о томе шта значи појам догађаја постајало је све актуелније од друге половине двадесетог века, кад се отворила полемика око овог појма. Алан Бадју представља једну од највећих фигура савремене западне филозофије, који је главнину своје филозофије изградио око овог појма и пружа његову најразвијенију концепцију. С обзиром да је Бадју системски мислилац, у раду смо приступали и делу његовог система који окружује појам догађаја. Зарад бољег разумевања појма догађаја, део других елемената које смо приказали су засновани на тврдњи математика=онтологија и идеји о четири процедуре истине.

Како не постоји једноумље око смисла појма догађаја, Бадјуову позицију смо контрастовали спрам његових претходника, који су се бавили истим појмом и то спрам Хајдегера, као и мислиоца аналитичке и постмодернистичке провинијенције. Различите интерпретације овог појма приказали смо у циљу раздвајања два смисла употребе овог појма. Појам догађаја какав видимо код Бадјуа одредили смо спрам појма дешавања, који реферира на збивање нижег интензитета од догађаја. Употребом овакве терминологије тежи се експлицирању оног карактеристично новог у Бадјуовој интерпретацији појма догађаја и лакшем одређивању разлика спрам његових претходника. Методологија рада, сходно томе, мора бити критичко компаративна.

Први циљ рада састојао се у истицању значаја овог појма за Бадјуов филозофски систем. Појам догађаја повезује суштинске тачке његовог система, попут појмова истине, субјекта и материјалног. Други циљ је допринос развоју и даљем одређивању појма догађаја, преко критичке полемике са самим Бадјуом. Иако је у великој мери допринео развоју појма догађаја, у концепцији коју пружа могу се приметити и одређени недостатци теорије којом покушава да подржи систем заснован на овом појму.

Кључне речи: догађај, истина, субјект, филозофија, математика, биће, мноштво, онтологија, материјализам, феноменологија.

Научна област: Филозофија.

Ужа научна област: Нововековно-савремена филозофија.

The concept of the event in the philosophy of Alain Badiou

Abstract: The question of what the term "event" means has become more and more relevant since the second half of the twentieth century, when the polemic was opened. Alain Badiou represents one of the greatest figures of contemporary philosophy, who built the bulk of his philosophy around this concept and provides its most developed conception. Given that Badiou is a systemic thinker, for better understanding of this concept, we approached the part of his system that surrounds it, mostly ideas based on the statement mathematics=ontology and four truth procedures.

Since there is no consensus regarding the meaning of the concept of event, we contrasted Badiou's position with those who dealt with the same concept, in order to show the differences between them. We have presented different interpretations of this term in order to separate the two senses of its use. We defined the concept of event, as we see it in Badiou, against the concept of happening, which refers to an occurrence of a lower intensity than an event. The use of this terminology aims to explain what is new in Badiou's interpretation and to more easily articulate the mentioned differences. The methodology of the work, accordingly, must be critically comparative.

The first goal of the paper consisted in highlighting the importance of this term for Badiou's philosophical system. The concept of event connects essential points of his system, such as concepts of truth, subject and material. The second goal is to contribute to the development and further definition of the concept of event, through a critical polemic with Badiou himself. Although he greatly contributed to the development of the concept of event, certain shortcomings of the theory that he offers can be noticed in the broader conception he provides.

Key words: event, truth, subject, philosophy, mathematics, being, multitude, ontology, materialism, phenomenology.

Scientific field: Philosophy.

Scientific subfield: New century-contemporary philosophy.

Садржај

1.0 Увод или Бадјуова позиција	7
2.0 Бадјуово схватање феноменологије	13
2.1 Идеја формалне онтологије	16
2.2 Четири процедуре истине	20
2.3 Појам шава	35
2.4 Теорија истине као раскривања у процесу	39
3.0 Појам догађаја у историји филозофије	44
3.1 Хајдегер	46
3.2 Постструктурализам и структурализам	50
3.3 Разумевање догађаја у савременој аналитичкој традицији	57
3.4 Метаонтологија	62
3.5 Екскурс ка емергенцији	66
4.0 Бадју о догађају	67
4.1 Тријада субјект, истина, догађај	72
4.2 Различити типови догађаја по процедурама и промена парадигми	75
4.3 Парадигма матема и теорија скупова	77
4.4 Парадигма поема, Ниче-Хајдегер и трансестетика постмодерне	81
4.5 Парадигма политичке инвентивности или у ишчекивању догађаја	83
4.6 Парадигма љубавне филозофије: Фројд – Лакан	86
4.7 Може ли догађај из једне парадигме да утиче на дешавања у другим парадигмама?	89
4.8 Исцрпност процедура истина и врсти догађаја	92
5.0 Закључак, или значај идеје догађања код Бадјуа	96
<i>Списак литературе:</i>	<i>106</i>

1.0 Увод или Бадјуова позиција

Чини се да је пригодно бавити се на почетку ситуирањем позиције, као и мисли Алана Бадјуа (*Alain Badiou*) у савременој филозофији. Размотрићемо ко су му били значајни мотиватори, у чијим делима је тражио узор и у каквом окружењу је стварао, како бисмо се боље приближили његовој перспективи и увидели значај теме. С обзиром да је Бадју можда последњи системски мислилац у савремености, овде ћемо такође размотрити и његову идеју система, коју сам карактерише као прожету материјализмом. Због тога, упознаћемо се овде први пут са најважнијим појмовима за разумевање његове мисли.

У својој књизи *Логика светова*, Бадју одређује себи супротстављену позицију као “демократски материјализам”; онтолошка суштина оваквог становишта се, за Бадјуа, може описати фразом “постоје само тела и језици” (Badiou, 2009a: 1). Спрам овог становишта, за које сматра да влада савременом филозофијом и западном мисли у целини, Бадју дефинише своје становиште не као диалектички материјализам, са којим се оно не би смело мешати, већ као материјалистичку диалектику, чија се онтолошка срж може одредити реченицом “постоје само тела и језици, осим тога, постоје и истине” (Badiou, 2009a: 2). Из ове дефиниције дâ се приметити да Бадју ситуира истину изван сфере материјалности и изван сфере језика, што нас нагони да мислимо како бисмо, уколико је истина везана само за језик а не њему спољашња, онда такву истину морали посматрати као релативну. Истине, међутим, по Бадјуовом познатом тумачу Квентину Мелисоу (*Quentin Meilassoux*) “састављене су само од тела и језика”, иако “независно од тога шта релативиста мисли, бесконачно биће истине увек премашује нестајуће постојање материјала из ког се она појавила” (Meilassoux, 2011: 6). Истине се појављују у свету као односи тела и језика, међутим нису на њих сводиве. И тела и језик представљају нужан услов за постојање истине, али истина за Бадјуа постоји на другачији начин од њих; она надживљава и тело и језик из којих је настала.

Образложење постојања самих тела и језика познато је од раније. У другачијој форми, оно се може наћи и у Квајновој (*Willard van Orman Quine*) онтологији, која би код Бадјуа одговарала ономе што он назива демократским материјализмом, по коме се бивалентна логика првог реда узима као најпогоднији језик за описивање стварности (што је за Бадјуа дубиозно). Питер Хилтон (*Peter Hylton*) и Гари Кемп (*Gary Kemp*)

сматрају како се сва метафизичка питања, по Квајну могу свести на два: “Преко којих објеката се протежу варијабле (логичке) и какве примитивне предикате треба прихватити” (Hylton, Kemp, 2022). Упркос прихватању постојања језика и истина као другачијег вида постојања од постојања материјалних ствари (тела), Бадју за себе сматра да је материјалиста, с тим што је његово разумевање материјализма другачије од општеприхваћеног “демократског материјализма”. За њега, материјализам представља тврдњу другачију од познатог става материјалистичке метафизике “у свету постоје само физички ентитети, односно ентитети саздани искључиво од физичких елемената” (Граhek, 1990: 7). За Бадју та позиција значи само заузети став да свет постоји ван свести људског субјекта, тј. “Материјалиста је свако ко прихвата примат бића у односу на мишљење (биће не захтева моје мишљење да би постојало)” (Badiou, 2009b: 117). Оваква тврдња му је потребна за успостављање дијалектике између света и субјекта у чијој ће се сржи наћи појам догађаја.

Што се тиче утицаја из античког периода мишљења на Бадјуа је, с обзиром на његово образовање као математичара, највећи утицај имао је Платон¹, а осим њега, Аристотел и Парменид. Платоничарска онтологија и уопште идеја формалне онтологије вуку корене од теорије идеја као теорије онтологије општости; Бадјуова формална онтологија настала је по узору на математику и теорију идеја. Ирина и Сергеј Жеребкови (*Ирина Жеребкова, Сергей Жеребкин*) његову позицију називају “материјалистичким платонизмом” (Жеребков, Жеребкова, 2022: 177). Са друге стране, пројекту формалне онтологије код Бадјуа можда је највише допринео Жан Лакан (*Jacques Lacan*), о чему ће бити нешто више речи касније. Упркос блискости Платону и у мишљењу и у приступу филозофији, тешко се може рећи да би Бадјуов став према универзалијама био платоничарски, изузев номиналног опредељења у част тог мислиоца на кога често реферира. Бадју би заправо био ближи Абелару и конструктивизму, јер постојање општости не узима ни као примарно, ни као “више” од постојања партикуларија, али зато истиче њихову везаност за субјект.

Осим директног Платоновог утицаја, Бадјуа су, такође, инспирисале Парменидове мисли о односу бића и небића, које ће имати јак утицај на заснивање његове онтолошке концепције. Парменида и друге Бадју, наравно, није прихватао некритички, што се да видети већ из прве главе *Бића и Догађаја*, где он супротно

1 Опште је познато да су већина математичара по свом опредељењу платоничари.

Пармениду тврди како “једно није” (Badiou, 2005: 23), као и да се о не-постојећем може говорити. Шта више, оно “не-постојеће”, тј “оно-што-није-биће-као-биће” (Badiou, 2005: 184) ће играти велику улогу у Бадјуовој теорији управо као постојеће. Може се рећи да у извесном смислу Бадју ипак остаје веран томе да се о небићу парменидовски схваћеном не може говорити, јер његова концепција не-постојећег и не-бића намерно је означитељски издвојена управо као нешто што треба да фигурира у свету. У том кључу треба разумети како за њега “У онтологији *per se*, не-биће догађаја је одлука. .. Са хипотезом конструктибилности .. може се доказати како ниједно конструктибилно мноштво није догађајно” (Badiou, 2005: 304), јер биће догађаја захтева одлуку да би се учврстило. Оно што је по њему пак сигурно је да се биће-као-биће, као основна онтолошка категорија, сигурно примењује на сва конструктибилна мноштва. За њега кључно је питање одлуке о томе шта се све још *признаје* као постојеће осим овог регуларног бића.

Аристотелов утицај је такође значајан за Бадјуа, јер се код њега први пут уводе и проблематизују појмови промене и кретања, који вероватно представљају најдаље корене појма догађаја. Генерално говорећи, да би се догађај десио, промена (или аристотеловско кретање) свакако мора бити присутна; разлика је у томе што Бадју неће било коју промену звати догађајем, иако сваки догађај јесте промена. На трагу овога, правимо разлику између појмова догађаја и дешавања; дешавање ће означавати било коју промену, док ће термин догађај бити резервисан за доктрину какву налазимо код Бадјуа, додуше и код неких његових претходника. По аналогiji, нећемо било које дешавање називати догађајем, иако сваки догађај представља истовремено и дешавање, те ову разлику треба имати на уму кроз читаво излагање. Пример ове разлике може бити аристотеловска полемика о томе да под промену потпада и чупање једне власи косе некоме са главе, али да би догађај представљала тек промена после које се, рецимо, може констатовати ћелавост особе.

Поред ових мислилаца, Бадјуова мисао показала се као у великој мери инспирисана Кантом и немачком класичном филозофијом. Иако он сам номинално иступа против идеализма, правећи отклон од њега, овај правац оставио је несумњив траг на његову мисао. Призму идеализма треба имати на уму при већини тумачења нематематичких сегмената Бадјуове мисли. Кантов утицај вероватно је најзначајнији; осим што сам усваја термин “антиномија” који користи шире од Канта, инспирација

трансценденталном естетиком и позицијом субјекта у њој такође постоји. Бадју прихвата ситуацију у којој се субјект налази као ограђену Кантовим антиномијама, које прихвата као чињеницу. Појам антиномије игра велику улогу у ситуирању бадјуовског субјекта у свету, јер субјект не може са извесношћу разрешити антиномије ни по Канту, по коме тек умске идеје представљају смерницу за разрешавање антиномија, као ни по Бадјуу. Обојица се труде да пронађу пут између супротних полова антиномије, тако да пробају да задрже и једну и другу страну супротности. За Бадјуа, посебно је важна друга антиномија о бесконачно великом и бесконачно малом, јер синтезу разрешавања ове антиномије користи као филозофску основу за конструисање свог модела “мноштва мноштвености” и функције “бројања-као-један”. Сусрет субјекта са мноштвом мноштвености изгледа слично кантовској ситуацији пре увођења прве од три синтезе – синтезе апрехензије у зрењу, што представља ситуацију у којој целине још нису синтетисане из неразлучивости. Мноштвеност, чије се мноштво посматра, подразумева скуп неструктурираних разноликости, које се саме по себи не могу одредити, без улоге субјекта. Тек по њиховом конституисању у опажај код Канта, или у проналажењу целине која ће се бројати-као-једно код Бадјуа, мноштво мноштвености се конституише у структурирани свет представа. Функција бројати-као-један служи као средство издвајања првих целина из ове разноликости. Ову функцију Бадју користи како би се, услед неразрешивости друге антиномије, поставила произвољна граница величине, после које ће се репетицијом и пребрајањем моћи мерити и конституисати целине веће од почетне изабране-као-један целине. Тако услед мноштва мноштвености имамо потенцијалну дељивост у бесконачно много представа света у зависности од тога где би се граница поставила. Међутим, субјект, услед могућности коришћења функције бројати-као-један, може изабрати одређене целине које би се, за потребе одређеног модела или теорије, одређивале као минималне и користиле при структурисању света. Минимална целина (јединица) од које се почиње у теорији скупова је празан скуп, тачка од које Бадју почиње започиње своју онтологију. Треба упозорити на то како код Бадјуа у извесном смислу постоји синонимија између појмова мноштва, целине и скупа.

Кад већ помињемо утицај немачке класичне филозофије, на њега је велики утицај имао и Хегел, пре свега, због прихватања смисла његове дијалектике; Бадју своју позицију ипак дефинише као материјалистичку *дијалектику*². Његов поглед према

2 Чини се већ на први поглед да ово представља блискост Марксу.

истини је у суштини сличан Хегеловој идеји о историјском напредовању истине, која представља корене теорије истине као развијања (или раскривања). Разлика међу њима је у томе што Бадју не прихвата коначност развоја истине, нити Хегелову идеју “последњег стадијума историје” (Хегел, 2006: 500), већ пушта појам истине да се неограничено развија даље. Идеја епохалне истине у оквиру теорије истине као раскривања такође је доста значајна за објашњавање Бадјуове дијалектике истине; истина једне епохе ни за Бадјуа ни за Хегела није нешто релативно нити случајно, већ представља нужан ступањ у развоју истине. Епохална истина издваја се у односу на неку универзалну или апсолутну истину, по томе што је локализована у времену и простору; она не представља истину *sub specie aeternitatis*, већ контекстуализовану истину једног доба, која се полако раскрива даљим током историје ка новој форми. Истина, да би била остварена, слично апсолутном духу, мора бити препозната и опште прихваћена у свом најраскривенијем и развијенијем облику, док би у скривеном, нераскривеном облику она била оно “ништа” са почетка Хегелове *Логике*. За њега, “чисто биће .. је чиста неодређеност и празнина .. или оно јесте једино само то чисто празно опажање” (Хегел, 1976: 85). Овај процес појављивања истине од ништа до њеног пуног и препознатог облика овде разумевамо као раскривање истине. Идеја о раскривању истине код Бадјуа вуче корене пре свега од Хајдегеровог разумевања појма истине, али на то ћемо нешто касније обратити пажњу.

Последњи велики Бадјуов узор јесте Жак Лакан, од кога Бадју преузима суштину идеје формалне структуре субјекта, што представља посебно значајан моменат развоја његове формалне онтологије. Субјект је ту одређен формално путем својих функција, а не садржајем или конкретном вредношћу датих функција. Бадјуова формална онтологија, иако мотивисана већ Платоном, заправо је много ближа Лакановим формалним структурама, које је и сам Лакан покушао представити математичким симболима (додуше са специфичном интерпретацијом). Субјекат се ту формализује у функције којима се одликује свака појединачна субјективност, чиме се тежи издвајању оног универзално заједничког свим субјективностима – структуре или модела субјективности. Оно што се разликује код различитих субјективности су околности у којима дата структура почиње да упознаје свет, као и вредности резултата прилагођавања такве структуре свету – исте структуре се на другачији начин могу прилагодити свету и другачије формирати слику о њему и себи у њему у зависности од

тога са чиме су се сусретале у животу. Још једна значајна карактеристика коју Бадју преузима од Лакана јесте једначење сфере практичног и сфере поетичног у једну целину у којој ове две сфере међусобно интерагују. Код Бадјуа оне су раздвојене као процедуре истине, али нису раздвојене као елементи живота, то јест, нису у расколу. Једна од теза коју овде заступамо биће да процедуре истине не представљају потпуно раздвојене целине, већ да се оне преклапају на одређеним местима, чиме се утврђује њихова интеракција. Значајну филозофску идеју шава, о којој ће бити речи, Бадју је преузео од познатог Лакановог тумача (и зета) Ж. А. Милера (*Jacques Alain Miller*), те сходно том миљеу и ставове блиске француским структуралистима и постструктуралистима уз које се формирао. Отуда, он у свом раду, често користи и референце на поезију, књижевност, политичке расправе и друге значајне културне аспекте.

Напокон, треба истаћи како идеје присутне у филозофији математике од Кантора (*Georg Cantor*) на даље представљају основни темељ Бадјуове филозофске теорије. Филозофија математике, независно од става који би неко заступао у њој, представља средство без ког није могуће разумети темеље Бадјуове мисли. Бадјуова онтологија је специфична и можда се најбоље може описати његовом чувеном тврдњом да је “математика = онтологија” (Badiou, 2005: 6), тврдњом чији се смисао најбоље може описати парафразом “постоји само и уједно управо све оно што се може издвојити и пребројати неким системом бројања”. Главна замерка коју математичари упућују Бадјуовој теорији јесте то да његова онтологија садржи доктрину оног не-постојећег (оног забрањеног у математици), у коју Бадју смешта питање истине и догађаја, као нечег што се не може у потпуности математизовати; процедуре истине и структура онтологије су највише што математика може дати, чак и по Бадјуу. Бадјуова теорија о бићу-као-непостојећем зависи пре свега од његове теорије о догађају, која је проблематична пре свега због прихватања постојања структуре “парадоксалног мноштва” догађаја одређеног као $A \in A$. Наравно, Бадју овом ставу даје филозофску интерпретацију, чији је епистемолошки смисао такав да одговара идеји да догађај уноси тако радикалну новину у теорију, да ствара привремену контрадикцију са дотадашњом теоријом, или погледом на свет, у чијем разрешењу ће се истина развити унапред. Догађај се стога не може предвидети из већ постојеће теорије. Та контрадикција коју он уводи захтева, као одговор, реконструкцију дотадашњег гледишта, мењање или обогаћивање теорије новим сазнањима и истинама до којих се дошло; може се рећи да

се захваљујући прихватању бадјуовске теорије догађаја уноси флексибилност у његову теорију истине. На крају, Бадју и сам тврди да догађај стриктно речено не постоји, то јест, “онтологија га (догађај) одбија као оно-што-није-биће-као-биће” (Badiou, 2005: 184). Оно што постоји јесте траг догађаја, схваћен као попуњавање уреза у постојање који представља догађај, траг који се може попити само новом истином коју овај догађај призива.

2.0 Бадјуово схватање феноменологије

Разумевање бадјуовског схватања феноменологије требало би посматрати као ситуирање субјекта у својеврсну трансценденталну естетику, која започиње и развија се са Бадјуовим схватањем неодређеног мноштва мноштвености, које је представљено као још неструктурирана разноликост. По њему, човек у свету сусреће се само са мноштвима мноштвености, која су дефинисана рекурзивно и “на доле” и “на горе” од појавног света, те стога по себи свет нема основну јединицу пребрајања. Оне управо представљају мноштва сачињена од других неодређених мноштвености и управо сходно томе, Бадју сматра како “једно није”, јер не постоји атомски елемент стварности, али “једности има” (Badiou, 2005: 23). Овај став треба разумети као одрицање постојања коначним конститутивним елементима стварности у смислу у коме једно није; као и потврђивање постојања једности као јединице одређене издвојиве целине из мноштва сачињеног од других мноштвености. Једно није по узору на другу Кантову антиномију, где се као став антитезе налази готово метаонтолошка тврдња “Ни једна се ствар на свету не састоји од једноставних делова и не егзистира уопште ништа једноставно у њему” (Кант, 1984: 213). По њему, не може се утврдити да ли постоји атомски елемент стварности или не, те у том кључу у Бадјуовој онтологији нема основних честица конституената стварности. Међутим, субјективност ипак има могућност да (готово произвољно) изабира јединице у складу са неким правилом, да бисмо помоћу њих могли пребрајати делове стварности и уредити (структурирати) мноштво мноштвености у свет. Једно или јединица овако одређена, добијена је као резултат функције бројати-као-један, њоме се за субјекта одређују хипостазиране елементарне јединице у основи појединачних система којима се захвата стварност сачињена од мноштва мноштвености. Дакле за субјекта може постојати јединица неког система, док је сама мноштвеност која

све изграђује та која нема своју основну конститутивну јединицу.

С обзиром да је Бадју платоничар по опредељењу, изгледа вероватно и сагласно са функцијом бројати-као-један да за њега на овај или онај начин постоји све оно што се може пребрајати. Ова идеја није оригинално његова; у основи слично заступају и савремени метаонтолози, попут Питера Ван Инвагена (*Peter Van Inwagen*) који тврде како је “постојање блиско повезан са бројем” (Van Inwagen, 2009: 483). Она вуче корене од Фрегеа за кога “Постојање је аналогно броју. Потврђивање постојања уствари није ништа до негације броја 0” (Frege, 1960: 65). Ако се у свету субјективност сусреће само са мноштвом мноштвености, онда се конкретно постојање из њега издваја формирањем мноштвености у целине које се могу пребројати, чиме се мноштво мноштвености структурира и претвара у свет. На основу тога се може оправдавати значај математике и тврдње “математика=онтологија” (Badiou, 2005: 13), логиком по којој се само за оно што је захвативо бројем (те тиме и математиком, у најширем смислу) може рећи да постоји на јасан и разговетан начин. Овакву очевидност целина феноменолошки описује Хусерл (*Edmund Husserl*) рекавши да је она “непосредно зорна само-даност” (Husserl, 1975: 88) (тзв. “*clara et distincta perceptio*”, (Descartes, 2002: 4)). Када се постави јединица система, целине које потпадају под пребрајања том јединицом постају дистинговане као постојеће у оквиру датог система посматрања и њихово пребрајање почиње од постављене (примећене или не, али увек субјективношћу одређене) једности. Скуп свих таквих једности које сачињавају основне моделе кроз које посматрамо свет биле би најближе конститутивним елементима појединачне перцепције света за Бадјуа. Чисто мноштво мноштвености би онда требало да одговара феноменолошкој стварности са којом је човек вазда сусретнут, одакле се издвајају (синтетишу) за човека постојеће целине бића; без задатог места где се поставља јединица за пребрајање целине мноштвености, јер би се тиме нарушила суштина бића-као-бића.

С обзиром на утицај Хајдегера и Хегела на њега, овај сусрет са бићем може бити одређен као код ових аутора, као сусрет са “неодређеном непосредношћу” (Hajdeger, 1982, 58), перципираном феноменолошки. Како је мноштво мноштвености неодредљиво без његовог структурирања и тиме бар делимичног уређивања, то онтолошки почетак, за Бадјуа, мора представљати биће без одредница (осим апсолутне мноштвености) и у том смислу оно је ништа или нула. Оно се тек посредством човека одређује и формира у неко конкретније биће и по томе се Бадју наставља на Хегела и Хајдегера. Он испада

близак Хајдегеру, за кога биће, као најопштији појам, “није могуће дефинисати. То се закључило из његове крајње општости” (Heidegger, 1988: 3), као и Хегелу, зато што се услед недостатка одредница, биће на почетку понаша слично Хегеловом бићу са почетка *Логике*, где за биће “сама његова неодређеност сачињава његов квалитет .. оно јесте једино само то чисто, празно опажање” (Хегел, 1976: 85). За Хегела, биће на почетку његовог пута је ништа, за Бадјуа – празнина.

Поменута функција бројати-као-један игра кључну улогу у бадјуовској дијалектици бића између света (мноштва мноштвености) и субјективности. Ако би мноштво мноштвености одговарало структури света, функција бројати-као-један би одговарала страни субјективности и представља субјектов алат за структурирање мноштва мноштвености. Људска субјективност, сусретнута са неорганизованим мноштвом мноштвености, као у кантовској или феноменолошкој ситуацији, мора из тог неразликованог мноштва издвојити (синтетисати) ствари које ће за њу бити постојеће. Изборима различитих јединица могу се добити различите слике света, али сетимо се да и за Аристотела “колико је врста једнога, толико је и битак” (Aristotel, 1985: 77) Ова функција једна је од основних елемената у структури Бадјуове формалне субјективности, јер она није дата у свету, већ као функција избора субјекта.

Постојеће целине по Бадјуу нису унапред организоване и за њега нема нужности у њиховој организацији баш на овај начин. Донекле слажући се са Квајновим “Бити значи бити вредност променљиве” (Квајн, 2007: 222), он сматра како прихватање Цермело-Френкеловог система аксиома значи да “постоји само један тип презентације бића: мноштво” (Badiou, 2005: 44). У конкретним односима субјекта и света одређеног тим мноштвом, сасвим је могућа изградња различите перцепције света међу различитим субјектима, давањем другачијег садржаја функцијама које оперишу над мноштвом, те Бадју овакве различите презентације света зове могућим световима (који сви израстају на истој основи). Јан Грахам (*Ian Graham*) и Роналд Шо (*Ronald Shaw*) тврде како за Бадјуа “Свет је локална презентација бића. За разлику од ситуације бића-као-бића, које говори само о мноштву-као-мноштву, свет представља констелацију мноштава које су трансформисане кроз њихову појаву” (Graham, Shaw, 2010: 436). Он користи овај закључак да оправда идеју своје формалне онтологије, формална структура субјекта може бити заједничка и универзална без обзира на њен садржај – ова структура је задужена за формирање појавности ствари у појединачним примерима. Слично

оправдање се користи и да се да смисао ставу ‘празан скуп постоји’, где би он требао да одговара формалној једности (јединици) у математици, док конкретно, унутарсветско једно, које би одговарало чистом празном скупу, у свету не постоји. На овом месту се налази кључ за разумевање његове дијалектике између тврдњи “биће јесте” и “биће је ништа”. Биће које јесте, јесте по својој мноштвености и пребројивости, док истовремено биће је ништа јер пре структурирања бројем оно нема одреднице и неразлучиво је од других бића.

Сам Бадју избегава коришћење речи “феноменологија” да опише сусретнутост са мноштвом мноштвености, делимично да би се његова позиција као материјалисте разликовала његових претходника, чија ће феноменолошка становишта критиковати као недовољно материјалистичка. Такође, он није желео да улази дубоко у традиционална питања субјекта и субјективности, већ је хтео да гради нови модел исте. Најједноставније, за њега “субјекат је интерсекција, путем свог језика, знања и истине” (Badiou, 2005: 406) и као такав, појам субјекта игра конститутивну улогу у оба друга појма. Бадју не улази дубоко у трансценденталну основу рефлексивне или интуитивне способности субјекта, шта више, он сматра како “субјекат није ни у ком смислу организација осећаја искуства. Он није трансцендентална функција” (Badiou, 2005: 391); по њему, субјекат се одликује тиме што је у стању да доноси изборе, пресуде и што може да именује. Појам субјекта њему служи као мост између света и световног бића (одликованог тврдњом “математика=онтологија”) и сфере догађаја, или бића као не-постојећег, бића-које-није-биће-као-биће. Субјект је тај путем ког се истина учвршћује у свету и тај у чијем појму света се она утврђује.

2.1 Идеја формалне онтологије

Хајдегер, као велика Бадјуова инспирација, на почетку *Бића и времена* одређује биће као “најопштији” и “најмрачнији” појам, али “разумљив по себи” (Heidegger, 1988: 2-3). Разумљивост по себи за овај појам значи да увек живимо под неким конкретним схватањем бића које је здраворазумски разумљиво у оквиру система у ком се крећемо. Бадју стога никад није ни покушавао да овај појам осветли у својој пуној конкретности, већ пре свега жели да посматра само биће-као-биће (иако ће прихватити врло значајну категорију бића-као-не-постојећег). Због претходно изнешеног става о томе како “једно” не постоји, Бадју закључује како ниједна конкретна

онтологија управо зато и не може успешно да одговори на питање “Шта је је основна јединица бића”. Бадју не мисли да је уопште могуће доћи до елементарне јединице бића, већ да су даље поделе у оквиру света и његове концепције мноштвености увек могуће. Зато себи задаје пројекат конструисања формалне онтолошке структуре бића, мотивисане математиком, која би била способна да подржи више различитих конкретних онтолошких концепција за одређивање бића, које би се међусобно разликовале по томе шта обележавају као “једно” међу мноштвеностима. У оквиру овог пројекта, биће-као-биће треба посматрати готово као функцију бића, као оно што игра улогу бића за све људе и биће по себи; за Бадјуа оно се проналази у спољашњости, дефинисано је мноштвом мноштвености и представља прави предмет онтологије. Формална онтологија циља на успостављање опште онтолошке структуре или модела бића, чија ће конкретизација кроз субјекта у простору и времену дати садржај којим се ова структура одликује при задобијању појединачних онтолошких уверења.

Овде се разматра Бадјуова теза о томе да је математика=онтологија, зато што за Бадјуа управо математичка структура представља једну општу формалну структуру којом се онтологија даје формализовати, а биће апстрактно одредити. Та општа формална структура, како је Бадју разуме, собом обухвата и структурира цео свет: мноштво мноштвености и све што се из њега може издвојити, појам догађаја, процедуре верности догађају, истине... Термин “свет” код Бадјуа у јачем смислу означава конкретно само мноштво мноштвености – онај део света који би морао бити заједнички свим субјектима и светоназорима и из којег све почиње, док у слабијем смислу “свет” представља могуће светове схваћене као конкретизоване светоназоре и појединачне перспективе света. У јачем смислу он се описује формалном структуром, а у слабијем – конкретизацијом, спецификацијом дате структуре садржајем. Математика служи Бадјуу као узор за онтологију, пре свега због свог формалног карактера и њене претензије ка универзалности већој од оне која се може наћи у појединачним наукама; за Бадјуа математика представља најопштију дисциплину (осим можда филозофије).

Једна од основних разлика које Бадју прави на пољу онтологије је између онога што је представљено и онога што је репрезентовано. Оно представљено је, за њега, прави предмет онтологије и у извесном смислу, представља “примарну” грађу света, која би одговарала Аристотеловом материјалном узроку; оно што је представљено је мноштво мноштвености у правом смислу и из њега се издвајају конкретна бића. Како мноштво

мноштвености представља прави предмет онтологије, Бадју, у духу тврдње математика=онтологија, закључује како се оно најбоље уређује теоријом скупова (општом теоријом мноштвености) и функцијом бројати-као-један (избором јединице). Његово разумевање материјализма те спољашњости субјекту презентоване огледа се пре свега у чињеници да он сматра како пре постојања неке свести, постоји нешто њој спољашње; тврдњи која се огледа у онтолошкој примарности мноштва мноштвености спрам мислећег субјекта. Сумирајући које одлике сваки материјализам уопштено мора имати, Бадју закључује како “материјализам постоји препознајући две тезе .. Тезу идентитета – биће је ексклузивно материја; тезу примарности – материја је примарна у односу на мисао” (Badiou, 2009b: 193). Овде се материја одређује само атрибутима: биће, спољашње и мноштвено. У сусретнутости са њом, прво се формирају оне целине (јединице) које човек опажа у свету перцептивно. Математиком се уређује домен овог “примарно постојећег” управо тиме што је њеним постојањем омогућено мерење и структурирање целина, издвојених по одређеном правилу, избором одређене јединице. Уколико прихватимо Хегелов дијалектички закон да квантитет у једном тренутку постаје квалитет, разумемо зашто би Бадју био склон прихватању дијалектике; тиме му се отвара могућност конструисања различитих квалитативних целина путем науке чија је “свака разлика само квантитативна” (Хегел, 1987: 116). Једном издвојени, конкретизовани скупови се, одређују елементима који му припадају и идентитет тих целина се може одредити Лајбницовим законом, или аксиомом екстензионалности.

Репрезентација, са друге стране, појављује се тек након конституисања оног презентованог. Бадју каже “називам ситуацијом било која презентована мноштва” (Badiou, 2005: 24) са којима је субјективност сусретнута, док се оно репрезентовано развија над том ситуацијом и представља могућности њене накнадне реорганизације. За Бадјуа оно репрезентовано односи се према оном презентованом као партитивни скуп према скупу чији је он партитивни скуп; нужно има више елемената од своје основе. Скуп оног репрезентованог је шири, или већи од скупа оног презентованог, те стога омогућава упаривање елемената скупа оног репрезентованог који нису присутни у скупу оног презентованог. Овакве новине на оном презентованом, или бићу-као-бићу, предмету онтологије, представљају предмет честих онтолошких спорова. Презентовано је оно што представља структуру света и основу бића, оно материјално у Бадјуовој концепцији материјализма. Репрезентовано представља све то, плус оно што се може

издвојити комбинацијом елемената оног презентованог; онога што се технички не мора признавати онтологијом бића-као-бића. Управо ова разлика између скупа репрезентованог и скупа презентованог представља место постојања бића-као-непостојећег; оно припада оном репрезентованом, али не и оном презентованом. У таквом бићу се проналази онтолошко место догађаја.

Једна од главних разлика у теорији скупова, којој Бадју придаје велики филозофски значај, јесте управо разлика између делова и елемената једног скупа и то је суштинска разлика за конструисање идеје партитивног скупа. Елементи су они делови целине који јој “припадају” и који је конституишу, док подскуповима одговара израз “делови” и они само “учествују” у целини. По математичкој нотацији ових термина, припадање се означава као $A \in B$, док се инклузија означава као $A \subset B$ и дефинише као $A \subset B$ акко за свако $(x \in A) \rightarrow x \in B$; треба назначити да $\sim \forall (A \subset B) \rightarrow (A \in B)$, јер је оно репрезентовано проширено у односу на оно презентовано управо за оне $A \subset B$ за које $\sim (A \in B)$. По овој подели, оно презентовано се одликује припадањем, тј. изабране целине мноштва мноштвености конституишу ситуацију, док се репрезентована сфера гради од елемената целина које учествују у ситуацији и ови делови као елементи учествују у изградњи сфере коју Бадју назива “стањем”. “Стањем (ситуације)” назива се целина оног репрезентованог у датој ситуацији. Како стање, условно речено, настаје након ситуације, по Лоренцу Киеси (Lorenz Chisea), треба разликовати бројање-као-један и формирање-у-једно, где ова друга функција “у основи је ‘друго бројање’, ‘бројање бројања’” (Chiesa, 2006: 152). Међутим, како она представља само поновљену функцију бројати-као-један, нећемо правити суштинску разлику између ова два термина у овом раду.

На основу Канторове теореме, количина делова једне целине увек мора превазилазити количину елемената исте те целине; исто важи и кад су у питању бесконачни бројеви. Бадју разлику између ове две количине на нивоу бесконачних кардинала назива “апсолутним квантитативним сувишком” (Badiou, 2005: 279), који није тако лако дефинљив код великих кардинала у односу на стандардне бројеве и за који ћемо некад користити термин “прекомерност”. Међу пребројивим ординалима ова разлика је одредива рачуном; за сваки презентовани скуп A број елемената његовог партитивног скупа износи 2^A ; међутим, кад су у питању бесконачни бројеви од $\aleph_0$ на даље, овај однос није доказив. За њега, постоје три могућа одговора на питање овог

односа: конструктивистички, генерички и трансцендентни. Конструктивистички одговор је како је $\square(\aleph_0)=2^{\aleph_0}$, он се асоцира са позитивистичком традицијом филозофије и номинализмом. По генеричком одговору може бити неограничено више елемената између ова два скупа, $\square(\aleph_0)=\aleph_0^{\aleph_0}$, приступ који Бадју бира за своју онтологију и на коме заснива теорију о неразлучивости, која је важна за сферу не-постојећег. Трансцендентни одговор је код Бадјуа најмање разматран, по њему ови скупови нису уопште упоредиви и осим што за Бадјуа он није математички занимљив, ову тезу би, по Бадјуу, заступали теисти. У односу на одговор на ово питање, за Бадјуа ће се разликовати онтолошки кључеви различитих теорија, тј шта се допушта као постојеће у сфери репрезентованог. У том кључу бисмо могли рећи да оно презентовано представља спољашњи свет и оно што је предмет науке, док оно репрезентовано представља практично домен метафизике и питање тога чему ће све бити допуштено постојање. За Бадјуа математика је та која представља узор и формалности и онтологије, позивање на њу при решавању онтолошких проблема представља прави смисао тврдње математика=онтологија.

2.2 Четири процедуре истине

Премда је истина једна и недељива, Бадју предлаже четири процедуре истине као четири домена у којима се нова истина може појавити. За њега, догађај се може појавити само кроз те четири сфере које одређују процедуре, а догађај је тај који уводи истину у свет. Посвећеност субјекта догађају опредељује појављивање и рецепцију нове истине. Ако догађај представља оно што уводи нову истину у свет, траг догађаја одређен је односом субјекта према догађају и његовим делима након његове појаве; трагом догађаја одређује се начин на који ће нова истина бити прихваћена у свету. За Бадјуа постоји само једна истина (или један појам истине), међутим, она се у свету може утврђивати, појављивати или раскривати на различите начине. Свака од ове четири категорије процедура има унеколико различит речник и спектар појмова на којима се заснива, иако је, по узору на формалну онтологију, њихова структура заједничка. Свакој процедури биће посвећено кратко разматрање како би се њен домен утврдио и њен теоријски алат истакао на прави начин у оквиру домена.

За почетак, оне се разликују по томе на који начин субјект приступа истини кроз њих, те се тиме разликује и њихов однос према целини истине. По Бадјуу, љубавна

процедура представља истину како се она појављује у “ситуационој сфери индивидуе” (Badiou, 2005: 339), тј. како делује на појединачну, приватну субјективност. Политичка процедура се остварује тек у “колективним ситуацијама – у којима колектив постаје заинтересован сам за себе” (Badiou, 2005: 340), тј. она захтева колективни субјекат. Матем и поем представљају “‘мешовите’ ситуације, у којима су средства индивидуална, а ефекти и преношење знања колективни” (Бадју, *ibid*); оне представљају процедуре које субјективност захватају и у појединачности и у општости. Бадју на жалост не даје оправдање увођења ових процедура, не аргументује зашто постоје баш ове четири процедуре а на неке друге четири, већ сматра то очигледним. Изузетак представља то што у *Бићу и Догађају* износи извођење нужности постојања политичке процедуре спрам матема, који узима донекле као основну процедуру због сопствене мотивисаности математиком при грађењу формалне онтологије. С обзиром да се за њега онтологија конструише математиком и с обзиром на чињеницу да је убедљиво највише простора у свом опусу посветио овој процедури, делује јасно да је имплицитно право првенства дато управо матему. Саме процедуре истине су у *Бићу и догађају* конструисане кроз матем, те иако различите процедуре захватају посматрање мноштва мноштвености на различите начине, математиком се изражава њихова формална структура. Ипак, како је само мноштво мноштвености у принципу одређено математиком теорије скупова, за коју Бадју верује да адекватно описује свет, делује разумљиво зашто се слична структура у истом систему користи и за описивање процедура истине.

Путем математичких дефиниција места догађаја и процедура верности догађају одређује се математички облик процедура истине. Оне нису валидне без филозофске интерпретације у позадини, те стога многи математичари иступају против овакве употребе математике у филозофске сврхе. Конкретно се у дефиницији места догађаја свесно крши основни одлика теорије скупова, јер је његова структура одређена као $A \in A$. Зато Бадју тврди да је догађај у стриктном смислу “не-постојећи”, јер се не може интегрисати у дотадашњу организованост целина мноштва мноштвености због своје парадоксалне одредбе; његово постојање се зато и смешта у оно не-постојеће репрезентације. Он у презентовано уноси парадокс (те одатле и парадоксална дефиниција у језику теорије скупова) који захтева одговор; захтева да се на њега одговори тиме што се субјект мора определити да ли прихвата новоуведену промену као нешто ипак “легално” чиме ће проширити свој теоријски систем за нову истину (јер из

апсурда следи све), или не – према правом догађају субјект не може остати равнодушан. Са друге стране, једном кад се догађај деси, све оне целине које имају повезаност са новонасталом целином представљају домен на ком се догађај остварује. Истина њиме донесена ће се преносити у конфигурацији целина и субјеката прихваћених као повезаних са догађајем, те пребројавање и утврђивање ових целина конституише траг догађаја у свету – пут којим се истина света појављује у њему.

а) Матем

Овде ћемо се вратити тврдњи математика=онтологија и размотрићемо контраверзну Бадјуову интерпретацију аксиома теорије скупова као аксиома онтологије, као и општу структуру процедура истина. Бадју свакој аксиоми даје особену филозофску интерпретацију, потребну како би се оне уопште могле посматрати као аксиоме онтологије и смешта их међу важне принципе своје теорије. У *Бићу и Догађају*, најпре уводи аксиому екстензионалности као критеријум идентитета међу целинама пребројаним као један. Аксиома гласи $\forall x \forall y (\forall z (z \in x \leftrightarrow z \in y) \rightarrow x = y)$; а њен смисао јесте да два скупа, тј. две целине, тј. (за Бадјуа) две постојеће ствари, су исте акко им припадају исти елементи. Из ове интерпретације Бадју хоће да извуче критеријум јединства и разлике међу целинама које издвајамо из мноштва мноштвености. Интерпретација аксиоме је таква да ако се целине разликују по целинама (елементима) које им припадају, онда оне, логично, нису исте целине; и обрнуто, целине су исте ако су сачињене од истих елемената.

Даље, да би поткрепио своју тврдњу о томе како “једно није, али једности има”, Бадју се позива на аксиому празног скупа која гласи $\forall x \exists y (x \notin y)$. Празан скуп је доста парадоксалан математички концепт и подразумева претпостављање постојања скупа који нема елемената, јединственог таквог скупа. Овај скуп није сачињен ни од каквих елемената, те стога у извесном смислу не постоји, али га ипак има, имамо начин да га запишемо и тако одредимо као јединицу. За Бадјуа би се могло рећи како у овој аксиоми проналази основа за функцију бројати-као-један. Интерпретација ове аксиоме се састоји у томе да, стриктно гледано, овај скуп не постоји, јер се као празан не може описати својим елементима, што је у складу са тиме да за Бадјуа не постоји коначна минимална јединица. Упркос томе, он као минимални скуп, представља формлано средство постављања јединице која не постоји и у изградњи теорије скупова и у функцији бројати као један; он представља место шава теорије за неку конкретну целину

изабрану као минималну. Овај скуп представља јединицу-која-не-постоји у формалној структури онтологије као математике.

Аксиомом бесконачности, са друге стране, у математици се претпоставља постојање бесконачног скупа, који је Бадјуу потребан као оправдање и узор за утврђивање бесконачности ситуације и мноштва мноштвености. Њено место у формалној структури омогућава увођење мноштва мноштвености, јер без идеје бесконачности оно није могуће. Аксиоме уније и пара омогућују грађење нових целина из већ постојећих, тј. комбиновање целина у нове, комплексније целине издвојене из бића-као-бића. Схема аксиома сепарације омогућава груписања целина заједно по неком правилу, што омогућава селекцију ствари које ће се пребрајати и омогућава конситуисање врсти и родова, схваћених као надређени и подређени ланац пребрајања. Последње три аксиоме су задужене за објашњавање и регулисање односа међу целинама, груписањем различитих већ постојећих целина у нове целине. Приметимо да се самим овим аксиомама не постулира постојање нових целина, већ само начин за њихово комбиновање. Нове целине у односу на прву, изабрану као један, могу се градити само операцијом следбеника и одређивањем партитивног скупа, као и у математици.

Последње три аксиоме имају унеколико проблематичније филозофске интерпретације, али доста су важне за кохерентност Бадјуовог система: аксиома фундирања, аксиома партитивног скупа и аксиома избора. Основни разлог за формулисање аксиоме фундирања у математици јесте то што се њоме, у пару са аксиомом пара, обезбеђује добра формираност свих скупова, пре свега мањих од $\aleph_0$. Тиме се обезбеђује могућност прављења поретка међу скуповима и постиже се избегавање парадокса заснованих на прохибитованом облику $A \in A$; то јест, у присуству ове аксиоме и аксиоме пара, облик $A \in A$ избацује се из теорије скупова. Бадју управо ову аксиому нарушава својом доктрином догађаја и дефиницијом “места догађаја”. Он од догађаја захтева да унесе нешто радикално нову у теорију, неку радикалну промену у перцепцији света; нешто што није прихватљиво теорији каква је она била до избијања догађаја. Управо зато догађај мора бити представљен као нешто парадоксално што руши дотадашње фундаменте, нешто што не може припадати доташњем разумевању ситуације; он се не може предвидети нити дедуковати из преддогађајне теорије. Такође, треба имати на уму Бадјуову кантовску позицију по питању друге антиномије, која за

разлику од интуиције прихваћене у оквиру теорије скупова, каже како се не може доказати коначна јединица света. За математику та јединица постоји и назива се празним скупом, за Бадјуа оне не постоји (те се тиме технички допушта бесконачност између 1 и 0), већ постоји произвољно постављена јединица, коју Бадју назива празним скупом, или шавом. Зато у Бадјуовом раду треба разликовати његов рад на одређивању “ситуације”, где све остаје у оквиру конвенционалне математичке теорије и његов рад на одређивању стања ситуације и оног репрезентованог. Тек се у потоњем сегменту проналазе сви парадоксални појмови Бадјуове теорије догађаја као онога што доноси истину, али што је стриктно гледано не-постојеће.

Аксиома партитивног скупа и Канторова теорема о партитивном скупу погађају управо ову разлику. Ова аксиома утврђује постојање партитивног скупа за било који скуп, формиран као скуп свих подскупова датог скупа. Канторова теорема утврђује како је партитивни скуп увек већи (бројнији, прекомернији) од скупа од којег се гради. Та прекомерност партитивног скупа над скупом од којег се гради је израчунљива када се посматрају финитистички скупови и вредност ове прекомерности износи 2^n , при чему n означава број елемената скупа. Међутим, када се посматрају бесконачни скупови, овај прорачун се не може оправдати и поставља се питање односа између $\aleph_0$ и $2^{\aleph_0}$, при чему се одговор $\square(\aleph_0)=2^{\aleph_0}=\aleph_1$ назива хипотезом конитнуума. Уколико се ова хипотеза прихвати, могуће је увести добру уређеност и на бесконачним скуповима, међутим, она се може само претпоставити, не и доказати. У решавању овог проблема, Бадјуова позиција је да, када се ради о бесконачним скуповима, прекомерност буде ограничена само прављењем конкретног избора за ову вредност. Потврду овога имамо у Истоновој теорему (Easton), по којој се може направити конзистентна теорија у случају када је $2^{\aleph_0}=\aleph_1$ било који кардинал већи од $\aleph_0$. Не постоји нужност избора вредности прекомерности, већ само одабир ове или оне вредности који ће даље детерминисати теорију.

Термин “избор” већ се ту показује као један од кључних термина Бадјуове филозофије. Он човека посматра као серију избора који конституишу конкретног човека и сматра да се од прављења избора не може побећи. Чак при грађењу свог покушаја објективне, формалне, математичке онтологије, при коментарисању Истонове (Easton) теореме каже “Нужно је толерисати скоро комплетну арбитарност избора, тај квантитет, управо парадигме објективности, води чистом субјективизму” (Badiou, 2005: 280). Аксиома избора подразумева проблематичну хипотезу око које се не слажу сви

математичари, те служи као узор Бадјувој идеји избора у онтологији, јер омогућава бирање целина за чије постојање не постоји потврда. Могућност прављења избора у математичкој теорији нужно се показује кад год треба отклонити неки математички парадокс, а први избор се прави већ кад треба одлучити о прихватању (изабирању, увршћивању) аксиоме избора међу друге аксиоме и уопште за избор аксиома.

У зависности од избора тога шта ће се узимати као постојеће, он разликује три могућности дозвољене када се утврђује количина прекомерности бића у бесконачности оног репрезентованог. Прву назива “доктрина конструктивистичких скупова” (Badiou, 2005: 284), чији “централни принцип овог типа мисли је стога Лајбницов принцип неразлучивости” (Badiou, 2005: 283). С обзиром да мислиоци овог правца не прихватају целине које нису већ формиране, она заправо не допушта излазак из стриктног односа стања према ситуацији. По њој, хипотеза континуума је истинита и важи генеричка хипотеза континуума, по којој је $\aleph_x = 2^{\aleph_{x+1}}$. Овиме се иста правила која се примењују на финитистичке целине, готово без разлике, могу примењивати на бесконачне целине, те се тиме не оставља могућност за увођење било чега теоријски новог или нечега још не именованог у овој сфери, већ се гради један ригидан систем у коме се догађај показује као забрањен и у коме “нема места да се догађај деси” (Badiou, 2005: 289). На крају, “конструктивистичку оријентацију оцртавају неокласичне норме уметности, позитивистичка епистемологија и програмска политика” (Badiou, 2005: 291).

Следећу могућност Бадју назива генеричком и за њу сматра да је најадекватнија, те кроз њу дефинише процедуре истине и функцију верности догађају и истини. Овде односи међу целинама нису тако чврсто зацртани, већ се у постојање допуштају све оне целине које се могу изнудити у постојање разним математичким операцијама. То значи да разлику међу бесконачним целинама треба гледати готово као квалитативну разлику која омогућава сегментацију света у слојеве. Бадју закључује како “Ова процедура, поред тога што је укључена у ситуацију (део је ње), не *припада* јој” (Badiou, 2005: 342), где се под “укључена” подразумева $\subset$, а под “припада” – $\in$. У случају појављивања догађаја, који мора имати исто својство не припадања ситуацији, ради поједностављења приказа, можемо ту одређивање домена догађаја приказати као низове уређених тројки $(a, n, 1)$ или $(a, n, 0)$. У овој аналогiji, “a” представља елемент бесконачног кардинала, “n” – цео број, елемент $\aleph_0$, док ознаке 1 и 0 означавају повезаност или неповезаност целине са догађајем. Прављењем скуп оваквих уређених тројки чији је последњи члан

1, добијају се конфигурације целина повезаних са догађајем на одређеном нивоу и скуп овако издвојених целина представља траг догађаја у свету у формалном смислу; али и математичку структуру процедура истина у Бадјуовој формалној онтологији.

Последња могућност представља становиште које Бадју назива “логиком трансцендентности” (Badiou, 2005: 283). Она подразумева постојање неке врсте тоталитета свих целина, за коју Бадју сматра да би одговарала појму Бога, тј. “апроксимира виртуелно биће захтевано од теологија” (Badiou, 2005: 284), што као атеиста одбацује остајући веран својем тумачењу материјализма. Тоталитет свих целина подсећа на скуп свих скупова, још једну идеју протерану из математике због парадокса који се прихватањем ове идеје отварају. Због тога, он ову могућност не разматра озбиљно и записи о њој су штур, те се као супарничко становиште одређује демократски материјализам (иако би уз њега требао стајати и теизам), чији ригорозан став према схватању језика доводи до тога да се одбаци могућност увођења нових истина у систем.

Генеричким процедурама, у смислу математичке истине, Бадју назива свој покушај формализације (или онтологизације) пост-догађајне стварности. Уколико бисмо парадоксалну појаву догађаја $A \in A$ третирали као неку једност, или атомску целину међу другим целинама, онда бисмо је могли супституисати за неки скуп “ b ”, који бисмо могли посматрали као нови елемент за комбиновање са другим целинама, или као основу новог пребрајања – резултат функције бројати-као-један. Ово парадоксално мноштво од којег догађај започиње заправо значи увођење новог ланца целина, који се након увођења може комбиновати са већ постојећим целинама и ово накнадно комбиновање нове са старим целинама представља траг догађаја. Након што се догађај у једној од сфера процедура истине догоди и започне интеракцију са другим целинама, ово парадоксално мноштво добија своје име, које почиње да фигурира као “име догађаја” које се доводи у везу са старим целинама. Генеричка процедура истине је математички приказ функције, која прави парове уређених тројки на основу тога да ли је у крајњој линији име догађаја повезано са старим целинима или не. Субјекат по Бадјуу чини трансцендентални услов ове промене, јер се она везује и остварује као истина у свету кроз деловање субјекта. Он је тај који ће донети коначну одлуку о последњем члану уређене тројке да ли ће бити 0 или 1, те се тако појављује и као услов могућности саме процедуре истине. Субјекат је тај чије ће прихватање догађаја и имена

догађаја као постојећег међу другим целинама омогућити истини донету догађајем да се задржи у свету. У идеалистичком кључу – да није субјекта, не би могло бити ни истине, јер не би било кога да је прихвати.

б) Поем, природа и доба песника

До сада смо говорили о процедурама истине већински математичким речником. Иако се неки од појмова понављају (попут догађаја), свака процедура има за себе карактеристичан речник и однос према истини. За разумевање Бадјуовог односа према поему и различитост процедура истине, важно је указати на његову расправу између схватања природе као *physis* и као *nature*. Бадју прави разлику између ове две концепције природе, одређујући *physis* као античку концепцију, а *nature* као математизовану, галилејевску концепцију. Појам *Physis*-а је скопчан са схватањем истине као *aletheia*-е, а *nature* са схватањем истине као адекватности теорије стварима. Бадјуовски хоризонт презентоване природе представља схватање природе као *nature*. У њој су целине математички уређене и у њој нема прекомерности. Тек допуштање прекомерности за њега отвара сферу догађаја, који, ако се његов појам прихвати, чини концепцију природе више налик *physis*-у него *nature*-у. *Physis* је активна природа, нешто што се мења, ври, буја, место живота и промене, а не статичности и закона као *natura*. Најпознатији закон *physis*-а је судбина. Смена концепције природе са *physis* на *nature* за Бадјуа представља промену у свету посматраном кроз поемску процедуру. Поем у том смислу не мора бити стриктно везан за уметничку естетику.

Захваљујући одржавању идеје *physis*-а, бадјуовска истина није схваћена као нешто што погађа теорија истине као адекватности, већ путем појмова “посвећености” или “верности” догађају она улази у свет као новина. Дефинишући верност, Бадју сматра како “Верност у свом реалном бићу и свом не-постојећем-бићу, је ланац позитивних и негативних атома, извештаја да такве и такве целине јесу или нису повезане са догађајем” (Badiou, 2005: 234). По оваквом схватању истине, носиоц истине постаје субјект који је веран својој концепцији света; субјект је тај који учвршћује истину у промени описа света својом верношћу некој концепцији. Верност некој идеји може бити само пост-догађајна, јер се она везује пре свега за целине које субјект позитивно повезује са догађајем и у којима примећује траг догађајем донесене идеје. Овде видимо суштину Бадјуовог теоријског сукоба са “демократским материјализмом”, уколико речник теорије схватимо као језик, а оно чему теорија одговара – стварима,

онда ово становиште у потпуности одговара посматрању природе као *nature*. Бадју се не одриче овакве концепције природе и видели смо да јој даје значајно полазно место у свом систему, али се он залаже за ширу слику којом се може истовремено обухватити и схватање природе као *physis*. То је један од разлога зашто допушта увођење појма догађаја као увођења радикалне промене, јер за њега природа није само нешто статично, већ је пре свега увек у промени.

С обзиром на схватање поема као процедуре везане за општи светоназор, а не само однос према уметности, одређивање поема као јединице естетичког посматрања света биће пригодније од матема да покаже смену парадигми и промену онога што Бадју назива верношћу. У питању је став посматрача који се заузима према некој теорији или онтологији. Верност догађају је слична верности новој или старој уметничкој форми; тек практиковањем нове форме она може бити учвршћена у свету, а треба имати у виду да је идеја промене парадигме већ дуго позната унутар естетике. Она отвара нове могућности рада и “репрезентовања” света користићи заправо исти унутарсветски прибор. Са појавом нове форме, поставља се питање њене прихваћености у свету – ако сакупи довољно поштоваоца, дата форма ће се задржати као историјски факт и као могућа мера приказивања и одређивања света. Бадју издваја као пример мотив коња у сликарству као елемент који се приказује од кад има уметности. Он скреће пажњу на парадигматичне представе коња пре нове ере, у доба импресионизма и у двадесетом веку. Он каже како “‘коњ’ нема исто значење у два случаја. Објективност животиње означава врло мало спрам комплетне модификације контекстом” (Бадју, 2009: 17). Иако је мотив, тј. презентована целина која се репрезентује, исти – коњ, разликује се начин на који је он репрезентован у различитим епохама, што носи са собом извесну разлику доживљаја и разумевања саме репрезентоване ствари и показује како се форма репрезентације мењала кроз време. Бадју сматра како се, управо у чињеници развоја ове разлике у репрезентацији кроз време, може показати “коњство” из чувене анегдоте о Платону. Кроз ове разлике у поемској представи света, он види процесно догађање истине као и њено постојано развијање у свету.

Међутим, поем, као процедура истине, не представља биће тако директно као матем, јер се његова сфера не односи директно на “биће као биће”. Сфера естетског традиционално изналази начине да исте ствари прикаже другачијим средствима, где проналажење другачијих средства често представља промену парадигме. Такав приступ

уводи неко посредовање спрема “бића као бића”, посредовање управо средствима естетског представљања, док за “биће као биће” Бадју сматра како га једино ваљано описује матем. Сличан коментар се, додуше, може конструисати за сваку процедуру истине која није матем. Начин на који би се могло одговорити на ову примедбу са становишта поема би могао бити да управо стога он понекад погађа догађаје прецизније и верније их репродукује од математика. Наглашавајући само одређене аспекте разумевања ситуације, поемом се може лакше ставити у фокус одређен део (или смисао) ситуације и развити верност ка датој представи. Не само то, већ поемска природа схваћена као *physis* одређује “боју” перцепције света, његов позадински шум, уверења о томе какав став према свету треба заузети. Другачији је човек који посматра природу као *physis* од оног који је посматра као *nature*.

То би важило нарочито ако са Бадјуом прихватимо Лакановско тумачење Канта, по којем естетика и етика нису толико раздвојене гране. Може се приметити како естетски избори заправо у многоме одређују квалитет репрезентованог света у којем је смештена практична субјективност, као што и неки етички избори могу повратно одређивати став према естетским квалитетима. Ако избор прихватимо као темељну категорију конституисања света за појединца, овде је реч о изборима који су конститутивни и за естетску и за етичку перцепцију света, изборима који такође конституишу самог субјекта колико и свет. У оквиру тога, чест историјски пример на који треба обратити пажњу, јесте однос поема, естетике и митотворства. Свака већа епоха имала је своје легенде, уметнички стил, вредности око којих се конституисала и све ове ствари заједно одређују поем дате епохе.

в) Политичка инвентивност као процедура

Политичка процедура истине једина је процедура чије утемељење на математику Бадју пружа на неки начин, што је карактеристично, јер не нуди утемељење ниједне друге процедуре. Како математика одговара онтологији код Бадјуа и представља на битан начин основну процедуру за описивање света, тако се политика јавља као место експлицитног прављења избора и представља једину процедуру којом Бадју нужно мора допунити математиком. Ово се види у његовом доказу Истонове теореме, где прављење избора о томе колико ће вредети прекомерност партитивног скупа представља прву тачку избора, тачку неминовног доношења одлуке са теоријским последицама, до које се мора доћи почевши од математичке анализе бића-као-бића. Овом одлуком субјекат се приклања

једној од метафизичких концепција за објашњавање бесконачности и у ширем смислу мора донети своју прву опредељујућу одлуку. Сетимо се како у разматрању Истонове теореме, Бадју тврди како “управо парадигма објективности води чистој субјективности” (Badiou, 2005: 280). Тај субјективни избор од којег ће зависити даља објективност налази се у самој основи политичке процедуре. Може се рећи да смо тражећи чисту објективност на крају дошли до тога да њу твори субјективан избор, при чему се “нешто најобјективније” односи на теорију скупова и матем.

Субјектини избор је у овом случају политички избор, пошто подразумева опредељивање за једно становиште спрам других, која се избором искључују. Ово заузимање становишта такође има своје последице, формирајући “објективну” теорију даље започевши од донешеног избора (одређене хипотезе). Међутим, испоставило се како нас сама математика упућује на то да се неки избори морају правити без нужности, те управо у том прављењу избора без нужности Бадју види зачетак политичке процедуре. Појам избора показује се кључним за све Бадјуове процедуре у смислу у ком догађај тера субјекта да направи избор и овај избор се показује кроз давање поверења догађају. Овај тип избора показује се конститутивним за теорију као практичан избор: почетних аксиома, политичких уверења, етичких ставова и сл. Појам избора кључан је, јер се на основу избора конституише не само коначна форма математике и политичка процедура, већ како избор представља и пружање поверења догађају, онда се прављењем избора конституишу и поемска и љубавна сфера. У политичком смислу, опредељеност за једну идеологију носи собом и теоријске и практичке последице. Код Бадјуа, политика као процедура, најчешће везана за масовне покрете, не подразумева само идеологију, већ се пре свега односи на могућности колективног субјекта – већих група или маса људи који доносе одлуке и организују се.

За Бадјуа, политичка процедура не остварује се на појединачном субјекту, који прави избор, већ на колективу. Колективни субјект би код њега требало разумети као целину масе народа који дели нека уверења и изборе, узетих као једно у својој целини, пребројаних као једна целина. На основу колективног доношења избора и колективне сагласности конституише се политички субјект, који без унутрашње верности избору његових чланова не би могао постојати; они се окупљају око нечега, неке идеје. Међутим, то не значи да политички субјект зависи од појединачна унутар колективитета; политички субјект, макар се заменили сви појединачни елементи (поштоваоци) неке

идеје другима, живи као колектив све док његова идеја има пратилаца који јој пружају верности.

Бадјуов приступ политици има корене у Русоовом схватању политике и за њега избор појединца у стварима политике није толико важан колико и општа воља, те он иступа као представник непосредне демократије. Русо сматра како “сваки појединац доиста може имати своју личну вољу, супротну или различиту од опште воље” (Русо, 1993: 38), против чега иступа на истом месту додавши “политичко тело ће принудити сваког оног који одбије да се повинује општој вољи” (Русо, *Ibid.*). Поготово лоше мишљење има о појединачним поступцима тоталитарних или монархистичких владара; иако сама политичка процедура истине може да се остварује и преко поменутих појединаца уколико они имају легитимитет опште воље. Појединац своју верност даје само политичком догађају и може служити само као експонент политичке воље колективитета сабраног око тог догађаја. Главну мотивацију Бадјуових политичких идеала представљају Француска буржоаска револуција и идеја комунизма као опште једнакости међу људима. По њему, главни циљ политичких тенденција треба да представља порив људи за слободом и правдом, уз висок степен организованости. У том смислу, његове интуиције су колективистичког карактера по питању политике.

Иако догађај не може бити предвидив, далеко од тога да Бадју саветује пасивност појединачног субјекта, поготово посматраног као члана колектива. Он сматра како субјекат треба да наступа као милитант политичке идеје коју заступа и да је немилосрдно брани и прокламује. Такав пример верности идеји је верност присутна и ка појму догађаја. Једном кад се деси права политичка промена, попут успостављања прве француске републике, њу подржава и одржава само верна делатност њених актера. Верност овом догађају и верност идеји њиме донесеном, представља почетак промене парадигме политичког уређења Европе и почетак транзиције ка републичком уређењу. Идеал Бадјуовог политичког субјекта треба да представља правични револуционер, који наступа са жељом да свет учини бољим по све људе.

Такође, потребно је указати на Бадјуове систематске критике стандардне савремене концепције људских права и владајућег правног система. Бадју сматра како ове институције представљају пројекат једне присилне универзализације појединачног избора, који собом гуши потенцијал народа чије се етичке концепције разликују. Он тврди како савремени хуманитарни и правни међународни систем служи у циљу

легализације арбитрарне истине једног или неколицине од учесника процеса. У томе се види његов дуг према мислиоцима постмодерног усмерења. Он притом не тврди како политички, државни или светски систем није потребан, већ само истиче вредност једне праве толеранције, спрам обележеног термина демократије, који управо због његовог орвеловског значења ставља у назив себи супарничког становишта – демократски материјализам. У њему за Бадју заправо нема ничег демократског и преко је потребно промишљање нових могућности светске организације човечанства.

г) Љубав и ризик

Док се у епистемологији прави разлика између перспективе света из првог и из трећег лица, Бадју у оквиру љубавне процедуре истине прави разлику између перспектива света из позиције појединца и из позиције двоје. Перспектива двоје се разликује од обе поменуте перспективе, она је ближе првом лицу множине – ми, перспектива из нас (двоје). Он позицију двоје, или односа са Другим, поставља раме уз раме са другим процедурама истине, јер у оквиру ње постоје догађаји који подједнако снажно мењају однос субјекта према свету колико и догађаји из других перспектива. Позиција за двоје подразумева да се између двоје појединаца развије довољно јака приврженост да се сам субјект не може више посматрати као појединац, већ као да гледа и из очију друге особе, која је део њега. Двоје се не може представити као просто један плус један, већ двоје у љубави постају нераздвојива заједница – двоје које су истовремено једно. Љубав Бадју назива “сценом за двоје” (Бадју, 2012: 34) и кроз ту сцену пробија се тежња ка универзалности за двоје. Аналогија која упућује на конструисање једне такве сцене и којом се Бадју користи је грађење мостова међу душама, њихово повезивање. Прелазак из стања појединца у стање двоје одликује се тежњом ка универзалиности, што се примећује по томе што, приликом перласка у стање двоје, оном Другом се мора приступити са максимумом разумевања и спремности на сагласност перспектива. Путем поменутих мостова ће компромис међу значењима и перспективама које њих двоје деле важити за обоје. Једном кад су они комплетно изграђени, појединац нестаје, јер се и друга особа посматра као део себе, од оба појединца ће остати једно “двоје”. Када би се истим принципом могли повезати сви људи, вероватно би се добио савршено укомпонован свет, међутим Бадју сам верује да је оваква љубав могућа у потпуности само међу двоје људи.

За љубав као процедуру истине он везује појмове “ризика” и “неизвесности”

који чине саставни и нераскидиви део ове процедуре. Они су ту пре свега зато што се у стварима љубави не може очекивати степен извесности као у математици, већ у овој процедури постоји избор за који се не могу унапред прорачунати последице. У ситуацији љубави, уколико јој се не пружи довољно посвећености, увек постоји могућност да се она распадне, или да се појединац нађе у заблуди, јер се са стране другог ипак не налази љубав; не постоји гарант љубави, већ само вера у њу. У том смислу, Бадју прича о постављању љубавне опкладе, у њој се нешто улаже под ризиком – своја осећања, те се у њој или може успети, или следи субјективна катастрофа. Љубав представља процес и зато се ризик мора прихватити пре него што се поверење између љубавника успе довољно изградити да може представљати чврст мост између две душе. Без тог ризика, по Бадјуу, не можемо ни причати о љубави, јер не може постојати уговор о њој. Она се или десила, као догађај, па се њеној позицији остаје веран и она се учвршћује; или ће се мост срушити након неког времена у случају да се заједнички језик не успе пронаћи, што онда представља поменућу катастрофу. Ако би се ствари љубави могле решити уговором, онда би се сваки брак посматрао као ситуација љубави, а брак је то само пред законом.

Слично се може говорити и о ризику прихваћеном дајући поверење догађају. Моменат љубавног сусрета представља догађај, што Бадју отворено каже “том сусрету дајем статус .. догађаја” (Бадју, *ibid.*), док је моменат када се одлучује “о крају једне љубави увек катастрофа” (Бадју, 2012: 48). Случај у ком се љубавна опклада неповољно заврши, представља опасност која плаши својим исходом и представља пропалу инвестицију. Она се може приметити и генерално кад је поверење у питању и према људима и према догађају; уколико се човеково поверење превише пута изда, биће много теже пружити га поново. Љубав може да се не деси и ако је једна од страна била само заведена другом страном – завођење ипак није љубав, јер “Бити заведен значи бити скренут од своје истине .. скренути другог са своје истине” (Бодријар, 1994б: 88). У њој не може бити економске рачунице, нити рачунице користи, она је опклада на све или ништа, а представља једну од универзалних човекових потреба. Упркос њене важности, мало савремених филозофа је појам љубави поставио као саставни део свог система. Она се штавише толико ретко појављује у савременој филозофији да бављење њоме готово да захтева неку врсту образложења.

С обзиром да друге три процедуре истине одговарају Аристотеловој подели

филозофије, може се поставити питање оправданости љубави као процедуре истине. Међутим и пре Аристотела се љубав појављивала као обједињујући принцип, који је спајао (или раздвајао у случају мањка) различите елементе, као рецимо код Емпедокла. Она у себи има понешто од сваке гране Аристотелове поделе: спада под практичну филозофију, јер поседује део моралности који није нужан. Део ње мора спада под естетику, јер је у њој лепота нужна не само због ње саме, те постоји барем субјективни ако не и објективни ниво процењивања лепоте. На крају, она спада и под теорију, јер су неке љубавне потребе универзалне и нужне за цео људски род. Исто тако, може се повезати и са другим процедурама истине. Она има своје утемељење у Бадјуовој структури формалне онтологије које дели са осталим процедурама, што собом подразумева да Бадју сматра како се она може донекле математички приказати; рецимо, њена пропаст би вероватно била формализована као крај низа уређених тројки. Као поем, она представља естетско-етички предмет, чија перцепција представља део опредељујућих естетских поставки света. Она такође подлеже променама парадигми, јер у случају њеног дешавања долази до промене перцепције света, те догађај љубави доноси вечно опевавану инспирацију. Упркос томе, љубав као процедура би можда најближа била политичкој процедури, с тим што је у случају политике тражена колективна свест реализована на великом броју људи, док се у случају љубави тај број своди на два, уз строжије услове разумевања и сагласности; она захтева слично одступање од појединачности субјекта.

Нужност ове процедуре се, упркос свим наведеним аргументима, код Бадјуа највероватније проналази у његовом проучавању Лакана и инспирацији психоанализом. Ова дисциплина је допринела изналажењу другачијег начина перцепције љубавних појава, која се показала као конститутивна и опредељујућа за субјективност. Повезаност сексуалности и њена конститутивност за мишљење и емоције омогућила је Бадјуу да љубав постави као експонента оваквог односа, преко ког би се утврђивала повезаност између психичког развоја субјекта и његових потреба за љубављу. Нагон за љубављу заправо представља нешто што Бадју жели да постави као суштински нагон, како би оправдао оно добро у човеку, те вероватно отуда и мотивација за увођење конкретно љубавне, а не психоаналитичке или сексуалне процедуре истине.

2.3 Појам шава

Потребно је обратити пажњу на важност појма шава код Бадјуа, не само због значајног места овог појма у његовој формалној онтологији, већ зато што се показао као многозначан појам који има различите примене. У Бадјуовој филозофији морају се разликовати два схватања речи “шав (*suture*)”. У првом и теоријски важнијем смислу, у *Бићу и догађају* шав означава тачку (место) спајања теорије мноштвености (теорије скупова као онтологије) са појмом бића и овај смисао шава ћемо прво размотрити. Бадју идеју шава у *Бићу и догађају* уводи као идеју “шава-за-биће теорије, аксиоматски презентоване, презентације” (Badiou, 2005: 55). С обзиром да се у стандардној концепцији теорија скупова заснива на постојању празног скупа као минималне јединице тог система, а да у сфери мноштва мноштвености не постоји коначна јединица, поставља се питање како се теорија скупова уопште може применити на биће-као-биће, тј како се њоме онда уређује мноштво мноштвености. Појам шава служи да обезбеди овај мост, тиме што се у конкретним случајевима избора јединице празан скуп пришива за ту основну јединицу, одакле је путем теорије скупова даље могуће пребрајање и издвајање целина у конкретном моделу посматрања стварности. Тада се за тај конкретан модел може рећи да је ушављен за свет путем изабране јединице.

Бадју сматра како свака теорија мора имати свој шав, или место на којем се она пришива за стварност и празан скуп би требао да представља место шава у формалној онтологији. С обзиром да је он празан, њиме би се теорија скупова теоријски могла повезати са било којом изабраном целином све док је она пребројана-као-један. Празан скуп представља Бадјуово једно-које-није и као таквом, може му се доделити интерпретација јединице из бројати-као-један – функције за означавање почетних целина при пребрајању мноштва мноштвености. Сврха ове функције је у томе да постави место почетка пребрајања неког система и да тиме повеже апстрактну теорију са конкретном стварношћу света. Једном кад се оваква јединица постави и теорија ушави за њу, долази до занемаривања елемената мноштва мноштвености који би се налазили “испод” ове јединице, као и оних елемената који немају додирних тачака са доменом ушављене теорије. За Бадјуа, ово значи да “Постоји оно за шта се не може рећи да му припада било која егзистенција; или, постоји мноштво које је супстраковано из примарне идеје мноштва” (Badiou, 2005: 67). На овај начин условно

се може уређивати структура мноштва мноштвености, тако да се различите целине могу издвајати из ње и уређивати правилима репетиције и разлике, без њихове међусобне противречности, јер се заснивају на ушављености за различите јединице. Иако нема нужне противречности међу теоријама ушављеним за различите јединице, оне се понекад могу сукобити и остаје питање односа хетерономности међу различитим системима, који су само апстрактно повезани математиком. Бадју покушава да превазиђе овај проблем управо покушајем конструисања најопштије формалне онтологије, којом би се онда могли обухватити сви системи у својој општости, где би конкретне ушављене теорије биле само конкретизације једне опште теорије.

Овај смисао појма шава Бадју дугује великом Лакановом тумачу и зету Ж. А. Милеру. Његова идеја је била да теорија на неком месту мора да се “ушави” за стварност и да јој се тако да смисао у стварности. Он, у тексту посвећеном појму шава (*suture*) даје одређење овог појма као “Шав именује релацију субјекта према ланцу дискурса; видећемо како ту фигурира као елемент који недостаје” (Miller, 1977: 25). У истом тексту, као примере ушављивања две теорије даје: фрегеовску логику и лакановску психоанализу. У Г. Фрегеовом (*Gotlob Frege*) систему, “одлучујућа је пропозиција, да се појам ствари неидентичних самим себи означава бројем нула, која зашива (*sutures*) логички дискурс” (Miller, 1977: 28). Дефинисање нуле као контрадикције, или скупа ствари неидентичних самим себи, уз јединицу, омогућава репетицију, понављање скока са нула на један, те тиме и бројање; при томе 1 се дефинише путем идентитета – као оно што је идентично самом себи. Међутим, оно значајно што Милер примећује је да иако пребрајање објеката почиње од један, нула је и даље број. Ту можемо приметити разлику између бројева и пребрајања, бројеви почињу од нуле, која заправо представља прву јединицу бројева, ону фиктивну бадјуовску јединицу која нема свог репрезента у свету; међутим, одатле пребрајање ствари почиње од један; нула ништа не пребројава. Ова разлика треба да одговара празном скупу и првом јединичном скупу теорије скупова. Исто тако се празан скуп не може пронаћи у свету, али може се дефинисати и поставити негде као нула, чиме се омогућава даље пребрајање. Нула овде представља праву јединицу система, место одакле све почиње, али које се у реалности не признаје и чије се постојање негира.

У лакановској теорији, са друге стране, прецизније у његовој симболичкој математици, Други представља ову нулу и означава се са A (велико a). Оно представља

првог Другог у животу детета, оног ко призива дете у свет и помаже му да досегне “стадијум огледала” (Ласан, 1983: 6). Међутим, зато што је њиме означен први, непосредни сусрет, он бива потиснут и након првотног догађања никада се не јавља у пунини свог бића, већ остаје репрезентовано само као *a* (објекат мало *a*). То мало *a* представља онај остатак који остаје у субјекту, од ког почиње и око ког се изграђују субјектове жеље и нагони. Слично као што се нула потискује као број, *A* се потискује као део субјекта и у том смислу представља психоаналитички шав, фиктивну јединицу тек након чије појаве је могуће посматрање (пребрајање) субјективног живота субјекта. Ово је поготово тачно уколико прихватимо Лаканову тврдњу да “жеља човека је жеља другог (Ласан, 1986: 251), те у овом низу формирања жеља *A* представља први члан ланца узрочности.

У другом смислу, у *Манифесту филозофију* појам шава означава грешку коју, по Бадјуу, филозофи често праве у теоријском приказивању света, добијену везивањем или “ушављивањем” својих позиција за само једну процедуру истине занемарујући тиме остале. За Бадјуа “Филозофија је у стању одгоде сваки пут кад се представља као шавом пришивена за један од својих услова” (Badiou, 2001: 41). У овом делу он упућује критику другим филозофским програмима, засновану на њиховој “ушављености” за само једну или две процедуре истине. Ушављеност теорије за само једну или две процедуре истине, проблематична је за Бадјуа због тога што се тиме губе из филозофског (теоријског) система све оне истине које захватају друге процедуре, што чини систем непотпуним; да једна процедура може све да објасни, друге јој свакако не би биле потребне. То не значи да су системи базирани на појединачним процедурама истине бесмислени, јер они могу бити врло плодотворни у својим областима, већ значи да се ови системи не могу називати филозофским у Бадјуовском разумевању задатка филозофије.

Примери које он даје за ову негативну ушављеност теорија су многобројни и могу се показати за сваку од процедура истине. Први пример ушављености који Бадју нуди у овом делу је “позитивистички шав, или научнички .. тај шав и данас превладава у англосаксонској академској филозофији” (Badiou, 2001: 42), пример који представља шав филозофије за матем, мада би можда било прецизније рећи да је она ушављена за специфичну концепцију научног – физикализам. У оквиру ове традиције (којој и сам Бадју донекле припада), велики део мотивације за решавање филозофских проблема,

као и узор прецизности тврдњи, представља математика као дисциплина. Затим “Марксизам је и сам понудио једно ушављење, оно филозофије за њен политички услов” (Badiou, 2001: 43), пример ушављености за политичку процедуру, макар марксизам био истовремено ушављен и за матем. Он представља ушављеност за политику, јер се многи поступци и циљеви оправдавају политичким сврхама с мотивом прављења безкласног друштва. Класична естетика као наука о уметности представља пример очигледне ушављености за поем, мада Бадју инсистира да “Са Хајдегером је противпозитивистички и противмарксистички напор да се филозофија изручи поему доживео свој врхунац” (Badiou, 2001: 47). Он то тврди зато што поем није сводив само на науку о лепом, која заправо представља мали део поема, већ зато што посматра поем као нешто што ситуира положај човека у свету, нешто што чему су Ниче и Хајдегер у великој мери допринели, променивши дотадашњи метафизички положај човека у свету. Док се за остале процедуре могу навести и други примери ушављивања, једини пример теорије ушављене за љубав, по Бадјуу, представља психоанализа “која је, према моме мишљењу једини истински модерни покушај утемељења концепта љубави” (Badiou, 2001: 43). Примери појединачне љубави које се десе у животу не могу представљати ушављеност, зато што не представљају ништа теоријско.

По Бадјуовом ставу из овог дела, задатак филозофије је да се направи довољно широк теоријски оквир у коме се могу обухватити све четири процедуре истине у један конзистентан и кохерентан систем. По њему, сама филозофија не доноси нове истине на свет, већ се оне доносе само догађајима под доменима процедура истине, међутим, филозофска наука је та дисциплина која треба да се бави обједињавањем пронађених истина у различитим процедурама под један систем – “јединствени простор поимања” (Badiou, 2001: 17). Ова тврдња би се могла спорити питањем под коју процедуру истине би се класификовало, рецимо, Декартов закључак *Мислим, дакле постојим*, али сам Бадју би вероватно овакве филозофске догађаје сврстао под поем. Филозофски систем зато за њега мора бити довољно гибак да га појединачни догађаји који се десе у оквиру одређених процедура не могу пореметити, већ да их овај систем без нарушавања може инкорпорирати. Ако пак филозофски систем не може прихватити нове истине, то је знак да треба ревидирати филозофски систем.

На крају, можда је исправно питати управо о Бадјуовој ушављености за матем, с обзиром да је тој процедури посветио убедљиво највећи део свог опуса. Питање о

његовој ушављености за матем као доминанту система потиче управо од тврдње математика=онтологија. Уколико се само математици остави да одговара на питање *Шта је биће?*, остаје упитно да ли се њоме у потпуности може одговорити на ово питање. Делује врло плаузибилна тврдња да математика уопште неће моћи верно приказати односе који владају у оквиру других процедура, макар могла побројати њихове елементе; рецимо одређење појма “двоје” у љубави се не може исцрпети математичком “двојком”, нити се *physis* може математизовати као *nature*. Идеја којом би се овде неспоразум можда могао отклонити је та да се за Бадјуа онтологија бави само констатовањем постојања различитих врста бића, док се описивање и објашњавање њихових међусобних односа регулише другим дисциплинама. Одатле, слично Квајновом “Бити значи бити вредност променљиве” (Квајн, 2007: 222), за Бадјуа можемо рећи како “бити значи бити могућ резултат функције бројати-као-један”. Са друге стране, ако онтологији задамо мало више посла, као што је уређивање односа међу постојећим бићима, онда можемо рећи како се она не могу у потпуности објаснити математиком. Уколико би Бадју инсистирао да се и тада све може описати математичким језиком, могли бисмо тврдити како је и он ушављен за матем. Уколико би он у том проширеном схватању онтологије прихватио да и друге дисциплине могу да се баве онтологијом, било би јасно како није ушављен само за матем.

2.4 Теорија истине као раскривања у процесу

Савремено време често се карактерише префиксом “пост-”, те је тако термин “постистина” недавно победио у избору за “реч године” у Оксфордском речнику, јасно указујући тиме да не постоји више једна доминантна теорија истине која важи за све. Теорију истине као раскривања овде ћемо контрастирати спрам других теорија истине. Помињемо тек четири теорије овде: најстандарднију и (даље) најзаступљенију – теорију истине као адекватности, затим мање строге теорије истине као кохеренције и прагматистичко схватање истине, док ћемо на крају размотрити Хајдегерову теорију истине као раскривања, коју Бадју у великој мери преузима. Бадјуова теорија истине је ближа Хајдегеровој идеји “раскривања” него стандардним концепцијама теорија истине, зато што његово разумевање овог појма подразумева посматрање истине као процеса који се остварује у времену. Оно што можемо тврдити јесте да се Бадјуова теорија истине разликује од кохерентистичке и прагматистичке

теорије истине по томе што су, по њему, истине непроменљиве и вечне.

Разлику између теорије истине као адекватности и хајдегеровске теорије истине најбоље одсликава поменута разлика између природе схваћене као *physis* и као *nature*. По теорији адекватности, истина се разуме као она теорија (идеја) која адекватно погађа свет; или по савременијем тумачењу, по овој теорији би речи требале да одговарају стварима – да их прецизно погађају, издвајају и описују њихове атрибуте. Истина се ту артикулише као својство теорије или језика у односу те теорије или језика према спољашњем свету. Критеријум истинитости нечег апстрактног као теорије или реченице проналази се у спољашњем свету, где истина није својство спољашњег света, већ он нуди критеријум у односу на који се теорија тестира, где најбољи критеријум провере у овој или оној форми остаје *clara et distincta perceptio*. Ово се види и у дефиницији демократског материјализма, по којем постоје само језици и ствари, при чему ствари служе као референтна тачка за речи; при томе, дате ствари се у најопштијем смислу проналазе у декартовском координатном простору и природи схваћеној као *nature*. Ова концепција истине не подразумевама очекивање радикалне промене, попут оне коју догађај доноси; ова представа истине је статична, има своје законе промене и представљена је схватањем природе као *nature*. Немогућност промене перспективе и смене парадигме на којој се оснива сама теорија представља суштинску разлику спрам Бадјуове позиције. Његова концепција истине је таква да омогућава појављивање нечег радикално новог, те стога он тврди усупрот демократском материјализму како “осим тога постоје и истине”. По било којој формулацији теорије адекватности, чак и уколико причамо о аналитичким истинама, мора постојати нешто човеку спољашње што ће гарантовати истинитост одређене реченице/теорије (логика, у случају аналитичких истина). За разлику од тог става, код Бадјуа истине су независни ентитети, који се тек након свог појављивања интегришу у свет и могу бити изражене односима међу стварима и речима. Процес утврђивања истине код њега представља процес смене једне ситуације другом ситуацијом и промену теорије. С обзиром да Бадју своју теорију назива дијалектичком, тек се у идеалистичком кључу може разумети епохална смена истина које су вечне.

Кохерентистичку и прагматистичку теорију истине посматрамо као примере теорија код којих се критеријум истинитости разликује у односу на најраспрострањенију теорију адекватности. Код обе теорије критеријум истине није стриктно везан за

предмете у свету, већ за важнење теорије – њену експланаторну моћ, њену конзистентност и домен. У случају кохерентизма, критеријум истинитости представља избегавање противречности уз постизање што веће ширине домена који се теоријом објашњава. За разлику од теорије адекватности, ако дође до пробијања нове информације или истине која се мора интегрисати, теорија се може ретроактивно мењати како би се сачувала њена конзистентност. Поједино веровање у оваквом систему није нужно за одрживост целог система и у случају сусрета са противречношћу, оно ће бити одбачено у корист новог веровања. Иако осетљивији на промену, главни проблем (или врлина) кохерентизма представља начин на који се објашњење формира, оно се увек може *ad hoc* променити у сусрету са истином која му не одговара и тиме очувати кохеренцију система. С обзиром на услов кохеренције, по кохерентизму, могуће је имати две еквивалентне теорије, подједнако широке и конзистентне, али да у пракси једна много адекватније објашњава појаве од друге, која сваки час мења своје ставове. Одатле се види да адекватност ипак мора представља корективни принцип у кохерентизму и да је кохерентизам, потпуно одсечен од адекватности, недовољан као теорија истине.

Прагматичка теорија истине, са друге стране, сматра да је истина оно што је корисно, конкретно Вилијам Џејмс (*William James*) сматра да “то је корисно зато што је истина, или то је истина зато што је корисно. Обе ове фразе значе тачно исту ствар” (James, 1975: 97). Ова теорија, користећи тако радикално принцип окамове бритве, заправо се понаша као антипод теорије адекватности. Ако по теорији адекватности теорија треба да одговара свету, овде схватање света треба да одговара теорији корисности, која ће формирати свет по својим потребама онолико колико га може формирати у том правцу. Ова теорија има блискости са Бадјуовим схватањем истине утолико уколико и Бадју допушта да нова истина у теорији може повратно мењати схватање света, с тим што је он не посматра као нешто што потиче из субјекта и корисно је по њега, већ као нешто субјекту спољашње. За Бадјуа мењање света путем истине не дешава се с егоистичним циљем повећавања корисности перцепције света, већ с циљем одржавања верности спрема догађаја који доноси нову истину на свет. Принцип корисности би Бадју одбацио као нешто што по себи представља лошу, капиталистичку етику, где је “максима ‘обогатите се’ алфа и омега овога времена (Бадју, 2013а: 34). Халвард, П. (Peter Hallward) тумачећи Бадјуову мисао сматра како он иступа против “филозофије комерцијализма” (Hallward, 2003: 182), у чему се огледа његов

хуманистички приступ човеку и левичарски, антикапиталистички приступ политици.

По Бадјуу, истина просијава и појављује се у свету путем те новине у свету коју представља догађај. Реч је о просијавању, јер се она не актуелизује до краја самом појавом догађаја, већ се с њим она само појави, а њено прихватање у свет захтева верност догађају. Она својом појавом мења континуитет природе и њен стабилан ток, догађај који је довољно јак да се тако назове принуђује сваког да се определи поводом истине њиме донесеном. Природу у Бадјуовом систему представља оно презентовано, док је догађај смештен у оно не(-још)-постојеће што постоји само у репрезентацији, за коју је пак субјект неопходан. Тек верност субјекта догађају учвршћује новопојављену истину у свету, путем процедура верности у којима учествује. Оне су те које се могу односити на четири сфере у којима се догађај може појавити, задржавајући у свету истину која је донешена. Истина се кроз ове сфере иницира у природи спољашњој субјекту и увек се развија ка некој будућој истини, коју пак неће бити могуће учврстити у свету без субјекта. Бадјуова материјалистичка дијалектика приказана је кроз дијалектику између света и субјекта, започињући пут истине у спољашњем свету, пролазећи кроз субјекта и враћајући се натраг у свет. Оваква позиција омогућава однос субјекта и истине који је такав да може интегрисати и перспективу првог лица и перспективу трећег лица (као и љубавног “ми”), али није могућ без усвајања дијалектичког метода.

Питање временитости истине овако одређене може деловати проблематично. С обзиром на њену повезаност са догађањем догађаја, истина за субјект мора почети да постоји у једном тренутку времена – у тренутку у ком се десио догађај, те у том смислу мора имати почетак у времену. Најпре би се могло помислити да су бадјуовске истине као хегеловске – епохалне, али Бадју за истину тврди да је једна, вечна и непролазна и у овом облику, а не само као апсолунта истина. К. Мелисо тврди да постоји разлика у значењу при тумачењу истине као бесконачне и вечне (*infinite and eternal*). За њега “Зато што су вечне, истине могу бити препорођене, али зато што су бесконачне, оне нису препорођене под формом просте и стерилне репетиције” (Meillassoux, 2011: 4). Одатле можемо видети како се за Бадјуа иста истина може јављати у више обличја. Питање Бадјуовог схватања вечности се може поставити, али уколико би се Мелисоов приговор прихватио, истина се може схвати као својство тренутка за субјекта, јер она остаје “вечна” као истина тог тренутка тиме што је формирала ток истине на даље, али и као

бесконачна у свом важењу и последицама, међутим она се не прихвата као непроменљива, безвремена вечност.

У математичком смислу који Бадју даје процедурама истине, истина се показује као бесконачна на основу тога што су њене последице у свету потенцијално бесконачне, што се може видети у математичкој форми процедуре истине изнешеној изнад. С обзиром да је број целина у свету бесконачан, а да истина теоријски може бити повезана са свим целинама на основу њене формалноонтолошке структуре, онда је у математичком смислу истина *de facto* потенцијално бесконачна. Проблем представља што Бадју експлицитно користи реч “вечно” (*eternal*) да опише истину и на неколико места износи идеје о атемпоралном схватању истине. Како уклопити ову атемпоралност истине и њено појављивање у свету? Једина интерпретација за коју делује да има смисла је интерпретација која укључује разумевање истине јединствене светске истине, која се развија у свету путем тренутних издања истина које примећује субјект. Истина, као целина ван процедура истина, за Бадјуа се очито понаша слично кантовској ствари по себи, те се на њу не могу примењивати исти резони као и на њено конкретизовано просијавање субјекту у простору и времену. То не значи да је истина непроменљива узета у облику њене датости човеку кроз процедуре истине; оно што би се мењало у њој је конкретно њено испољавање и слагање са будућим истинама које ће се појавити. Ова њена променљивост представља променљивост њене вредности за субјекат у оквиру формалноонтолошке структуре и тиме управо њену бесконачност. Узмимо чест Бадјуов пример Француске револуције. Овај догађај сам по себи дефинитвно јесте временски, јер се десио у конкретном моменту у историји, али његове последице јесу такође вечне; макар се сви њени заступници изменили и нестали, она као догађај по свом трагу и последицама остаје вечна, а њене интерпретације – бесконачне.

Теорија истине као раскривања у процесу се своди управо на ову дијалектику између временитости и вечности истине. Пратећи Хајдегера, Бадју сматра како истина није на површини света, већ да је скривена и да се полако раскрива и развија у свету. Слично Хегелу, могли бисмо рећи како тек апсолутна, до краја развијена, истина представља у правом смислу и вечну и непроменљиву истину, међутим код Бадјуа она субјекту не може бити дата непосредно. Истине, посредоване најбољом теоријом коју је човек могао да изнађе, у свету се појављују пре свега епохално, кроз домене процедура истина; оне се одржавају, макар у измењеном виду, и после смене епохе. Спрам истина,

разликује се знање о стварима које представљају пуко дешавање (у супротности са догађајем) и знање ових ствари Бадју не назива знањем истине, већ знањем о ономе пресудивом у свету. Бадју разликује пресудиво спрам истинитог на следећи начин: “Користићемо термин *пресудиве* за следеће реченице .. Такав део ситуације је одговорив из такве и такве енциклопедијске детерминанте. Називаћемо истинитим реченице .. такав део ситуације групише заједно мноштва повезана са супернумералним именом догађаја” (Badiou, 2005: 332). Оно пресудиво овде представља она знања која су пресудива као тачна под призмом прихваћене епохалне парадигме.

3.0 Појам догађаја у историји филозофије

Појам догађаја о којем расправљамо код Бадјуа вуче корене од Хајдегерове одредбе појма *Ereignis*-а, међутим, треба укратко скренути пажњу на неке термине блиске појму догађаја који су пре њега били дискутовани у историји филозофије. Сличне појаве оној коју појам догађаја покушава да одреди су се донекле објашњавале и у ранијим филозофским концепцијама, само што у њима овај појам није био издвојен и независно одређен у оној мери у којој је то код Бадјуа. Желимо истаћи на основу чега се појам догађаја у смислу какав овде проналазимо разликује од ових термина, како бисмо истакли предности одређивања једног оваквог појма и његов филозофски значај. Осим Хајдегера, савремени филозофи који су мотивисали Бадјуа су пре свега постмодернисти и припадници позитивистичке традиције.

Неке од првих термина које можемо везати блиско појму догађаја можемо наћи у Антици у појму *kátha simbebekos* (на грчком), онога што се случи. Овај термин је близак појму догађаја утолико уколико се као појава догађаја посматра нешто што се само од себе случи у спољашњости, без улоге субјекта, оно “по пригодку” (Aristotel, 1985: 116). Оно се не одликује нужношћу дешавања, оно што се случи могло се случити и другачије, међутим опис ове промене као промене према којој је субјект пасиван, погађа врсту промене која се гађа појмом догађаја. Овим термином се некада описивала неразлучивост спољашњег збивања, која до нечему пригодне појаве доводи непознатим, спољашњим путем.

Други сличан појам разматран у антици је појам промене какав налазимо код Аристотела. Овај појам је близак догађају као његов виши род и утолико уколико он описује нешто слично промени какву овде називамо дешавањем – општији вид збивања

од оног описаног догађајем. У статичком систему у коме не би било промене, не би било ни дешавања ни догађаја, те је строго гледано појам промене виши род и у односу на појам дешавања. Аристотел одређује могућност између осталог као “могућ једним се начином каже о ономе што има почео кретања или промене” (Aristotel, 1985: 128) Оваква покретљивост, добијена укључивањем појма промене у систем, нужна је одлика система који може да подржи било бадјуовски појам догађаја, било само појам дешавања. Можемо рећи да је скуп дешавања подскуп или једнако ($\subseteq$) скупу промена, док је скуп догађаја стриктно подскуп скупа дешавања.

Од савременијих термина, који описују нешто слично појму догађаја, издваја се идеја промене парадигме, која својим одређењем најближе погађа тип промене какву догађај тежи да опише, међутим поређењу ова два појма ће бити посвећен цео одсек касније. Такође, три главна момента скорије историје који су формирали Бадјуово мишљење о овом појму, сумирају Жеребкинови. За њих “прво усмерење – феноменолошко и херменаутичко, иде од немачких романтичара и завршава се у Хајдегеру и Гадамеру. .. Друго усмерење – аналитичко, чији извор представљају бечки круг и Витгенштајн. .. Треће, Бадјуом издвојено усмерење – постмодернистичко” (Жеребкин, Жеребкина, 2022: 173). У наредним главама размотрићемо свако од ова четири усмерења. Заједничка одлика ова три правца је, за Жеребкине, “објављивање краја метафизике и у извесном смислу краја филозофије” (Жеребкин, Жеребкина, *ibid*). У сваком од ових праваца постоји извесна запитаност о томе куда са филозофијом и пресуда о стању филозофије. Хајдегер објављује крај метафизике и објашњава зашто је дошло до кризе у филозофији (пored осталог, због заборава бића). Аналитички правац зацртава физикалистичко-прагматичку метафизику и изван тог оквира ретко излази. Постмодернисти констатују постојање система који је одговоран за ситуацију и драматично отежава слободно бављење филозофијом. Можда су разлози за тврђење краја метафизике различити међу овим мислиоцима, али сви примећују неки проблем у који је филозофија запала у савремено време.

Бадју се труди да спасе филозофију овакве оцене. Он, као марксиста, управо сматра како је задатак филозофије да промени свет. Он неће рећи да филозофија сама може производити истине, већ може утврђивати шта јесте случај и на тај начин пронаћи нове истине када се појаве. Такође, он сам пружа своју метафизику тврдњом математика=онтологија, као и концепцијом бића-као-непостојећег. Формална онтологија

и формирање мноштва мноштвености путем ње, представља кључну разлику у Бадјуовом приступању проблему догађаја. Бадју је покушао да пружи један метафизички оквир, који би био довољно гибак да може обухватити истовремено и хајдегеровску и аналитичку идеју догађаја. Хајдегер се узима као родоначелник филозофске употребе овог термина, јер је он први поставио строже, специјалне услове који раздвајају појам догађаја од дешавања која нису догађаји.

3.1 Хајдегер

Бадју узима Хајдегера као првог који је писао о догађају у оном смислу у којем га сам одређује, с тим што појам који Хајдегера користи за означавање појма догађаја је појам *Ereignis*. Ову концепцију Хајдегер развија у постхумно објављеном делу *Доприноси Филозофији*. Осим термина *event*, најближи “заступник” овог термина у енглеском језику је термин *occurrence*, што значи дешавање, појављивање, окидање. Уколико бисмо термин *Ereignis* преводили као догађај, његово наслеђе би био филозофски смисао термина *event* у енглеском језику, који ћемо исто преводити као догађај. Хајдегер се узима као оснивач ове нове концепције догађаја зато што он први уводи субјекта у његов механизам и то у облику ту-бића. Догађај као *Ereignis* код Хајдегера има своје место у процесу раскривања истине бића ту-бића.

Код творца позиције коју многи чланови савремене традиције разумеју као почетак егзистенцијализма, у ком увек важи да је егзистенција пре есенције, ту-биће проналази прво себе пре но што ступи на стазе тражења сопствене истине и истине света. Међутим, у касној фази Хајдегер сматра како “ту-биће има своје порекло у догађају и у окретању догађаја” (Heidegger, 2012: 27). Истина се у таквој констелацији ствара и развија у свету делањем ту-бића. Зато, појам догађаја Хајдегеру фигурира као оно дешавање које ће бити иницијатор радикалне промене до које долази када ту-биће “скочи” у истину себе као бића. Резултат проналажења ове истине себе као бића, рефлектованог посматрања себе као ту-бића, то јест резултат дешавања догађаја ту-бићу, Хајдегер назива “бејинг” (*being*), што одговара архаичној форми именице “биће” (*being*), те ћемо га стога преводити као “битије”. Пишући о скоку бића у битије, које представља догађај, Хајдегер сматра како “бића су таква да носе чистину у којој она сама стоје и ова чистина се суштински показује као чистина за самоскривање, у овом случају за битије као догађај” (Heidegger, 2012: 181). С обзиром да је биће најтеже

дефинљив појам, као најопштији, чистина треба да представља саморазумљиву окруженост ту-бића бићем-као-бићем и саму општост оваквог бића, његову непосредност. Самоскривање пак у овом случају треба разумети као одређивање истине бића ту-бића, које представља самоодређивање, те управо тиме одређује и помера биће даље од чисте неодређене општости бића-као-бића. Тиме оно представља самоскривање бића спрема бића-као-бића, али раскривање истине ту-бића за њега самог. За Ричарда Полта (Richard Polt), “догађај раскривања се није сам по себи раскрио .. извор датости није сам по себи дат” (Polt, 2006: 17), те се тако и биће раскривањем не раскрива у пунини свог бића, већ само за ту-биће. Захваљујући том раскривању истине ту-бића, Хајдегер каже како “Битије се суштински дешава као догађај” (Heidegger, 2012: 205).

До појма *Ereignis* Хајдегер долази након стваралачке фазе *Бића и времена*, а прва развијенија концепција ове идеје се појављује у делу *Доприноси филозофији (Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis))*. Период његове мисли у коме се термин *Ereignis* јавља, често се назива преокретом у Хајдегеровом мишљењу; ово је период у којем Хајдегер није много писао, али јесте држао многа предавања, чији су записи касније преточени у књиге постхумно објављене. По Хајдегеровој замисли, биће и догађај имају сличности по томе што се оба “дешавају” и то се догађај дешава ту-бићу, а “ту-биће је основно догађање историје које треба доћи” (Хајдегер, 2012: 27). Појам ту-бића у његовој касној мисли повезан је са појмом догађања његове истине, тиме што је оно то које својим “скоком” чини догађај – промену у својој истини. Догађај за ту-биће представља “скок” који оно прави из свог појединачног бића као ту-бића у раскривеност самосвесног ту-бића, које је свесно својих одредби околних бића и свог утемељења света. Догађај је, по томе, за Хајдегера, нешто готово субјективно, он се дешава ту-бићу, а не одвојено од њега у спољашњем свету; његова концепција догађаја заправо више ставља субјект у фокус од Бадјуове.

Догађај се код Хајдегера такође одликује цртом редефинисања старих предогађајних појмова. Када ту-биће направи “скок” у разумевању бића и разуме како оно као ту-биће конституише биће, десиће се одређено редефинисање појмова како их је оно разумело раније. Разлика у схватању бића пре и после “скока” одговара разлици између “онтичког” и “онтолошког” у *Бићу и Времену*. Пре “скока”, схватање бића одговара онтичком, наивном схватању бића путем одредница које су му дате и на њему пронађене; након “скока”, ту-биће постаје свесно да је оно то које даје одреднице бићу,

те да се тиме понаша конститутивно онтолошки ка бићу и може се рећи да преузима истину у своје руке. У *Доприносима* Хајдегер каже како “Задатак није сазнати нове репрезентације бића, већ пре заснивање *бића* људског бића у истини битија и да се припреми заснивање у инвентивном мишљењу битија и ту-бића” (Heidegger, 2012: 68). Након овог заснивања и промене перцепције у складу с њим, ту-биће треба да постане свесно тога да је оно то које одређује биће, те да као такво може да га мења. Овај “скок” у ново разумевање истине ту-бића представља радикалну промену у свету за ту-биће (субјекта) којем се догађа, те иако није универзалан како Бадју захтева од догађаја, можда највише личи на субјективни догађај у оквиру љубавне процедуре, у којој се догађај дешава готово приватно. *Ereignis* нема толико ширине као Бадјуов појам догађаја, али има исту суштину унутрашње промене перспективе и разоткривања истине и односа према њој. Промену у бићу која се њиме дешава Бадју карактерише као “биће као биће-на-пути, *ereignis*” (Badiou, 2007, 37). За Валегу-Неу (Daniela Vallega-Neu), “Биће није нешто што је већ тамо (‘друго’ у односу на језик) што речи могу репрезентовати и артикулисати. Биће је догађај који се манифестује (или не) кроз речи” (Vallega-Neu, 2003: 26). Приметимо да је догађај близак именовању и код Бадјуа, само у унеколико другачијем контексту.

Треба обратити специјалну пажњу на Хајдегерово разумевање појма истине у овој фази и како се она односи према појмовима догађаја и раскривања. Истина је код Хајдегера процес раскривања истине ту-бића, те је оно конститутивно за његов појам истине, исто као што је Бадјуов субјекат конститутиван за његов. У *Доприносима*, за Хајдегера “истина овде значи *чистину* битија као отвореност оног “међу” другим бићима .. уколико истина није узета у смислу *коректности* пројекције” (Heidegger, 2012: 259). Први део ове тврдње о истини односи на биће-као-биће и чињенице да му и ту-биће припада, а друга на начин како не треба разумети пројекцију мишљења ту-бића, оно се не понаша по теорији истине као адекватности. За њега “Биће само себе мора извести на отворено и тако превазићи свој први почетак, кроз други почетак” (Heidegger, 2012: 260). Први почетак представља стање у којем ту биће налази себе у преонтолошкој фази, а други почетак представља стање у којем се биће налази након скока у самоспознају себе као битија. Процес раскривања ове истине се дешава у свету, као што се дешава и код Бадјуа у оквиру мноштва мноштвености које представља свет, прво зато што се у њему проналази и ту-биће, а затим, зато што му ни битије не може

побећи. За Хајдегера догађај не може бити светска, глобална промена парадигме, већ пре представља усек у представи света појединог ту-бића; оно се након њега налази у позицији да мења свет. Оно што се дешава догађајем, по Мико Јоронену (Mikko Joronen), раскрива да “оно пре-појмовно долази у присутност материјалних ствари, у којима ми, људска бића, само учествујемо” (Joronen, 2012: 629), али након *Ereignis*-а учествујемо у истом појмовно конститутивно. Делује вероватно да субјект у ситуацији у којој мора себи да створи нове појмове, њима конституише оно што бисмо у Бадјуовом речнику могли назавати трагом догађаја. Међутим, код њега као и код Бадјуа процес раскривања истине ту-бића може бити потенцијално бесконачан.

Супротно од догађаја схваћеног као *Ereignis* Хајдегер поставља термин *Gestell*. Овај појам представља пројект ту-бића у покушају потпуног раскривања света, пројектовањем интелектуалне и рационалне мреже знања која ће свет учинити калкулабилним и прорачунљивим. Међутим, *Gestell* не доводи до раскривања у истом смислу као и појам догађаја, он не ствара нову истину, већ пре познате методе истраживања света проширује и пребацује преко целог света, пресуђујући стварима у свету већ постојећим методама. *Gestell* би требао да представља раскривен свет, то јест, завршену форму неке теорије која важи објективно, али која у суштини раскрива свет само кроз своју перспективу. Он се у том смислу не може раскрити до краја управо због могућности *Ereignis*-а. Овом појму би, код Бадјуа могла одговарати пред-догађајна енциклопедија знања, док би се тек догађајем нова истина уносила у систем. Ова истина била би схваћена у другачијем смислу од оних које може донети *Gestell*, конкретно, раскривање нечег новог а не продужетак нечег већ постојећег. Зато се *Gestell* и *Ereignis* показују као супротстављени; у случају појаве *Ereignis*-а, *Gestell* се нарушава, јер у свет долази нова истина коју он не може интегрисати, већ се неки од његових темеља морају променити. *Gestell* у том смислу представља комплетно знање владајуће парадигме, које рашчарава свет у оној мери у којој дата парадигма то може да постигне. Међутим, судећи по Јоронену за кога “Сво раскривање неминовно прикрива фундаменталну отвореност бића” (Joronen, 2012: 634), може се рећи се свет не може у потпуности (или уопште) раскрити *Gestell*-ом, већ само донекле и то пре путем *Ereignis*-а, појма за који се сам Хајдегер опредељује пре него за *Gestell*. Бадју сам много дугује појму *Ereignis*-а, као и постмодернисти, који су сви своје концепције појма догађаја развијали под утицајем Хајдегера.

3.2 Постструктурализам и структурализам

Бадју није једини који је након Хајдегера прихватио идеју догађаја. Постструктуралисти и постмодернисти прихватили су идеју појма догађаја додајући му специфичну интерпретацију кроз призму својих теорија. Ако прихватимо да се појам догађаја какав покушавамо одредити први пут појавио с Хајдегером, онда се за постмодернисте попут Делеза, Бодријара и Лиотара може рећи да су продужетак те традиције интерпретације. Појам догађаја, како га користе мислиоци ове традиције, припадају наслеђу хајдегеровског термина догађаја, што се да приметити и у значајној разлици употреба овог појма унутар ове традиције спрам аналитичке традиције. Овај појам се прихватио у оквиру постструктуралистичке традиције, јер су њени мислиоци разумели да је потребан независан термин за означавање дешавања довољно великог да може променити парадигму. Они, међутим, овом појму нису давали тако централно место у својим системима како то Бадју ради.

Схвативши како је човек у постструктуралистичкој перспективи затворен у постмодерну која влада, Бодријар сматра како у њој долази до “штрајка догађаја” (Бодријар, 2007: 7). Овиме он хоће да каже како се дуго времена није појавио ниједан догађај довољно јак да поремети стабилни систем постмодерне (мондијализацију, како каже Бодријар на истом месту (Бодријар, *ibid.*)). Догађаји који не доносе крупне промене нису ни догађаји по мислиоцима ове традиције, који од догађаја очекују суштинске промене. Они су ретки, јер не зависе од тога колико им људи непосредно присуствује, већ од тога колику промену донесу; у том смислу ни најпосећенији спортски догађај не може бити догађај у смислу у ком то захтева ова традиција, јер захтева значајнију промену. По постмодернистима главни циљ владајућег система моћи увек је самоодржавање, тј. са постмодерном “напуштамо производњу и улазимо у репродукцију” (Бодријар, 1991а: 66) пре свега односа моћи, У ово доба, систем ефикасно испуњава своју сврху, спутавајући и хиперпродукујући свако вредност која би се могла појавити. Бодријар када описује трећи стадијум симулакрума сматра како су “симулакруми симулације, засновани на .. хиперреалности, тежњи за потпуном контролом” (Бодријар, 1991б: 122). Због тога он користи термин “штрајк” догађаја, тврдивши како се нови суштински догађаји сузбијају у страху од промене коју би могли собом донети. Хиперреалност код њега подразумева лажну стварност, која је пак за

постмодерног субјекта стварнија од саме стварности и држи га уљуљканим и изолованим од света, који је принципиално ипак подложен промени.

Припадници постструктуралистичке школе мишљења такође примећују како се догађаји на неки начин фалсификују у савремено доба; о томе треба да сведочи и сама употреба речи *event* да се њоме опише било које дешавање за веће групе људи као маркетиншки израз. Хиперпродукција, која уништава сваку вредност продукцијом њених копија и потом преузимањем њеног смисла, захватила је и овај појам, те покушаји фалсификације догађаја представљају покушај да се наметне одређена идеја или смисао. Фалсификовање догађаја, осим што не представља дешавање стварног догађаја, такође смањује реакцију субјекта на потенцијалну појаву будућег догађаја, тј пружање поверења људи у догађај, јер их навикава на лажне појаве истог. Након извесног броја разочарења догађајима који се показују као фалсификовани, а не стварани (или просто оних који су без радикалних последица), просечан човек обично се разочара и престаје да ишчекује стварну појаву догађаја, сумњајући у његову могућност. То разочарење представља још један удар за догађај, јер управо не-разочараност већ ентузијастичност по питању догађаја чине суштину давања поверења догађају; не може се пружити поверење нечему ако се од тога нечега ништа не очекује. Разочараност зато представља опасност за прихватање догађаја, управо зато што до ње доводи издавање људског поверења, тј. разочараност представља разумљиво неочекивање. Систем постмодерне се одликује пре свега влашћу меком моћи, те се стога забрана догађаја постиже пре свега психолошким путем, а не толико физичком забраном.

Код Бодријара нема тако јасно дефинисаног појма догађаја, као код Бадјуа, осим што за догађај код њега важи да “Догађај је контраофанзиван и с чудним потицајем: у систем на врхунцу моћи и савршености он враћа унутрашњи негативитет и смрт” (Бодријар, 2009: 97). Очигледно је да дешавање онда мора бити довољно јако и пропраћено да би се класификовало као догађај. Он такође може мењати парадигму, јер појава једног догађаја, из констатоване смрти и репетитивности постмодерне, “истовремено оживљава слику и догађај” (Бодријар, 2007: 20). Уз идеју о “штрајку догађаја”, такви догађаји, који враћају наду у догађање, показују се довољно јаки како би могли уздрмати систем. На другом месту, Бодријар каже да се систем бори против догађаја тиме што треба “изванредни догађај, јединствен и непредвидив, заменити

псеудодогађајем, репетитивним и већ виђеним” (Бодријар, 2007: 25). Критеријум по ком је догађај оно дешавање које мора рушити систем, употребљив је и за Бадјуа, јер ако је догађај довољно јак да уруши неки стари систем, он је довољно јак и да доведе до његове промене под неком другом парадигмом. Могло би се поставити питање да ли систем може одговорити на догађај, али одговор на то питање зависи од схватања система. Уколико систем схватимо као систем унутар парадигме која се мења, систем не може имати одговор на догађај другачији од његове репресије. Уколико је систем шири од једне парадигме, он може одговорити на промену донешену догађајем сопственом променом, чувајући темеље у другим парадигмама и од тог одговора ће зависити да ли ће се систем одржати или не. Додуше, Бадју експлицитно тврди како је за догађај неопходна и промена перспективе, као и парадигме.

Сам Бадју сматра да је Делезова мисао много ближа његовој идеји догађаја, само што Делезове закључке посматра као антипод својих. Он сумира Делезову мисао о догађају изнеше у књизи *Логике чула* у четири аксиоме:

- 1) Неограничено постајање постаје догађај сам по себи.
- 2) Догађај је увек оно што се управо десило или оно што ће се управо десити, али никад оно што се дешава.
- 3) Догађај је другачији режим од акција и страсти тела, иако резултује из њих.
- 4) Живот је састављен од једног те истог догађаја, којем недостају све различитости онога што се после деси са њим. (Badiou, 2007, 38-39)

У свакој од ове четири аксиоме, Бадју се у нечему слаже са Делезом, међутим сам тумачи ове аксиоме другачије, према својој теорији. Прву аксиому погађа Бадјуов став о *Ereignis*-у као бићу-на-путу-да-се-оствари; раскривањем истине биће се непрестано мења и ова промена представља догађање. Он такође сматра како догађај не погађа постајање нечега конкретног, већ настајање новог постојања. Са друге стране, Бадју је против сумирања “неограниченог постајања” под једнан појам. Он сматра како Делез превише инсистира на сумирању ствари под појединачне целине, те му ово изгледа као покушај сумирања свог догађања под један догађај; он се са Делезом не слаже у томе да се тоталитет може посматрати као једна целина. Сам Бадју управо то једно протерује зарад мноштвености и неограничености како из онтологије, тако и из оног трансцендентног. Грахам и Шо примећују како постоје “две супротне политичке филозофије места (догађаја): делезовска иманенција и бадјуовска трансценденција”

(Graham, Shaw, 2010: 431). Док се Бадју труди да својим главним оруђем, математиком, надиђе могућности саме математике, поменути аутори примећују како је за Бадјуа “врхунска дестинација делезовске мисли .. метафизичко, готово теолошко, ‘једно’. Делез је предводник једнозначности бића” (Graham, Shaw, 2010: 433).

Што се друге аксиоме тиче, догађај за обојицу представља нешто моментално; у тренутку у ком се догађај деси, он већ престаје да постоји, јер је инконзистентан са светом и не може постојати у њему. За Бадјуа, догађај представља блесак, или урез у стварност, а од њега у свету остаје само траг догађаја као нешто постојеће у свету. Такође, Бадју се на неким местима залаже за покушај грађења атемпоралне конструкције појма догађаја, чиме покушава избећи примењивање одредби временитости на њега. Питање је може ли се он тако посматрати, али се догађај код Бадјуа свакако не би третирао као ситнеза прошлости и будућности, за разлику од Делезових одредби. Он би могао бити представљен у људском линеарном временску, као одређен моментима развоја епохалних истина, или дужином трајања трага догађаја.

На трећу аксиому се односи Бадјуова онтологија материјалистичке дијалектике, по којој постоје само “тела и језици, али и истина”. Догађај заиста и по Бадјуу настаје у односу језика и тела, јер кроз свет схваћен синхроно као однос тела и језика пробија и усеца се догађај. Мелисо сматра како се истине “можда и састоје од тела и језика, али .. бесконачно биће истине увек превазилази пролазно постојање материјала помоћу ког она просијава” (Meillassoux, 2011: 6) По њему, Делез греши мислећи да догађај настаје од “акција и страсти тела”, зато што је управо догађај тај који покреће тела на акције и деловања, њему спољашан, а не обрнуто. Иако су догађају деловања тела потребна како би се остварио (не може постојати без субјекта), она идеја њиме донесена се понаша као покретач деловања, а не сам субјекат. Субјекат се у таквој слици може видети као телесни носилац догађаја, а идеја водила као нешто чега се држао као део телеолошког узрока. Пар догађај/његова идеја заправо омогућава нову покретљивост ствари и нове страсти, а није сачињен од прошлих. Овде и Бадју и Делез разликују догађај од пуког дешавања или акције, док страсти остају директно везане за субјекта, као и језик, те се не они не могу поистоветити са догађајем, који је нешто субјекту спољашње. Мелисо тврди да је бадјуовска истина “сачињена само од тела и језика, али без обзира шта релативисти кажу, бесконачно биће истине увек надмашује пропадљиво постојање материјала захваљујући ком се појавила” (Meillassoux, 2011: 6), те се по томе види да

иако је у Бадјуовој концепцији нешто сачињено од тела и језика, не мора да значи да то мора постојати на исти начин као они. По томе се од њих разликују и појам истине и појам догађаја.

Што се четврте аксиоме тиче, за Бадјуа догађај ипак има једну јединствену али само формалну одредбу – $A \in A$. Само као такав, он је увек исти, има исту структуру у сваком свом појављивању; међутим, међу различитим догађајима, разликују се пре свега места догађаја, као и за које конкретне појаве у свету ће се он везати једном кад се догоди. У том смислу, за Бадјуове догађаје би се могло рећи да су пре свега мноштвени, док за Делеза овај појам представља пре свега догађање живота субјекту, те би се за његов појам догађаја можда могло рећи да је свакако више везан за субјекат од бадјуовског разумевања овог појма. Бадју сматра да се никакве целине не састављају догађајем, већ насупрот, да догађај представља рез у постојању, да на неки начин раставља постојеће целине и да тек његов траг омогућава поновно синтетисање целина и верности која се полаже у догађај. Бадјуовски гледано, догађају не недостају различитости, поготово ако посматрамо траг догађаја, већ он иницира прављење нових различитости и након њих синтеза, једном кад се деси. Такође је упитно да ли би Бадју цео људски живот посматрао као један догађај, јер делује вероватно како он то не би тако посматрао, пошто процедуре догађаја представљају нешто тек унутар живота, а не сам живот или нешто изван њега. Могла би се можда констатовати сличност у томе што након неког живота, траг постојања те особе наставља да фигурира у свету као њен траг.

Делез и Гатари (Felix Guattari) са друге стране приговарају Бадјуу како је основни елемент његове онтологије, мноштеност, унитаран. Хубер С. (Sebastian Huber) потврђује како “Делез и Гатари одбацују Бадјуов појам само једне врсте мноштвености” (Huber, 2012: 6). За њих “мора бити барем две врсте мноштава, два типа, од почетка (Deleuze, Guattari, 1994: 152), јер мноштеност под собом мора имати различитости. Бадјуова концепција мноштвености јесте донекле неодређена, међутим његова онтолошка позиција је сусретнутост са мноштвом мноштвености, а не самом мноштвености, те се може приговорити само неодређеност термина “мноштво”, које не спецификује различитости унутар себе. Бадју је ту мониста само у смислу формалне онтологије, која представља јединствену форму у којој се морају јављати сва бића. На крају, Бадју накнадно изводи “други тип” мноштвености – биће-као-непостојеће, које такође јесте мноштвено, али није исте врсте као биће-као-биће, које је представљено

онтолошком ситуацијом.

Бадју сматра да Делез прави грешку управо тиме што се он определио за једност спрам мноштва, на којем Бадју ставља акценат и у том смислу његова позиција представља антипод Делезовој. Он бесконачно постајање квалификује као постајање тоталитета, целине свега бројаног-као-један, те Бадју сматра да би стога доследни Делезов следбеник требало да буде близак Спинози и да потврђује постојање Бога; што је нешто што сам Бадју нипошто не жели да прихвати. Такође, из остварења целине која је унапред дата (бесконачног постајања), буди се опасност детерминизма, коју Бадју жели да избегне, сматрајући да је делезовска концепција осуђена на детерминизам природе. Међутим, многобројни пратиоци Делезове мисли, укључујући и Зурабашвилија Ф. (Francois Zourabishvili), бране идеју о Делезовом плураистичком становишту у облику “нема догађаја који није мноштвен. Догађај је увек бар 2” (Zourabishvili, 2012: 40). Интересантно је приметити како у оквиру својих система обојица избегавају појам једног. Треба скренути пажњу како код обојице субјект представља конститутивни моменат догађаја; код Делеза, живот се посматра као серија догађаја којим се остварује бесконачно постајање, те се код обојице субјект показује као носилац догађаја. Друга суштинска разлика између ова два аутора је у томе што је за Делеза догађај много више унутар-субјекта појава, док је за Бадјуа он експлицитно субјекту спољашње дешавање.

Ж. Ф. Лиотар такође је у свом касном стваралаштву развио доктрину догађаја. Он овај појам прати још од Канта и примећује како он од термина *begebenheit*, који се користио у кантовству, прелази на термин *ereignis* (Lyotard, 1988: 164). У овој фази он прави разлику између сфере ствари (и референције) спрам сфере наратива. Код њега, догађај треба разумети као сингуларитет који се дешава у сфери референције, те стога као неко дешавање спољашње субјекту. Међу разним дешавањима која су присутна у свету ствари, догађај је представљен као одређено непоновљиво дешавање, које започиње нови наратив, или барем мења стари наратив, уколико се успешно интегрише под неку већ постојећу причу. Џефри Бенингтон (*Geoffrey Bennington*) сматра да “догађај који се тражи не налази се просто на страни референцијалности, у “реалном”, него у поремећају .. рестриктивне наративне временитости” (Bennington, 1988: 108). Он се не заснива толико на реалном колико на поремећају реалног наративном стварношћу, те у томе видимо сличан став спрам постојања догађаја какав изражава Бадју својом

идејом о “непостојању” догађаја и захтевом за радикалном променом. За обојицу, он је представља цепање (на енглеском се користи термин “*rupture*”), релног. За Бенингтона, о догађају код Лиотара можемо говорити “тек уколико он одбија да буде апсорбован у поредак класичног наратива” (Bennington, 1988: 109). Како Лиотарова идеја о крају великих прича и “губљењу њене веродостојности” (Лиотар, 1979: 62), подсећа на идеју о штрајку догађаја, тако и његова концепција догађаја највише подсећа на бодријаровску концепцију овог појма, с тим што је унеколико одређенија. Луек (Bryan Lueck), бавећи се Лиотаровим схватањем догађаја, сматра како “догађај именује искуство хетерогености, нечега што ми сами нисмо у стању адекватно да означимо” (Lueck, 2010: 246). Одатле, од означавања/именовања догађаја почиње живот новог појма, идеје, или приче која је са њиме дошла, што представља још једну сличност са Бадјуом. За Бадјуа моменат именована догађаја представља моменат његовог увођења под ситуацију и почетак његове интеграције у свет.

Међутим, Лиотар наводи и примере личних, “либидиналних догађаја” попут “контакта између мајке и детета” (Bennington, 1988: 20). Они представљају догађаје који су конститутивни за формирање перспективе субјекта и одређење његовог наратива, можда предвиђајући Бадјуову идеју о, условно речено, приватној љубавној процедури. Оваква Лиотарова концепција представља продужетак традиције активне улоге субјекта у догађају, јер се и сам наратив на крају ипак мења за субјекта, који је увек бар делимично предмет догађаја. Оваква позиција такође показује да је Лиотар свестан како догађај не мора бити стриктно једнообразан у својој садржини и одређењима. Луек се, пратећи Лиотара, залаже за то да се треба посматрати “догађај као прекид (дисрупција) дискурса унутар самог дискурса” (Lueck, 2010: 248), што представља познати мотив. Уколико бисмо сфере живота посматрали као дискурсе, ту се отвара пролаз за могућности других процедура истине, попут љубавне процедуре, у којој се можда најбоље види како долази до управо унутрашње промене субјективног дискурса. Уколико се процедуре схвате као различите групе наратива, може се видети како је догађај појава која радикално мења наратив, без обзира на садржај конкретног дискурса у ком се он може појавити, те промена парадигме не мора нужно бити научна. Примере либидиналних догађаја можемо наћи и код Лакана у сличном облику, где се они показују као суштински за развој садржине личности појединачног субјекта. Улога појма догађаја је принципијална промена наратива, што је тачка коју Бадју преузима од

Лиотара, а тек секундарно и конкретизовано догађај представља промену појединих дисциплина и теорија.

Ако смо рекли да би Лиотарова верзија појма догађаја највише наликовала на приватни догађај, какав можемо наћи унутар љубавне процедуре, онда бисмо могли рећи да бодријаровска концепција овог појма највише подсећа на догађај у политичкој сфери. Он не разматра додуше могућности новог начина организације колектива, али тражи радикалну промену, која би допринела слободи појединца и прекинула његов подређени однос према систему власти. Бадју формално има већа очекивања од политичког догађаја, али би сигурно назвао догађајем оно дешавање које би омогућило колапс система постмодерне. Делезову концепцију догађаја тешко можемо приказати као ушављену за појединачну процедуру истине и у том смислу она и представља концепцију догађаја најближу Бадјуовој.

3.3 Разумевање догађаја у савременој аналитичкој традицији

Док је један ток разматрања појма догађаја вукао корене од Хајдегера, други ток се развијао под перспективом англосаксонске филозофије. У овој традицији, догађај се схвата другачије него у “континенталној” мисли и често се посматра као просто јединство просторно-временске промене на бићу. Суштинска одредба догађаја као просторно-временске промену на бићу погађа најшири смисао догађања, оно што смо раније називали дешавањем, или чак променом уопште. Таква концепција догађаја виши личи на просто збивање или дешавање, јер се не инсистира на опису радикалне промене, коју смо претходно одређивали појмом догађаја. У овој традицији тражи се шири смисао појма догађаја, због тога што критеријум за овај појам задовољава било која промена. Референтни, парадигматични аутори и пионири разумевања догађаја као дешавања, којима се мора посветити пажња због њиховог разматрања појма догађаја у оквиру ове традиције су Д. Дејвидсон (Donald Davidson), Џ. Ким (Jaegwon Kim) и Р. Чизолм (Roderick Chisolm), али важне одредбе се могу наћи и код њихових претходника попут Карла Попера. Сваки од њих је развио своју концепцију онтологије догађаја, те ћемо експлицирати главне црте њиховог разумевања догађаја. Одређивање онога што желимо назвати дешавањем путем одредбе појма догађаја у оквиру ове традиције, омогућило би утврђивање главних сличности и разлика спрам схватања догађаја унутар две различите традиције и ближе одређивање појма догађаја спрам појма дешавања.

Попер у делу *Логика научног открића* сматра како “сингуларни исказ (основни исказ) описује неки догађај (*occurrence*). .. можемо рећи да теорија искључује извесне могуће догађаје и да ће бити оповргнута уколико се ти могући догађаји стварно и догоде” (Попер, 1973: 120). Попер користи реч *occurrence* да опише сва сингуларна дешавања које теорија треба да опише, с тим што наглашава како одређена дешавања могу оповргавати теорије. У односу на то, код Бадјуа тек оваква дешавања која су супротстављена теорији могу представљати догађај. Она се лоцирају у разлици скупа могућих дешавања и скупа дешавања које подржава и покрива дата теорија. Ако се неко овакво дешавања догоди и обори теорију владајућу у својој сфери, можемо говорити о догађању бадјуовског догађаја. Попер на истом месту наводи дефиницију догађаја као “Нека R_k буде један сингуларан исказ (индекс k ондоси се на особена имена или координате које јављају у R_k). Тада класу свих исказа који су еквивалентни са R_k називамо догађај R_k ” (Попер, *ibid.*). У Бадјуовој филозофији појам именовања игра велику улогу и он би се (уз термилошку исправку да треба рећи дешавање а не догађај) сложио са тврдњом да се сваки догађај може именовати. Код њега, функција именовања, то јест, могућност давања имена другим стварима, суштинска је одлика субјекта.

Попер, са друге стране, уводи и термин *Event*, које је преводилац Новаковић С. превео као “збивање”. Попер наставља “Увешћемо сада и други термин “збивање” (*Event*) да означимо оно што може да буде типично или универзално у неким догађајима, или оно што у неком догађају може да се опише уз помоћ универзалних имена. .. нека $R_k, R_t, \dots$ буду елементи класе догађаја који се разликују само у погледу обухватања индивидуалности (просторно временских положаја и региона); тада ту класу називамо “збивање” R ” (Попер, 1973: 121). Њему овај термин служи како би поопштио тврдњу о оповргљивости теорије, не захтевајући појединачне догађаје који се забрањују, већ захтевајући да за сваку теорију мора постојати класа збивање које се забрањује – класа R . Резултат оваког захтева је да за сваку теорију мора постојати потенцијално бесконачан скуп (индивидуалних) дешавања, која се на основу неке заједничке особине могу објединити у класу догађаја R и који, ако се десе, руше ту теорију. Код Попера се овде види разлика у именовању индивидуалног спрам именовања “универзалног”, где термин *Event* R означава именовање класе догађаја обједињених особином R .

Иако ова интересантна концепција постиже поенту за коју ју је Попер намерио у оквиру свог система, Бадју је експлицитан да се са оваквом концепцијом појма догађаја (као *Event*) не слаже. За њега, догађај ипак заступа појединачно дешавање, али, као код Попера, он пада са оне стране дешавања које парадигма прихвата; међутим, концепција збивања какву износи Попер у великој мери подсећа на траг догађаја како га одређује Бадју. По Бадјуу, након догађања догађаја, могуће је спровести истраживање о томе које су све целине из мноштва мноштвености позитивно повезана са именом догађаја, у смислу да подржавају његово постојање. Задатак процедуре верности, како је Бадју одређује, је да спроведе такво истраживање, за које тврди како “не може коинцидирати са класом субсумираном под енциклопедијском детерминантом” (Badiou, 2005: 336), где је енциклопедијска детерминанта одређена знањем из старе парадигме. Класа целина повезаних са догађајем може подразумевати и неке целине које се појављују тек са појавом догађаја, рецимо јер су биле забрањене у старој парадигми. Класа свих целине и дешавања позитивно повезаних са именом догађаја представљају основу бадјуовског “трага” догађаја. Треба приметити како, при обједињавању целина у траг догађаја, својство Р за Бадјуа може значити само “целина повезана са догађајем”.

Код Кима можемо такође видети везивање појма догађаја за појам промене уз ближи фокус на “материјалност” догађаја о којим говори Попер. По њему “Термин “догађај” имплицира промену и већина промена су промене у супстанци .. Под “супстанцом” мислим на ствари” (Kim, 1976: 310). Овде се такође види и како је његова позиција по питању онтологије догађаја суштински материјалистичка, каква је најчешће и интерпретација света у савременој англосаксонској филозофији. За њега супстанца је сводива на материју.³ Ким на истом месту каже како “До промене у супстанци долази када супстанца задобије својство које некада није имала, или изгуби својство које је некад имало” (Kim, *ibid.*). Овај мало шири смисао дешавања у коме се промена у субстанци дефинише путем задобијања и губљења својстава, често нема призив крупне промене која се захтева у бадјуовској интерпретацији догађаја. Примери оваквих дешавања која не носе крупне промене су непробројиви; случај квашење сунђера, макар он био сув пре квашења, не представља суштинску новину за сунђер, као што промена

3 *Sub-stare* оригинално значи оно подлежеће и одржава везу са *хипокеменон*-ом. Физика је та која популаризује промену у значењу овог термина, дефинишући све постојеће као материју, која се затим дели на супстанце и физичка поља. Ту супстанца постаје нешто од чега је нешто друго изграђено у физичком смислу, те се стога сужава на само физички смисао појам уопште подлежећег, што би заправо требало да одговара старом смислу израза *materia*, као нечег опипљивог.

места чаше не значи ништа суштински за саму чашу, иако номиналноа оба ова случаја представљају промену и дешавање. Кимова позиција ипак јасно одређује промену на коју циља, те смо склони да за догађај схваћен на овај начин издвојимо термин “дешавање”, управо зато што се од њега не тражи парадигматична промена у схватању бића или теорије, већ било која промена која задовољава услове за овакав појам догађаја. Кимов опис појма догађаја је значењски много ближи термину *occurance* како га користе Бадју и Попер, него термину *Event* било у смислу у ком га користи Бадју, било Попер. Кимова интерпретација је ипак у великој мери обојила крај двадесетог и почетак двадесет првог века у овој традицији. Суштинска идеја ове перспективе је да се било која промена, те стога и било које дешавање може посматрати као догађај.

Дејвидсон, слично Киму, тврди “Догађај је промена у супстанци .. место догађаја у моменту је локација најмањег дела супстанце која је у промени идентична догађају” (Davidson, 2002: 176). Овде можемо видети развијеније просторно посматрање промене, где је догађај део света, јер се место догађаја локализује у простору на простор супстанце (схваћене материјалистички). Ове одлике су и даље карактеристичније за одлике појма дешавања, спрам одлика догађаја из бадјуовске парадигме, који би вероватно прихватио одредбе ове традиције као одредбе појма дешавања, док свој појам места догађаја дефинише карактеристично “Називаћу *местом догађаја* комплетно абнормално мноштво, мноштво такво да ниједан од њених елемената није представљено у ситуацији. Место само је представљено, али ништа ‘испод’ њега од чега је сачињено није представљено” (Badiou, 2005: 175). Једном кад се, слично Дејвидсонов замисли, простор и време пикселизују и поделе на минималне конститутивне јединице, путем следа ових јединица могу се рачунати они одсечци простор-времена који се налазе под променом. Поделом супстанце на минималне конститутивне јединице (најчешће физикалистички схваћене, за које ови аутори, спрам Бадјуа, сматрају да постоје “реално”), свака просторно-временска промена у материјалном бићу може се локализовати и обрачунати као догађај. Како се промене могу дешавати само на бићу, а не на небићу, то делује логично закључити како је у оваквој концепцији промена бића=догађање (дешавање). Приметимо да је Дејвидсонова концепција догађаја има у себи нешто од оба поперовска значења догађаја, она може да обухвати и *occurance* и збивање. Путем одређивања промене као промене у било ком својству и дефиниције догађаја као задобијања или губљења својстава, појам догађаја се експлицитно везује за

идеју промене ма каква она била, пре него за велике, кључне промене, какве тражи бадјуовски појам догађаја. Тиме не желимо рећи да ове велике промене не потпадају под скуп дешавања, већ да представљају његов подскуп – подскуп могућих дешавања, а не дешавања које је нека теорија већ предвидела.

Ван Инваген, разматрајући идеју догађаја, одређује своју употребу тог термина: “тако ћу користити овај термин да су догађаји партикуларије, то јест, непоновљиве ствари” (Van Inwagen, 1978: 573). Одатле се експлицитно види да би свакој појединачној промени одговарао појединачан, непоновљив догађај. Исто сматра и Дејвидсон, тврдивши како “смо посвећени онтологији догађаја као партикуларија (‘конкретних индивидуа’)” (Davidson, 2002: 181). Свако дешавање или промена тако испада по једна партикуларија, где појам догађаја служи да се онтологизује појам промене. За потврду овог става по ком не постоје иста дешавања, можемо видети како код Дејвидсона, за разлику од мислилаца континенталне провинијенције, “ниједан догађај никад није идентичан другом” (Davidson, 2002: 163), где “догађај” треба читати као “дешавање”. Овај резултат је додуше и очекиван ако посматрамо догађаје само као просторно-временске партикуларије, што истовремено одговара логицистичком карактеру ове традиције, у коме се садржај нечега занемарује ради његове форме. Тек једном кад се садржај допусти у форму појединачне промене, ове промене се могу гледати као мање или више важне, па се у односу на њих може одређивати интензитет догађаја, што више представља модел анализе припадника континенталне традиције. Бадјуова мисао има одлике обе традиције, јер он истовремено тражи догађај јаког интензитета, али се и труди да пружи његову формалну структуру, покушавајући да захвати појам промене на континентални начин аналитичким средствима. За њега је догађај непоновљив као и за припаднике аналитичке традиције, те та тврдња, поред осталог, представља заједничко тле за ове две концепције.

Што се тиче начина постојања догађаја у аналитичкој традицији, они се понашају пре свега као материјални, ефицијентни узроци. Чизолм разликује догађаје узроковане другим догађајима и догађаје узроковане субјектом (*agent*). Међутим, с обзиром да сматра како су и “покрети мишића узроковани неким догађајем у мозгу” (Chisolm, 1964, 8), можемо видети да независно од тога како настаје догађај, његов начин постојања може се свести на материјалистичку каузалну анализу. Тиме се идеја промене (у супстанци) у потпуности материјализује и корпускуларизује; нема више

парменидовског питања о томе како долази до промене у бићу. Каузалном анализом, по мислиоцима ове школе, објашњава се низ узрока којим се повезују догађаји и оно на шта утичу у свету једном када се десе – њихове последице. Зимерман (Michael Zimmerman) наводи Бахову претпоставку “заједничку многим теоријама .. да догађај постоји у времену и простору и да улази у каузалне релације као узрок или последица” (Zimmerman, 1995, 586). Без постављања догађаја под каузалну анализу, он би се посматрао као нешто неактивно у свету. Његова делатност се омогућује тек чињеницом да је у крајњој линији и догађај сачињен од материје, као и чињеницом да је управо промена у материји каузално ефикасна. Ако прихватимо да промена условно представља неку врсту кретања, онда се оваквом концепцијом постиже идеал физике, онтологија сачињена само од физичких тела и кретања.

Разматрајући сличности одредница у схватању догађаја између ове две традиције, можемо рећи како обе примећују да је појам промене срж појма догађаја. За једне, промена је виши родни појам у односу на догађај, сви догађаји су промене, али нису све промене догађаји (бар би тако рекли наследници хајдегеровског тумачења). За друге, заступнике теорије догађаја схваћеног као дешавање, вероватно би се доследно требало рећи како заступају еквиваленцију између појма догађаја и појма промене. Друга сличност се огледа у томе што и једна и друга школа захтевају од догађаја да буде делатан, да нешто мења у свету, с тим што се мислиоци аналитичке провинијенције задовољавају било којом врстом каузалне делатности, док мислиоци континенталне провинијенције захтевају да та делатност буде конститутивна за неко ново постајање у свету. Бадјуов дуг аналитичкој традицији представља пре свега покушај да се догађај одреди формално, математички, те би се можда могло рећи како Бадју аналитичким оруђем покушава да захвати проблеме континенталне традиције. Највреднији покушај успостављања система формалне онтологије и на тај начин решавања конкретних онтолошких проблема у оквиру аналитичке традиције представља метаонтологија и Бадју из ње такође вуче део мотивације за бављење математичком структуром догађаја.

3.4 Метаонтологија

Пројект метаонтологије покушала је да спроведе савремена аналитичко-прагматистичка провинијенција у филозофији, покушавајући да артикулише дисциплину говора о онтологији, по узору на пројекат метаетике. Идеја ове дисциплине

је да се анализом језика који користимо при онтолошким тврдњама утврди шта се заправо тврди оваквим тврдњама. Прихватајући онтолошки став ране аналитичке филозофије, они најчешће сматрају како постоје само материјална тела и логика (језички оквири у неким случајевима). Полазећи од оваког схватања бића, метаонтолози се труде да разреше онтолошке расправе постављајући питање о условима или оправданости истиносних вредности одређених онтолошких исказа. Неки од њих сматрају да случајеви онтолошких расправа представљају само вербалне расправе, док факти остају исти, а неки да у зависности од тачке гледишта (језичког оквира који се прихвати) зависи и фактичност саме реченице. Карен Бенет (Karen Bennett) разликује “три верзије дисмисивизма”, где овај термин служи као “генеричка ознака за став да има нешто дубоко погрешно у овим дебатама” (Bennett, 2009: 39); можемо видети како постоји више различитих приступа за процењивање и/или одбацавање дефинитивних валуација онтолошких реченица. Метаонтолози се по својим ставовима свакако разумевају као материјалисти, поготово ако урачунамо Бадјуову дефиницију материјализма, која материјализам чини заиста широком концепцијом. Дисциплина која се налази иза већег броја покушаја пружања решења у оквиру метаонтологије је мереологија – наука одговорна за изучавање односа између делова и целина, којом се тежи одредити међусобни однос међу различитим постојећим целинама, те тиме и утврђивање валуације онтолошких исказа спрам целина које они погађају.

Главна питања везана за нашу тему су питање мереолошког атомизма, идеје са којом се Бадју радикално не слаже, као и теорије о састављености (*composite*) објеката из делова. Одговор на ова два питања треба да нам помогне у одређивању тога шта се све може рачунати као онтолошка промена. Бенет се на ту тему пита да ли два објекта могу постојати на једном истом месту, као и да ли се о истој маси која заузима различите форме може говорити као о истом објекту, називајући ова питања “материјалном конституцијом” и “композицијом” (Bennett, 2009: 44). На оба ова питања, по њима, решење треба да понуди мереологија, наука о односу делова и целина, чије се основе проналазе у Хусерловим *Логичким Истраживањима*. У првом случају, то је зато што је питање постојања два објекта на једном месту смислено само ако питамо да ли делове целине неког објекта можемо посматрати као независне објекте, јер само у том односу два објекта могу окупирати исто место. У другом случају, то је зато што

прерасподела делова неке целине очигледно може направити промену у одредницама саме целине.

Што се првог питања тиче, одговор у много чему зависи од тога како се дефинише објекат. Уколико узмемо пример бицикла, његов точак постоји истовремено и као точак и као део бицикла, те делује као случај да два објекта окупирају исто место; један је сам точак, а други – бицикл у коме је садржан точак, с тим што она окупира и друга места. У таквом примеру, промена на делу очигледно подразумева промену и на целом објекту. Бадјуовски гледано, то је као да питамо да ли могу постојати скуп и његов подскуп истовремено, на шта се одговара потврдно, јер је одговор обезбеђен аксиомом фундирања. Одатле, ако се део целине налази у промени, морала би се мењати и цела целина. Додуше, ако као додатан услов поставимо захтев да то буду два дисјунктна објекта, онда би одговор морао и за Бадјуа бити одричан. Промена форме објекта код Бенет подразумева пример глине која се изваја у глинену статуицу и пита се да ли су статуица и глина исти објекат, јер немају исте атрибуте. С обзиром да ове две целине имају различита својства и услове перзистенције, то би по Лајбницевог закону, они требало да буду независни објекти. Бадјуовим принципом идентитета међу скуповима – аксиомом екстензивности – такође. Бенет сматра да постоји интуиција која говори да је то исти објекат, али та интуиција зависи пре свега од вере у физикалистички атомизам, с којим се Бадју не би слагао. Из бадјуовске перспективе, тај комад глине је управо захватила радикална промена о којој Бадју говори и она је добила нека нова својства; она јесте наставак на прошли објекат, али није више исти.

Мислиоци који заступају физикалистичке, или атомистичке интуиције у питањима метаонтологије кажу да се сви слажу око “факата”, али да им се онтологије разликују по питању тога шта се од ових факата признаје као постојеће. Имплицитно, одавде се изводи закључак како постоји “нижа онтологија”, заслужна за материјалистичко устројство света, док “виша онтологија”, или “дебља” концепција бића обухвата постојање крупнијих целина изнад основног материјалног нивоа, као и све нематеријално. Иако оваква поставка суштински није контрадикторна Бадјуовом систему, јер би он сигурно прихватао и аспекте истине произведене науком и добијене истраживањем оног материјалног, Бадјуов материјализам нема много заједничког са физикализмом ниже онтологије. Његова дефиниција материјализма, по коме је материјалистичка мисао само она која претпоставља да биће може постојати и без

мишљења, не говори још да та спољашњост мора бити атомистичка или физикалистичка. С обзиром да тврди како *Јединица не постоји*, Бадјуова бесконачност “на доле” је принципијелно супротна атомизму, а став о већем броју процедура истина је довољно супротан физикализму, тако да се он тешко може одредити као заступник било које метаонтолошке концепција одређене овим правцима. Идеалиста би овде рекао како су “факти”, око којих се сви слажу, само људске одредбе тих предмета (на “вишем” нивоу), али да ово још ништа не говори о њиховом постојању по себи. Бенет, блиско овоме, сматра како “има савршеног смисла да виши-онтолог има моћ да дефинише ствари у постојање” (Bennett, 2009: 57), при чему виши-онтолог реферира на онтолога који прихвата постојање ствари изнад физикалистичког нивоа. Овај став, иако ни Бадју ни Бенет не сматрају себе идеалистима, ближе би одговарао идеализму и Бадјуовој мисли, него што би му био близак атомизам. Њиме се постиже позиција слична квајновској, да за одређеног субјекта, или групу субјеката, постоји само оно што се код њих прихвата као постојеће. Оваква концепција може деловати као релативистичка онтологија, али факт јесте да у филозофском свету постоји консензус само око ретких ствари чије постојање није упитно.

Истовремено, нетачно би било рећи како Бадјуова мисао, иако припада другој традицији, пада далеко од метаонтологије; при томе имајући пре свега на уму његову идеју формалне онтологије. Разлика је у томе што метаонтологија представља говор о онтологији, без прављења формално онтолошке структуре шире од материјалистичке онтологије коју нуди сама аналитичка традиција, док је Бадјуов пројект формалне онтологије осмишљен као говор којим би се задала општа, пре свега формална структура бића, чији би се садржај само конкретизовао у појединачним случајевима. Бадјуова концепција онтолошке теорије у том смислу пре нагиње Поперовској концепцији науке него аналитичкој метаонтологији. Пројекат математизованог говора о онтологији се додуше показује као заједнички и Бадјуу и метаонтолозима, јер и он и они сматрају да се ствари морају нумерички разликовати како би се означили као раздвојене и примењују формална средства (математика, логика) при анализи бића. Бадју и метаонтолози ипак имају другачије ставове о филозофији математике и њеној употреби, те се стога и њихове концепције математизованог говора о онтологији морају разликовати, међутим и поред тога делује као да су Бадјуов пројекат и пројекат метаонтологије у сродству.

3.5 Екскурс ка емергенцији

Напокон, морамо направити још један екскурс ка савременој, западној филозофији духа и теорији емергенције. Ова теорија представља идеју о сложеној организацији света у слојевима, где се постојање ствари на вишим слојевима заснива на постојању ствари на нижим слојевима и променама на том нивоу, док ипак очувавају одређен степен аутономије. С обзиром да је Бадју по вокацији ипак материјалиста, делује готово чудно како своју мисао није подржао теоријом која би повезала материјалистичку организацију света са другим сферама, за које овај аутор тврди да су описане другачијим процедурама истине од матема.

По емергентистима, свет је уређен у слојевима, који се сви заснивају на физикалистичком, али се њихова међусобна разлика одређује својствима присутним на различитим нивоима и језиком који нису физикалистички. Заступници теорије емергенције, најчешће такође показују склоност ка атомизму и постављању физикалистичког нивоа организације света као првом “одзодо”. Стандардни начин повезивања “виших” сфера са физикалистичким слојем света и постојања, често се базира на некој врсти редукционизма. Можда најсофистициранија теорија настала са тим циљем из ове провинијеније је теорија емергенције. Међусобни односи ових сфера уређене су формулом коју можемо видети код Брајана МекЛафлина (Brian McLaughlin) и Бенет: “Скуп својстава А супервенира на другом скупу Б само у случају да се ниједне две ствари не разликују у погледу А својстава, уколико се не разликују ни у погледу Б својстава .. Не може бити А–разлике без Б–разлике” (McLaughlin, Bennet, 2021: 1). Ова формула може се интерпретирати као: ако се две ствари разликују на најнижем нивоу, онда се оне морају разликовати и на вишим нивоима, јер представљају различите целине. Тиме се имплицира да је слојевита структура света хијерархијски уређена. Само одређене структуре на нижим нивоима могу резултовати одређеним “већим” целинама, при чему ако се наруши њихова микро структура, нарушава се и њихова макро структура.

С обзиром да Бадју не прихвата физикализам, не делује вероватно да би се у потпуности сагласио са теоријом емергенције по којој је физикални слој ипак основа структуре. За Бадјуа основни ниво није физикалистички, већ математски, који уз своју

структуру мноштва мноштвености нема најнижи слој, већ, како смо рекли – све што можемо дефинисати међу тим целинама можемо призвати у постојање. Бадју би се могао сагласити са самом формулом емергенције, у смислу да та формула уређује неке врсте односа, али ни њу не би прихватао универзално, колико би се могао сложити са идејом о слојевитој организацији света и међусобној повезаности слојева. На крају крајева, истине постоје, а нису зависне ни само од ствари ни само од језика, те Бадју свакако не би подржао физикалистичку верзију ове теорије. Бадјуов почетни и основни слој организације света представља човеком перципирани (феноменолошки) ниво мноштва мноштвености. Од овог слоја на даље би се, издвајањем одређених јединица пребрајања, могли формирати нови слојеви организације света; с тим што би оваква концепција емергенције морала бити другачије формулисана у формалном облику, јер се не би изграђивала само “на горе”, већ и “на доле” спрам почетног слоја. Ако би изградња виших слојева и могла да се опише стандардном концепцијом емергенције, нижи слојеви би морали да се откривају и организују такође тако да не нарушавају почетни слој. У извесном смислу бисмо могли говорити онда о теоријским моделима који би стајали у међусобној релацији емергенције.

Међутим, чак и да се допусти овакво ревидирање теорије емергенције, остаје питање у каквом односу би се налазили различити слојеви према истини, или према матему као основи онтологије. Чести примери слојева које су емергентисти били спремни да прихвате су биолошки слој, над физикалистичким, психолошки (ниво свести) над биолошким и социолошки над психолошким. Ако бисмо покушавали да лоцирамо бајуовски почетни слој у оваквој концепцији, он би се највероватније налазио на нивоу свести; одакле би се моделовањем перципираног мноштва мноштвености градили нижи слојеви. Чак и у Бадјуовом материјализму, њихова форма највише зависи од субјекта, о чему ће бити речи убрзо.

4.0 Бадју о догађају

Бадју даје неколико различитих одређења догађаја, која заједно чине целину објашњења овог појма, при чему ни једно није мање важно. Разлог за то је што је многоструко одређење појма догађаја потребно како би се повезало неколико различитих делова Бадјуове теорије у једну целину. Без експликације овог појма са

више страна, делови целине система остају неповезани, јер појам догађаја има суштинску улогу у Бадјуовој мисли као целини и комплексан је. Отуда и мотивација за увођење различитих одредби догађаја – како би се преко једног кључног појма повезале различите целине система и омогућио, комплекснији, али плаузибилнији систем од простог математичког материјализма. Доктрина догађаја неопходна је Бадјуу како би могао изаћи из форме “ствари и језици” и како би се материјалистичка онтологија у физикалистичком смислу могла напустити, не напуштајући притом математички формализам.

Прво, догађај се, за почетак, математички може одредити бадјуовским, парадоксалним $A \in A$ (Badiou, 2005: 178), тврдњом коју смо донекле већ разматрали. Тада смо закључили како је ова парадоксална одредба нужна како би се у затворен систем унела новина, могућност радикалне промене. Како другачије приказати аномалију у статичном систему, осим парадоксом? Поента одредбе $A \in A$ није у томе да утврди ову грубу грешку као нешто доказиво или искористиво у математичком систему, већ да прикаже како се на неком месту догодила аномалија, која је немогућа унутар система. Временску промену аксиоматског система и развој нове парадигме у математици која не оперише временом није ни могуће формално другачије приказати осим забрањеном тврдњом; овај облик очигледно није довољно адекватан приказ, али представља Бадјуов избор формалне представе аномалије. Истовремено, тиме нове истине улазе у систем и захтевају прераспodelу поверења и веровања у знање. Бадју инкорпорираност новине у математички систем приказује путем супституисања парадоксалне целине под нову целину, која ће као таква већ имати делове и неће више изгледати парадоксално, те може стајати у релацији према старим, регуларним целинама. Симболишући тиме њену интегрисаност под унутарсветске целине, Бадјуов циљ у овој аналогiji је да покаже како се новина, која захтева избор или одговор, може претворити у оно пресудиво у свету, под светлом нове парадигме. Оно што Бадју и даље не може довољно захватити овим математичким приказом је радикалност и јачину промене која мења парадигму, јер ова промена је ипак спољашња у односу на теорију којој се дешава.

Друга важна одредба догађаја је то што он представља урез у постојеће и отварање у сферу не-постојећег својим парадоксалним постојањем. Под овом сфером се може пронаћи све оно за шта се може рећи да постоји, али што није у стриктном смислу

постојеће у смислу просте, опажајне материјалности у свету – онога што Бадјуа назива презентованим. Цела сфера не-постојећег мора се пронаћи у разлици између скупа оног репрезентованог и скупа оног презентованог; то јест, сфера не-постојећег се налази само у оном репрезентованом, а не и у оном презентованом. Термин “не-постојеће” Бадју користи за ову врсту појава због специфичног начина постојања ствари из ове сфере. Оне представљају нешто што је постојеће, али се не може наћи у сфери презентованог, стриктно световног постојања (као, рецимо οὐσία), већ ту мора постојати субјект путем којег се дешава репрезентација и посредовање нових целина. Под тип постојања не-постојећег потпадају појаве попут самог субјекта, појма догађаја, па и будућности, тј. онога што би било слично сартровско небиће, за кога “је небиће суштинска структура присутности” (Сартр, 1984: 189). Тек траг догађаја је оно што ће се једног тренутка нормализовати и интегрисати у нову сферу презентованог, где прву тачку трага догађаја представља супституција парадоксалне целине догађаја за регуларну целину са новим именом. Ланглоа К. (Cristoph Langloa) сматра како “субјект догађаја нема приступ догађају као таквом, већ пре недетерминисаном трагу догађаја који ће се дешавати” (Langlois, 2012: 35) Ако траг догађаја доведе до промене парадигме, догађај престаје да буде прохибитован из теорије и постаје постојећи у смислу презентованости и пресудивости у оквиру парадигме.

Догађај, као парадоксално мноштво које представља урез у постојеће, постоји минимални временски период, постоји само у тренутку. Овај тренутак отвара прелаз у нову парадигму сламањем нечега у старој, декомпозицијом неких старијих постојећих целина, те зато реч “урез” метафорички одговара догађању догађаја, а “ожилјачно ткиво” трагу догађаја. У овоме његова мисао личи на мисао Жака Дерида (Jacques Derrida) за кога “Успостављени траг није могуће мислити а да се притом не мисли на разлику у структури .. кретање трага је нужно скривено, оно се ствара као самозамраченост” (Дерида, 1976: 63). При томе ова самозамраченост одсликава се у томе што је у тренутку формирања и одређивања трага догађаја сам догађај већ неповратно прошао. Његова истина се утврђује путем пружања поверења у догађај, у оно што отвара пут ка новој истини. На место уреза који је отворио догађај долазе новоформирана веровања, формирана око одговора на догађај и она сачињавају траг догађаја, чији су носиоци субјективности укључене у дешавање догађаја. Једном када се одређена интерпретација догађаја устали, она ће се нормализовати и као ожилјачно

ткиво попунити место расцепа који је урез уставио. Интерпретације догађаја представљају његов траг и верност њима представља верност догађају. Догађај са собом може носити пробијање истине у свет, али тек интерпретације догађаја постају истините у оном смислу у којем се истинитост колоквијално користи. Сама истина, како се не може пронаћи у оном презентованом, него се у њему тек појављује и развија њен траг. Она такође постоји као не-постојеће, јер се у материјалистичкој онтологији не може прихватити постојање онога што ће тек доћи, нечег у будућности.

Трећа суштинска одлика догађаја је неминовно отварање нових хоризоната знања и значења који придолазе са новином догађаја; захтев за променом парадигме. Тиме се подразумева да појава догађаја мора бар делимично урушавати старе парадигме, на место којих долазе нова веровања. У овом смислу, догађај представља новину у свету у пуном смислу и представља нову форму или перспективу која се појављује спрам већ постојећих. Након извесног времена, међутим и нова форма ће се нормализовати, као поменути траг догађаја, те ће се инкорпорирати у скуп знања који се рачуна као већ познат, као оно пресудиво – за Бадјуа “Знање је реализовано као енциклопедија” (Badiou, 2005: 328). Ова енциклопедија представља пописана сва знања која су одлучива у датој епохи по датој владајућој парадигми. Постоји сличност између ове идеје и Деридине “књиге света”, али Бадјуова енциклопедија је ипак ограничена на књигу владајућег парадигматичног за једну епоху знања, док би књига света (уколико би је било код Бадјуа) одговарала току, или трагу истине у свету. Енциклопедијско знање Бадју зове одлучивим, а не истинитим, јер се ова знања могу пресудити као тачна или нетачна, под условима одређене парадигме, а не као универзално истинита. Бадју не робује стандардној бинарној концепцији истине, те се за њега показују као потенцијално истинита само она веровања за која се сматра да су тачна, а још немају потврду у појавном свету.

За њега истинито у том смислу може бити само оно придолазеће. То придолазеће представља нову истину, супротну тренутном владајућем знању и мења то знање инкорпорирајући се под владајућу парадигму, мењајући тиме конфигурацију оног пресудивог под прихваћеном парадигмом. Догађај је тај који аномалијом уводи нову истину у систем и тиме мења парадигму тако да она буде истинитија. Код Бадјуа се може у тој идеји може видети идеја прогреса знања кроз историју, али и то да за систем знања можемо рећи како никад није у потпуности истинит, јер никад не знамо када ће се

појавити неки нови догађај и донети собом нову истину. Промена система људског знања, тј оног пресудивог под тренутно прихваћеном парадигмом, може резултовати само истиноликијим системом (или лажнијим уколико реактивни субјект превлада), а никад универзално истинитим. Бодријар то потврђује рекавши да постоје “два типа анализе: једна која одговора на екстремну посебност догађаја, и друга чија је функција да га банализује, ортодоксно мишљење и парадоксално мишљење” (Бодријар, 2009: 104-105). Ако код Бадјуа не говоримо о истини као оном придолазећем, можемо говорити само о условној истинитости у времену и простору, према одређеној парадигми или моделу, тј. пресудивости.

Теорија догађаја се у бадјуовским круговима некад назива и теоријом појављивања, јер “Употреба математичког формализма у *Логичи Светова* врло је другачија од оне у *Бићу и Догађају*. Ова разлика је она између бића-као-бића, чији реални принцип је инконзистентност чистог мноштва (или мноштва без Једног); и појављивања или бића-тамо-у-свету, чији принцип је конзистентност” (Badiou, 2009a: 39). Беки Вартабетиан (Becky Vartabetian) тврди како Бадју у *Логичи Светова* одређује свет као “место где се објекти појављују”, место које представља “затворен онтолошки скуп” (Vartabetian, 2018: 216). У том смислу смо на почетку причали о Бадјуовој феноменологији у којој се представе појављују састављене од целина мноштва мноштвености, иако је, по његовим преференцијама, погоднији израз од феноменологије - теорија појављивања. Другачији означитељ му је потребан, јер сам критикује одређене феноменолошке ставове; за почетак, феноменологија се ретко користи теоријом истине као раскривања. Док биће-као-биће представља предмет онтологије, биће-како-се-појављује-у-свету (или биће које се раскрива) представља предмет теорије раскривања. Истина се тако појављује у свету управо како се и само биће појављује у свету, појављивање је ту процес раскривања. За њега, истина је везана за биће.

Бадјуов систем, уз капиталну тврдњу “математика=онтологија”, довољно је ригидан да без појма догађаја у њега није могуће унети могућност радикалне промене било које сфере. То пре свега важи за матем, јер се аксиоматски систем не може суштински изменити без промене онога што следи из њега, те тешко својим средствима може захватити овакву промену, али исто важи и за друге сфере од оних које се дају математизовати. Појам догађаја потребан је да би се обезбедио континуитет онтологије

без обзира на смену и промене онтолошких теорија; спољашње биће неће престати да постоји зато што га нека теорија не подржава. Појава догађаја стога представља почетак транзиције са једне владајуће онтолошке (или неке друге) теорије на нову. Ова транзиција представља процес откривања, сазнавања и прихватања нове парадигме. Појам догађаја је тај који уноси могућност другачије перцепције и организације света и световних појава у односу на тренутно, као што прихватање оваквог појма представља први корак у замени теорије истине као кореспонденције са теоријом истине као раскривања.

4.1 Тријада субјект, истина, догађај

Међусобни односи ова три појма чине суштински чвор за разумевање Бадјуове филозофије и односа према промени коју жели описати појмом догађаја. Кроз расплитање овог чвора расплићу се односи између три темељна појма његове мисли и кроз ово расплитање, тежићемо експлицирању његових метафизичких претпоставки о сваком од ових појмова. За почетак, сва три појма, за Бадјуа, постоје у сфери непостојећег, то јест, не постоје на чисто материјалан начин као презентоване целине, већ на “вишем” нивоу репрезентованих целина. Ови појмови представљају теоријски средство за прелаз са његовог чистог материјализма, оличеног у оном презентованом, на схватање материјалистичке дијалектике, оличеног увођењем оног репрезентованог. Ова три појма представљају појмове који не постоје на начин бића-као-бића, таквих да се лако издвајају из мноштва мноштвености. У светлу метафизичке претпоставке математика=онтологија одређује се домен бића-као-бића, свега оног што се да уобличити у скуп из оног презентованог. Оно што се математички не може задовољавајуће приказати, а што постоји, одређује биће-као-непостојеће; оно биће које које захтева онтолошко проширење демократског материјализма. Биће-као-непостојеће представља оно биће које Бадју није спреман одбацити, али које у његовом систему није првотно и у извесном смислу пркоси формализацији онтологије. Без бића-као-непостојећег нема целине Бадјуовог система, јер нема излаза из математичке презентације света. Међусобне везе и односи три суштинска појма из ове сфере представљају окосницу Бадјуовог разумевања филозофије у ономе у чему је она специфична спрам класичних материјалистичких интерпретација.

За Бадјуа, субјекат представља место интеракције света и истине, јер он

истовремено представља биће у свету (захтева материјалну структуру као свог носиоца), као и биће које доноси истину на свет. Субјекат је комплексна структура кроз чија веровања се развија и учвршћује истина у свету, он представља носиоца процедуре истине. Без њега, истина која се уноси у свет не би могла да се уведе објективно, нити би постојале све истине које иначе постоје. Пример тврдње “класична музика је комплекснија од рока” јасно показује како увођење неких истина зависи искључиво од субјекта. Субјектом се назива “Било која конфигурација генеричке процедуре којом је истина подржана” (Badiou, 2005: 391); субјекат ту представља подржавајући фактор којим се нова истина успоставља, а стара реконфигурише у оквиру процедуре, те таква реконфигурација процедуре значи промену истине. Без субјекта нема ни реконфигурације постојећих знања, ни “просијавања” нове истине у свет, јер (у идеалистичком кључу) не би било кога да је прихвати у теорију.

Бадју штуро одређује субјекат, не користећи притом одредбе попут “самосвести” или “саморефлексивности”, тврдећи за себе да није идеалиста, те не желећи да користи исти речник. Међутим, неки идеалистички закључци сами се намећу самим тим што се прихвата дијалектика као метод. Без субјекта не би било кога да опази догађај и пружи му поверење које је потребно како би се он учврстио као конкретан догађај, иако је и за једно и за друго потребна материјална потпора у свету презентованог. Можда би се догађај и могао догодити без субјекта, али сама дефиниција догађаја као нечега што мења парадигму имплицира да је потребан субјекат за кога ће се парадигма променити. Без субјекта нема знања и влада само континуитет природе. У крајњем случају, делује као да догађај је догађај само за субјекта, тако да не делује вероватно да Бадју може у потпуности избећи идеализам, иако дефинитивно не можемо рећи за њега да је идеалиста по Фихтеовом критеријуму.

Од сва три појма којима се овде бавимо, Бадју се заправо најмање бави појмом субјекта. Он га не одређује путем рефлексивности, нити се изразито бави самосвешћу субјекта, осим што се може приметити како је моћ рефлексije ипак та која даје могућност перципирања нечег репрезентованог спрема нечег презентованог. Субјект се у том смислу показује као основа могућности репрезентације; шта друго би могло бити заслужно за разбијање перципираних целина на делове, од којих се праве нове целине – шта би друго до свесне субјективности имало овакву способност? Ако нас материјализам води само до сфере презентованог, онда нам је потребно нешто њему

различно, попут дух или субјекта, како би се природни континуитет могао мењати, а сетимо се да је циљ Бадјуове филозофије да се она промени. Уз помоћ дијалектике и конститутивног, материјалног субјекта, могла би се изградити виша сфера репрезентације, која је потребна за појаву догађаја и омогућавање радикалне промене. Ако бадјуовски субјекат представља нужан услов да се отвори сфера репрезентованог, у којој настаје догађај који је конститутиван за Бадјуово виђење истине, то се показује да ни истина ни догађај без субјекта не могу постојати. Онда би се у том смислу чак могло рећи да је бадјуовски субјекат основа постојања свега што постоји на начин не-постојања, јер сво такво (не)постојање захтева сферу репрезентованог у којој би било реализовано.

Са друге стране, сам субјекат за Бадјуа не може производити истине, већ напротив, истина повратно конституише субјекат. Субјекат Бадју одређује као “конфигурацију која подржава истину”, јер се за Бадјуа он показује само у сусрету са истином, коју опет догађај, као нешто субјекту спољашње, доводи у свет. Међутим, како се путем истине дефинише субјекат, можда можемо кантовски рећи како је истина *ратио когнисценди* субјекта, док је субјекат *ратио есенди* истине. Њему је појам догађаја потребан како би се у субјекту, нечим субјекту спољашњем (материјалним, по Бадјуовом разумевању материјализма), покренула процедура истине и отпочело увођење и учвршћивање истине у стварности. Појам догађаја практично представља мост између истине и субјекта. Субјект код Бадјуа је заправо само носилац процедура истине, обдарен могућношћу пружања верности неком догађају. Тек кроз догађај појављује се нова целина, коју није могуће поистоветити са субјектом, а за коју се могу везати субјектова нова сазнања; она представља нову истину која се кроз њу утврђује као придолазећа истина. Догађај, као непрезентована, парадоксална целина, долази стриктно гледано изван света као целине оног презентованог, те, користећи субјекат као катализатор, остварује одређену истину у свету.

Метафизички гледано, главно питање за целу Бадјуову конструкцију је питање односа онога што постоји на начин не-постојања и сфере презентованог бића-као-бића. Оно не-постојеће предмет је процедура истина, ниједна од њих нема као предмет само целине које се могу пронаћи у свету као презентоване. С обзиром на то да су процедуре истине везане за субјекат, као и за догађај, то се поставља питање критеријума за међусобно разликовање процедура. Он се може налазити (пошто су процедуре верности

формално исте) или у субјекту или у догађају. Ако сам догађај представља место пробијања истине у свет, онда је он сам такође један по свом формалном облику, а његов формалан облик нам је познат као $A \in A$. Са друге стране, код Бадјуа постоје експлицитне индиције о различитим смисловима субјекта, који фигурирају у различитим процедурама. За конституцију субјекта политичке процедуре, на пример, потребно је остварење колективног субјекта, а за љубавног субјекта – двоје, који постају субјект за себе и чине нешто више од простог збира две субјективности. По Бадјуу, “Субјект је такав да, потчињен правилу која детерминишу место, он га ипак разделяје интерупцијом његових ефекта .. Субјект је подједнако процес рекомпозиције, и тачке интерупције, новог места и других правила” (Badiou, 2009a: 259). Субјект може бити, дакле, место догађаја, међутим његова суштинска улога је у томе да он дефинише ефекте појаве догађаја, тј. по којим правилима ће се он тумачити. Управо ово дефинисање представља борбу за интерпретацију догађаја. Иста ствар важи и када услед појаве догађаја долази до реинтерпретације неких раније утврђених веровања.

4.2 Различити типови догађаја по процедурама и промена парадигми

Да бисмо практично разумели однос догађаја и различитих процедура истина, морамо разматрати различите могуће догађаје у оквиру свих процедура. Проблематично је питање о међусобном односу догађаја из различитих сфера, као и о међусобном односу процедура истине. Видели смо како за њега постоје четири сфере под којима се догађај може појавити, међутим иако се пажња придаје свим процедурама, сама сфера математика делује као од убедљиво највећег значаја. Осим што јој придаје највећи део опуса свог рада, у *Бићу и Догађају* ипак се износе примери догађаја из свих процедура истина у оквиру тих процедура. Код Бадјуа нема примера догађаја који истовремено утиче на више сфера, те и саме сфере зато најпре посматрамо као изоловане. Треба напоменути да појам парадигме заправо треба разумети у широком смислу, јер она суштински зависи од избора јединице на којој је заснована, иако сам избор јединице не конституише нужно нову парадигму. Избор јединице може представљати и мерна јединица, попут метра, али парадигма се може пронаћи тек, рецимо, у оквиру геометрије, или физике, јер оне представљају системе у оквиру којих се могу мењати парадигме. Њихове стандардне аксиоматизације засноване на некој

јединици представљају парадигму. Физика може да пружи пример парадигме која је заснована на више јединица и која покушава да утврди њихове међусобне односе, а у геометрији се лепо може видети како се тачка одеђује као јединица и као шав теорије.

Међутим, треба напоменути како, иако условно речено можемо причати о догађајима у оквиру било које парадигме, једини догађаји које сам Бадју признаје као догађаје су они настали под процедурама истине. У том смислу, можемо полемисати да ли долази до промене парадигме у оквиру једне од процедура у случају да дође до промене једне од парадигми у њој подређеним дисциплинама. Конкретно, да ли рецимо промена парадигме у геометрији или физици повлачи за собом промену парадигме и у матему? Иако би се промена у парадигме у подређеним дисциплинама свакако требала посматрати као промена у надређеној процедури, делује Вероватно како Бадју не би сваки догађај у оквиру поједине под-парадигме процедуре сврставао као догађај и за комплетну сферу надређене процедуре истине. Први проблем за то је у томе што Бадју захтева глобалност догађаја, дешавање тако јак да човек на њега не може остати равнодушан (што у уже специфичним областима није случај) и захтева одговор на њега. Други проблем је у томе што би се онда толико намножили примери догађаја за сваку од процедура, да би појам догађаја тиме у великој мери изгубио на својој оригиналности и радикалности промене коју доноси; само се најкрупније и коренитије промене могу назвати догађајем.

Сходно томе, као најбољи кандидати за догађаје у историји света, за Бадјуа, показују се они догађаји који су довели до промене парадигме у некој од четири области. Најчешћи примери које даје за сваку од области су: теорија скупова за матем, француска буржоаска револуција за политичку процедуру, психоанализа за љубавну процедуру, а за поема можда најпознатији примери су епохе у сликарству или поезији. При том, када говоримо о промени парадигме, морамо имати у виду куновску идеју о социолошком понашању научне заједнице, “социјалној психологији научника” (Кун, 1974: 48). Смена парадигме у овом случају подразумева промену конгломерације старих веровања са неком новом “научном” стркатуром, што значи да се она мора прихватити у довољно широком кругу релевантних људи и институција. Кунова дефиниција смене парадигме одговара смени парадигме у матему, јер је оформљена на примеру понашања научника у природним наукама. У другим процедурама слично стоје ствари, јер смена зависи и од прихваћености смене од стране социјалног фактора субјеката укључених

под сферу која се мења. Свака парадигма се ту посматра као мали научни програм унутар једне процедуре. Исцрпљивањем могућности једног од научних програма, доћи ће и до разумевања његових ограничења, те се тиме природно ближи и његова смена.

Из понуђеног, може се видети како између самих парадигми и процедура истине често стоје системи научне теорије. Ови системи, попут физике, могу се управљати према више изабраних јединица, али је упитно могу ли такви системи обухватати више процедура. Осим глобалних догађаја, који су препознати под процедурама истине, и појединачних догађаја у оквиру појединих теорија, постоје још и субјективни догађаји, које Бадју прихвата унутар љубавне процедуре. Овакви догађаји су локализовани на субјекат, у смислу у ком представљају догађај унутар његове субјективне перцепције света. Могли бисмо се запитати да ли само појава љубави представља тако радикалну промену у животу појединца, или постоје и друге ствари које подједнако коренито мењају његову перцепцију света. Најочигледније место где бисмо требали тражити такве догађаје представљају развојни моменти човека, у којима се перцепција култивише и мења много лакше и радикалније него у старијем добу. Лаканов “стадијум огледала” (Лакан, 1983: 6) представља сигуран пример субјективног догађаја у оквиру живота сваке индивидуе, међутим, питање је да ли би се он могао прихватити као догађај унутар љубавне процедуре.

За Бадјуа само филозофија има задатак да обезбеди простор у коме се могу сагледати све четири процедуре. Поред тога, она би морала да обезбеди и простор за догађање све три врсте догађаја које смо навели, а једини домен који нам Бадју даје је мноштво мноштвености. Одатле можемо закључити како је интерпретација света као мноштва мноштвености пре филозофска него математичка, иако се служи математичким појмовима. У том смислу, филозофија би могла представљати место синтезе различитих процедура. Синтетички приступ парадигмама процедура истине битно је приказати, али прво ћемо сваку од ових процедура посматрати као независне целине, како бисмо одредили њихове домene. Након тога, поставићемо питање да ли ипак један догађај може бити остварен кроз више процедура истине.

4.3 Парадигма матема и теорија скупова

Према Бадјуовом учењу, теорија скупова и даље је основна владајућа парадигма математичке процедуре истине у савремено време, појава Кантора представља

последњи математички догађај који он признаје. Ова теорија настала је као покушај обједињавања и систематисања основа математике крајем XIX века. Референтни догађај за ову процедуру и ову конкретну теорију, за Бадјуа, представља Канторово откриће теорије скупова и формулисање теорије, која и данас, уз успутно усавршавање, служи као основа теоријске математике. Сходно томе, треба испитати парадигму матема закључно са теоријом скупова, ради испитивања оправданости онтолошке интерпретације коју Бадју даје матему, не само у облику теорије скупова. Референтни аутори за историјски развој матема, од којих Бадју црпи највише инспирације су Галилеј, Кантор, Гедел и Коен; последња тројица због резултата постигнутих унутар теорије скупова, а први је, због раније поменуте идеје о геометризацији простора, уз Декарта заслужан за смену парадигме природе са *physis* на *nature*. Питање је да ли ту смену можемо назвати сменом парадигме у матему, јер она би вероватније спадала под поем и већу пажњу посвећујемо тројци заступника теорије скупова. Први је значајан због њеног осмишљавања и настанка; други – зато што је његова интерпретација најприближнија опису чисте ситуације; трећи – зато што његова интерпретација подржава могућност процедура истине.

Теорија скупова за Бадјуа представља значајан догађај, јер прва сама својим математичким алатом покушава да одговори апстрактно питање шта је то број. Њен одговор је – то је скуп. Сама теорија скупова, додуше, заснована је пак на логици, другој грани математике, која подржава и друге математичке системе. Теорија скупова представља пре свега мотивацију за конструисање математичке мноштвености, нечег сличног што Бадју покушава да направи са мноштвом мноштвености. Други математички системи могу имати подједнаку моћ изражавања, али облик њиховог израза не погодује Бадјуовој замисли. За Пеанову аритметику се одавно показало како постиже исте резултате као теорија скупова, те је стога јасно да одговор на питање шта је број не мора бити једнозначан. Бадју се стога може оправдати у остављању могућности за избор јединице; тим избором се истовремено одређује из које парадигме се проблем посматра. Бадју само за математику након теорије скупова тврди да се може поистоветити са онтологијом у правом смислу, јер пре ње концепт скупа илити целине није био довољно развијен. Управо је идеја скупа или целине та која Бадјуу омогућава да повеже број и математику са оним постојећим. Ако је свака целина тек бројем изразива и дефинљива, онда је и постојање унутар мноштва мноштвености одредиво

тек уз идеју бројања и издвајања-као-једно. Појава теорије скупова је у том смислу омогућила повезивање ове две идеје и омогућило артикулацију Бадјуове позиције.

Статус математике и бројева, са историјске стране, определио се што расправом између математичких становишта платонизма, конструктивизма и формализма, што средњовековним спором око категорија. Интерпретирано као питање о постојању једног, или о односу јединице и двојке (што је било проблем још од Парменида), ова расправа има дубоке корене. По платонистичко-реалистичком одговору, бројеви и универзалије постоје у пуном значењу те речи и делује како би Бадју могао бити заступник овог правца као и већина математичара. Међутим, по функцији бројати-као-један он се показује као *de facto* конструктивиста, што се да видети и из његове одредбе материјалистичке дијалектике. Међутим, ако бисмо рекли да формализам одговара номинализму, који Бадју прихвата и сврстава под методу анализе ситуације, онда би платонизму остала само аналогија са трансценденцијом, што је позиција коју Бадју одбија. Он жели интеракцију између субјекта и објекта, само верује да су објекти примарни. Слично овом парадоксу Бадјуове мисли се огледа и његово прихватање различитих логичких концепција истовремено, само сваку прихвата у различитој тачци свог система, са различитим доменом. Бадјуу математика представља онтологију, али само схваћену као формалну онтологију, јер је и математика сама формално средство. Све оно што се може обухватити бројем, по том ставу, постоји и садржи елемент матема. У том духу, могла би се навести идеја по којој ниједна теорија која није математизована није наука.

На крају, вреди се запитати да ли је код Бадју могућа смена парадигме у математици, као и да ли се нешто мења у теорији уколико би се аксиоматски систем заменио неким другим еквивалентним системом. Бадјуово поверење у тачност аксиома теорије скупова и њихову адекватност према онтологији је велико и делује вероватно да би он рекао како међу еквивалентним интерпретацијама постоје адекватније и мање адекватне формулације. У том смислу, вероватно би се противио промени аксиоматског система и тиме остајао веран догађају појаве теорије скупова. Он чак сматра да је теорија (пре свега математичка) постала толико широка, да је готово немогуће за једног човека да зна све. Зато прави разлику између правих онтолога, које назива “радним математичарима” (*working mathematicians*) (Badiou, 2005: 11)), који се баве директно производњом нових математичких теорија и проналажењем нових примена математике,

за које сматра да нису сами свесни значаја предмета којим се баве; и филозофа – мислиоца који дају филозофски смисао теоријама које математичари (и не математичари) продукују. Једино би радом ових несвесних онтолога, математика могла да напредује унутар своје парадигме и у једном тренутку се развије даље. Међутим, сам Бадју не даје назнаке да верује у долазак нове парадигме у матему. Нови догађај у оквиру ове процедуре би изменио саму математику, па је питање колико би сама његова теорија била адекватна након таквог догађаја, с обзиром да је у толикој мери заснована на математици.

Нема сумње да је теорија скупова доминантна у основама математичке теорије, поготово у филозофском приступу, међутим, можда би било превише рећи да је она универзално тачна. Управо зато што она није успела да реши све отворене проблеме, у самој математици се прибегло развијању других дисциплина математике у потрази за одговорима на математичке проблеме, попут топологије. Уколико би се десило да се доминантна парадигма теоријске математике, попут теорије скупова, смени, то би био озбиљан аргумент у корист тога да Бадјуова онтологија и филозофија саме представљају тек једну од епохалних истина, везаних за епоху теорије скупова. Овде ћемо предложити ублажено схватање тврдње математика= онтологија, по којој се свет само обликује или моделује (привремено, историјски контингентно) прихваћеним математичким теоријама, које помажу у томе да се свет боље разуме. Математички модели онда не би претендовали на обухватање свог бића-као-бића, већ само на његово најбоље научно објашњење, а функција бројати-као-један би се показивала као човеково оруђе за опредељивање онтологије. Делује да би овакво експлицирано становиште и даље било у духу бадјуовске мисли, као и да је лакше одбрањиво и чвршће поткрепљено од буквалистичког, нерелевантног и дословног тумачења тезе математика=онтологија.

По овом ублаженом становишту, математика би само помагала у моделовању бића тако да га човек може лакше разумети. Проналажење нових математичких теорија и њених примена потпомаже откривање нових елемената који се могу издвојити и поставити под математички закон у сусрету са целином ситуације у позицији бадјуовског субјекта. Онда би другачији математички модели представљали другачије начине за издвајање и рачунање/пребрајање целина из ситуације, а тврдњу математика=онтологија треба схватити у смислу у ком теорија скупова у Бадјуовој интерпретацији претендује на уређивање целокупне сфере бића. Зато, по њему, тек

појава теорије скупова омогућава изрицање овакве тврдње.

4.4 Парадигма поема, Ниче-Хајдегер и трансестетика постмодерне

Последњу промену у парадигми поема, по Бадјуу, представљају два филозофа који су својим радовима конструисали нову слику света – Ниче и Хајдегер. С обзиром да се значај сфере естетског често занемарује у савременој филозофији, треба њен утицај прецизније размотрити, у облику поема као процедуре истине и као науке о чулном сазнању. На тај смисао естетике често реферирају и француски постмодернисти, који су део Бадјуовог културног миљеа, као и на интеракцију сфере естетског са сфером етичког. Ако бисмо рекли да се при грађењу аксиоматског система етички и естетички критеријуми иначе у знанственим системима пре свега односе на одабир самих аксиома, онда бисмо пре свега требали обратити пажњу нормативне ставове самог поема. У светлу овакве интерпретације, Ничеови ставови “превредновање свих вредности” и “Бог је мртав” нормативни су ставови једног новог система који повлаче собом другачију етику и естетику у односу на претходну. Однос естетике и сфере вредности (или етичког) значајан је, због опште естетизације савременог света и чињеницом да се Кантово “незаинтересовано и слободно допадање” (Кант, 1975: 100) не практикује системски, већ да се оно увек показује управо као интересно. Етички гледано, оно интересно, у форми прагматизма, већински је победило стари барокно-просветитељски естетички систем и, уз “смрт Бога”, отворило нову битку за дефинисање етичких и естетских вредности. Општа естетизација света онда са собом готово по правилу подржава развој одређених вредносних структура и често представља естетику са интересним предумишљајем.

Ако тзв. матем представља онтолошко устројство света за Бадјуа, онда поем представља естетско устројство света, које се мора значајно разликовати од оног онтолошког. У сфери поема, представа једног истог бића (мотива) може се комплетно разликовати у различитим временима, очувавајући притом нешто заједничко у свим видовима. Бадју наводи пример представе коња која је пратила људску потребу за уметношћу одувек. Представа коња толико се разликује од њених почетака оцртаних на зидовима пећина древног човека, преко ренесансе и надреализма, до савременијих представа коња у неонском светлу, да то даје повод Бадјуу да сматра како се више не може ни сматрати да су у питању исте представе; увек су обојене различитим

презентовањем. За њега овај пример показује управо како суштина појма коња пада много ближе “коњству” него појединачним постојећим коњима и њиховим представама; “коњство” је једино које се одржава кроз различите представе. Посматрањем промене у конкретним представама коња може се опазити промена управо у сфери поема и светоназора како га Бадју види, “коњство” је увек исто, али се разликују представа и доживљај коња. За Хајдегера “”Светоназор” представља искуство на другачији пут .. тако да светоназор не доводи у питање сам себе; светоназор одатле сужава и криви генино искуство” (Heidegger, 2012: 31). Како естетско-етичка веровања предстаљају најчешће позадинска веровања, она праве дисторзију перцепције оног непосредно презентованог. Карактер естетског проматрања света једне епохе представља угао гледања на постојеће ствари, а у зависности од угла гледања, представа (или перцепција) нечега може да се мења, док појам те ствари остаје суштински исти.

По Бојани Матејић, Бадју прати Лакановску интерпретацију Канта, јер пуно разумевање његове естетике је “могуће само путем лакановског читања Канта, с обзиром да Лакан увезује заједно етику и естетику” (Матејић, 2016: 108). Управо такво тумачење је пример тумачења по којем се сфера естетског међусобно прожима са сфером етичког, јер и једна и друга дисциплина се баве, поред осталог, перспективом субјекта на постојеће ствари. Одатле, сфера естетике за Бадјуа не представља само безинтересно разматрање лепоте, већ Бадју у њој допушта садржај у формалну структуру и подразумева естетске жеље и идеала света, који не морају увек бити “исправни” идеали, што примењује и на етику. Код Лакана се и етика и естетика формирају примањем значења од Других и формирају се кроз интеракцију перцепције и значења. Разматрајући Лакана, Луси Бел (Lucy Bell) тврди како за њега “добро представља пасивни комформизам према социјалним и моралним нормама. То прати да је лакановска лепота “ближе злу него добру” (Bell, 2011: 110). Бадју се сигурно не би сложио са Лакановом карактеризацијом доброте колико естетике, јер он више од Лакана верује у људску доброту, могућности образовања и организације, међутим вероватно би делио његов став о лепоти и њеној повезаности за манипулацију злим, макар у савремености.

Путем таквог става у савремености, естетика од науке о чулном сазнању постаје “транс-естетика” (Бодријар, 1994а: 11) савременог доба која, апелујући на оно, условно речено, лоше у човеку, кроји део његових афинитета, потреба и жеља. Нагон који рађа

жеље *a priori* није ни добар ни зао, већ се формира на ону страну на коју је образован. Естетика која њега формира у постмодерни није ни мало изолована од других дисциплина, већ се прожима са њима и циљ јој је постмодерно диктиране људских жеља у циљу лакше контроле над њима. У склопу трансхуманистичког пројекта и вештачки стваране уметности, популарна уметност све више почиње да подсећа на идеологију уместо на предмет бављења естетике. Више је у фокусу њен формативни ефекат на човека, најчешће прагматичан, него безинтересно посматрање предмета лепоте.

На крају, на истом месту Бел наводи како је за Бадјуа “апсолутно есенцијално да Зло буде могућа димензија истине .. Зло је само ефекат доброг, његова издаја, симулација” (Бел, *ibid.*). Ако тако посматрамо, можемо рећи како зло представља изведени принцип од принципа добра, да оно представља неко застрањење, те да не може бити примарно. Одатле, застрањеност у зло представља нешто против чега се мора борити враћањем на примарни принцип. У случају естетике и етике, ова борба се своди на тражење нових, просвећенијих идеала, након што стари застрале или се истроше, не само у филозофији, већ и у ширем друштву. Путем тумачења лакановског тумачења Канта, по узору на етику, можемо констатовати једну конститутивну делатност формирања света по одређеној естетици, која са собом повлачи и нормативне ставове за одређивање света. Формирањем уверења о спољном уређењу света исто се тако формира и вредносна, као и естетска подлога света, међутим упркос прожимању ове две сфере, између њих постоје и темељне разлике, јер су њихови основни термини (можда јединице, бадјуовским речником) доброг и лепог суштински различити.

4.5 Парадигма политичке инвентивности или у ишчекивању догађаја

Као пример догађаја у сфери политичког, Бадју узима француску буржоаску револуцију. Како се политичка процедура одређује као изналажење нових могућности колектива, то за њега ова револуција представља савршен пример догађаја, због изналажења новог вида организације колектива, којим се раскида са дотадашњом концепцијом монархије. Након убиства краља свима постаје јасно како његова крв није “плава” и како га није Бог поставио да влада, што је била владајућа истина прошлог периода, већ да се могу и други људи поставити на владарско место. Промена перспективе по узору на овај догађај треба да буде тако радикална да се ни прошли

живот не гледа више под истим светлом, као што после француске револуције просечни Француз неће више исто гледати на свој живот под краљевима. Овим догађајем показала се нова могућност организације колектива људства, која више не подразумева монархистичко уређење и светост краљева, већ се овим догађајем отвара пут ка једном другачијем уређењу и другачијем *Weltanschauung*-у оријентисаном према појму републике. У случају политичке процедуре, радикалну промену чини револуција која мења друштвено уређење, изналази нови начин устројства друштва и успева да га спроведе у дело. У истом кључу се можда може рећи да су Солонове реформе представљале догађај за античку Атину.

Бадју политику посматра кроз покрете народних маса и њихово деловање, а не нужно кроз деловање репрезентативне институције, или понашање државних, или приватних заступника народа. Оно што чини политичку сцену по њему је пре свега начин организације тих институција у циљу служења народу и друштву у целини; оне се посматрају само као експоненти народних маса. За њега је колектив народне масе која слично мисли много важнији од конкретног правног заступника власти у виду државног апарата, директора институције, или чак партије, те би се могло рећи да је у политичком смислу Бадјуу неупоредиво важније опредељење за појам легитимитета спрам појма легалитета. Легитимитет је тај који по Бадјуу даје потврду организацији друштва, сам легалитет у бадјуовској концепцији не значи ништа без легитимитета. Управо верност догађају представља нешто слично легитимности којом људи у масовним покретима доносе неку идеју и могу учинити ту идеју делотворном и направити од ње догађај у пуном смислу. Легалитет би, с друге стране, одговарао учвршћивању и одређивању последица догађаја, једном кад се он прихвати. За Бадјуа, како би се одредио идентитет народних маса о којима прича “императив је одржати како је: -свака индивидуа идентична својем политичком избору; -не изабрати значи направити (реактивни) избор; -политички живот, преузевши форму грађанског рата, истовремено излагање смрти; -на крају крајева све индивидуе одређеног политичког кампа могу бити заменљиве једна другом” (Badiou, 2009a: 25). Другим речима, вредност идеје политичке организације оваквом дифеницијом надживљава могућности појединаца и стварно се показује као вредност колектива идеји чији се легитимитет брани.

За Бадјуа, “Сваки субјект је политички” (Badiou, 2009a: 28), међутим то не значи

да било који субјект може или мора учествовати у политичком догађају. То значи да сваки субјект има могућност да буде носилац политичке процедуре, али да се не мора нужно приклонити догађају, јер има права на реактивни избор. Бадју је у извесном смислу супротстављен неким од својих ауторитета, јер се пре одређења догађаја у савремено време овај појам често одређивао путем деловања субјекта, а код Бадјуа субјект је најчешће само носилац догађаја (и његов трансцендентални услов) и нема способност произвођења догађаја из слободе. Рецимо, Кант одређујући слободу коментарише како субјект производи “догађаје произведене саме од себе, дакле произвођење из слободе” (Кант, 1984: 234). Он и Бадју се ту не би сложили, јер за Канта очигледно је субјект тај који може продуковати догађаје из слободе, док за Бадјуа субјект нема ту слободу свесног произвођења догађаја, већ само могућност учествовања у њему и подржавања догађаја, веровањем у истинитост догађаја. За поједине догађаје, додуше, субјект може бити место његовог појављивања, или он може представљати узрок дешавања који је једним делом довео до појаве догађаја, што представља контингентне околности и не значи да их он може производити, иако “политика је мишљење” (Бадју, 2008: 29).

Како догађај није могуће предвидети унапред, остаје питање тога шта субјект може чинити у ишчекивању догађаја, како се спремити за њега или како поспешити вероватноћу његовог доласка, ако он није предвидив и ако га субјект не може произвести. Претпоставка која може омогућити ишчекивања збивања догађаја упркос његовој непредвидивости може бити та да је догађај непредвидив у истом смислу у коме је будућност непредвидива. У том смислу, можемо очекивати од неког дешавања да ће се оно вероватно или мање вероватно успоставити као догађај, али да се оно ипак може не показати као тако снажно дешавање да произведе догађај, или да се догађај може десити са закашњењем; нема извесности о томе које ће се дешавање тачно показати као догађај. Супротно томе, могуће је и да неки догађај појединачна свест може посматрати као дешавање, тј. бити реактиван субјект и да буде у заблуди поводом тога да ли се догађај догодио или није.

Међутим, оно што можда јесте прорачунљиво и видљиво су проблеми владајуће парадигме. Када нека парадигма почне да се суочава са проблемима, тад постају јаснији њени домети и ограничења. Ово је значајно, зато што онда појединачни субјект жељан догађаја може покушавати да произведе дешавање супротно владајућој парадигми, у

циљу провоцирања њеног урушавања. Додуше, никад немајући апсолутну сигурност у то да ће успети у својој намери, пошто она представља испитивање граница неке области – “мисаоно уобличење онога у чему су њене четири категорије” (Badiou, 2001: 41). Ипак, што је више покушаја да се догађај пронађе и да се испита граница неке теорије, то су веће шансе да се он заиста појави. Међутим, на крају, коначну пресуду у процењивању неког дешавања као догађаја има тек колективитет субјеката, јер парадигму прихватају не само појединци, већ и заједнице, друштва, народи... Уколико сваки субјекат мора да се определи према неком дешавању због његовог значаја и уколико велика већина повери веру овој новини догађаја спрам старог стања ствари, то пре можемо говорити о појави правог догађаја.

4.6 Парадигма љубавне филозофије: Фројд – Лакан

Фројд и Лакан два су велика узора које Бадју има на уму када говори о парадигми љубавне филозофије. Нама неће бити од суштинске важности то што они свој рад не усмеравају стриктно ка појму љубави, колико то да је психоаналитичка парадигма понудила једну нову перспективу за разумевање човека и његовог љубавног живота, на нови начин који је иреверзибилно променио како посматрамо субјекта љубави. Теорија сексуалности, коју је први Фројд артикулисао, омогућила је пробој у схватању принципа функционисања људске психе, формирања карактера, љубавних односа и другог. Она је унела узроке и разлоге у ток психичког живота у степену који до тад није био присутан при анализи унутарсветске субјективности и учинила тиме смисленијом анализу самог мишљења субјективности. Како је унутар ове теорије мишљење у доброј мери неутуђиво од сексуалности и како би, по мишљењу многих, сексуалност требала да врхуни у љубави, то догађај појављивања психоаналитичке теорије представља пре свега битан догађај за развој и конституисање љубавне процедуре.

Овај догађај појаве психоаналитичке теорије не треба бркати са могућношћу појављивања љубави као догађаја у животу појединачног субјекта. У оквиру ове процедуре постоје два смисла у којима се догађај може десити. Један смисао представља догађање ситуације љубави појединачној субјективности, којој такав догађај мења перспективу на свет у смеру “сцене за двоје”; док други смисао

представља појављивање теорије која омогућава ефикасније анализирање саме љубави, попут појаве психоанализе. То нас наводи на питање о критеријумима теорије које би она требала да задовољи како би могла да анализира овакву нестандартну процедуру истине. Једну врсту догађаја представља појављивање нове истине, тј. теорије која нам омогућава дубљу анализу љубавне процедуре, док другу врсту представљају догађаји љубавних сусрета у појединачном животу појединца који га формирају, где се истина такође појављује, само субјективно и тежи својој објективацији не у теоријском, већ у практичном смислу. У оба случаја се пре свега посматра мишљење љубави, по Џ. Де Чавезу (Jeremy De Chavez), за Бадјуа “љубав није јефтина сентименталност. Није емоција нити афекат .. Она је, ипак, мишљење само” (De Chavez, 2016: 107-8). У 2.2, под г) је било више речи о одредби “сцене за двоје”, те сад предстоји разматрање анализе такве процедуре и њених теоријских догађаја.

Овде је реч пре свега о психоаналитичкој методологији, као јединог правог примера теорије љубавне процедуре, коју повезујемо са појмом ризика као кључном категоријом љубави као процедуре истине. Принцип конзервативности психе који Фројд уводи, говори нам како психа, као и физичко тело, тежи стању непроменљивости, тј. инертности, односно стању мировања или једноликог праволинијског кретања, уколико је нека друга сила не натера да то стање промени. Ако овај принцип представља једну страну магнета, која вуче психу на своју страну, док другу страну представља принцип сексуалности који тера психу на активност у циљу задовољења потреба и прераста касније у принцип реалности. Ако је психа нека пасивна ствар, не види се зашто би она уопште прихватала ризик који за собом носи љубав, међутим, она такође мора моћи стајати у стабилном положају, како би се могла задржати у љубави. Због баланса међу овим силама унутар психе, најбољи положај је кад је њена приклоњеност поменутиим принципима избалансирана. То је управо онај сентимент који гађа постмодерна идеолошка обрада субјекта, она представља тежњу да се психа приклони само једној од ових страна и да се тако ослободи ризика. Појам навике се у разрешењу овог чвора показује као кључан. Навике представљају конзервативност психе, постигнуте под фројдовском “присилом понављања” (Фројд, 1984: 274), док је са друге стране потребан активитет и промена навика. При промени навика, не могу се променити све навике истовремено, неке од њих представљају основу живота субјекта и представљају његов континуитет, те љубав треба посматрати као једну од ових есенцијалних навика, готово

као потребу за храном.

Сила која субјект покреће у случају љубави представља неку врсту атракције према другој особи, која је, као и сама жеља, у психоанализи увек условљена прошлим животом субјекта. По Лакану, жеља увек представља “жељу другог” (Lacan, 1986: 251) и формира се временом кроз интеракцију са другима. У том смислу, поставља се питање: да ли је љубав према некоме или нечему представља слободан избор субјекта, или нужну последицу његовог прошлог живота? Ако се психа препусти стању равномерног мировања, она неће бити у стању да се поново лако покрене и за њу ће важити детерминизам прошлих навика и избора. Из те перспективе посматрано, либидо схваћен као резервоар енергије психе понаша се као ментална кондиција; што се више покреће, то га има више за трошење и обрнуто. Фројд нам такође каже да живот представља борбу два нагона: “Наше схватање је од самог почетка било дуалистичко .. и то од тренутка кад говоримо о супротности не више између нагона ега и сексуалних нагона, већ између нагона живота и нагона смрти” (Фројд, 1984: 288). При томе, нагон живота представља порив за кретањем и развијањем субјекта, насупрот нагона смрти заснованих на конзервативности психе и присили понављања. Одатле делује као да је потреба за љубављу и њеним одржањем она ствар која човеку не да да се у потпуности препусти присили понављања (додуше, као и потреба за потврдом). Љубав можда можемо назвати и првим иницијалним покретачем психе у кретање, ако прихватимо да је она та сила заслужна за извођење човека из стања мировања психе. Ако урачунамо да је ризик главна категорија љубави као процедуре, онда се слобода човековог избора састоји у процени и избору ризика које жели да прихвати у циљу промене.

Бел, одређујући однос према реалном код Бадјуа и Лакана, сматра како “Истину треба разумети као постепени, субјективни процес који омета консензуално знање” (Bell, 2011: 106). Истина је оно што ће појединца натерати да промени своја уврежена уверења, једном кад се субјект сусретне са непорецивом истином која пркоси његовим веровањима. Одатле, субјект мора природно имати љубав према истини, као нечему што уз љубав тера човека на покретљивост и активност. Из тачке гледишта психоанализе, додуше, обавезно се мора рачунати и са отпором при признавању потенцијално непријатне истине (или у случају љубави, погрешно прихваћеног ризика), што у пракси овај процес сусрета са истином може драматично отежавати. У том смислу, ако бисмо посматрали разлике између уверења неког субјекта кроз живот, могли

бисмо рећи како и његова лична позиција преживљава промене парадигми у свом односу према свету управо због погрешно процењеног пружања поверења неком уверењу. Оваква промена поверења се дешава најчешће или као последица трауме или претрпљивања неког интензивног осећаја, или у сусрету са неопорецивим фактима који указују на супротно.

Осим поменутих аутора који се баве пре свега психоанализом и за које можемо рећи да су ушављени за само једну процедуру ма како она била значајна, једини експлицитни пример филозофа којег Бадју наводи као ушављеног за љубавну процедуру истине представља Е. Левинас. Антон Фројман (Anton Froeyman) увиђа сличност између Бадјуа и Левинаса у томе што “оба филозофа одбацују антиципаторни аспект моралне теорије” (Froeyman, 2023: 2). То запажање је засновано на идеји да човек, прихватајући неку моралну парадигму, очекује да се њоме процењују надолазеће ситуације. Фројман покушава да каже да ни за једног аутора не постоји такво очекивање да ће једна морална теорија моћи да одговори на све придолазеће догађаје, већ да се и морал мора развијати у складу са истином. Левинас је потпомогао развој љубавне процедуре зато што је развио концепт филозофског субјекта, који се по психоаналитичким принципима формира и развија своју перцепцију истине у складу са другим људима и примарно Другим човеком. Ово је истовремено формални субјект, јер његов модел не опредељује формирање комплетне садржине психичког живота субјекта, већ само законе промене саме психичке структуре у односу на интеракцију са друштвеном околином. Љубавна процедура је најмлађа од свих, те има још доста потенцијала за развијање.

4.7 Може ли догађај из једне парадигме да утиче на дешавања у другим парадигмама?

Након одређивања појма догађаја код Бадјуа и навођења конкретних примера, размотримо неке од проблема који се отварају у Бадјуовом систему уз дато разумевање појма. Видели смо како за Бадјуа постоје четири процедуре истине, тј. сфере у којима се догађај може појавити, као и примере догађаја у њима, али нисмо се бавили питањем о томе да ли догађај који се деси у оквиру једне процедуре истине може имати утицаја на дешавање и парадигме у оквиру других процедура. Прво питање које се мора поставити је да ли истина донесена догађајем у некој процедури остаје затворена у тој процедури, или има последица и изван ње. Очекивани одговор на ово

питање је да постоји одређена интерференција између дешавања који се деси у једној сфери и дешавањима у другим сферама, уз то да се може питати о силини те интеракције. Тешко је веровати да, рецимо, француска буржоаска револуција није имала утицаја на уметност тог времена, то јест на поем тог доба, јер је променила многа позадинска уверења људи која су формирала слику света пре револуције. Такође делује да је и откриће психоанализе имало повратне последице и на сферу политике и на сферу уметности; код Лакана чак и на матем. За матем можда делује најмање очигледно како има интерференције са другим процедурама, мада ако прихватимо формулу математика=онтологија, несумњиво је да она мора постојати и у случају математике.

Међутим, догађај, иако има способност да мења парадигму у сфери из које је потекао, он сам не би *a priori* смео да производи тако радикалне промене парадигме у другим сферама. Кад би он то могао, изгубила би се потреба за поделом света на различите сфере и догађај би био јединствен, као код Делеза. Кад Бадју описује процедуре истине као поседицу интеракције парадоксаног мноштва са целинама света, он сматра како управо та конфигурација мноштва и целина позитивно повезаних са њим и чини процедуру истине. Како су целине света исте за све процедуре, можемо говорити о перспективи под којом се целине гледају, када се догађај назива догађајем у оквиру неке процедуре. Догађај се нормализује у свету уколико је већина значајних целина са њим позитивно повезана, те је стога за очекивати да када дође до нормализације у једној сфери, мора да постоји бар препознавање нове целине из перспективе других процедура, једном када ово повезивање почне. Овај новоформиран скуп целина позитивно повезаних са догађајем и обједињених њиме, може интераговати са другим процедурама у свету и учвршћивањем у тим интеракцијама се завршава процес нормализације. Овакве целине које настају као последица догађаја представљају поменуто ожиљачно ткиво у стварности, којом се она поново успоставља након уреза догађаја у оно постојеће.

Интеракције овог ожиљачног ткива са другим целинама може бити заслужна за појаву нових тематика и мотива у већ постојећим формама и парадигмама, јер се само целине ожиљачног ткива разликују од онога како су те целине изгледале пре појаве догађаја. Ова интеракција, међутим, у другим процедурама не би могла да омогућује радикалну промену, осим уколико не дође до новог догађаја у оквиру друге процедуре заснованој на целини пронађене у ожиљачном ткиву неког другог догађаја. Можда би се

онда тако могло рећи како један догађај може узроковати други догађај, али догађај ипак не може бити пронађен у постојећем стању ствари, те му свакако мора претходити нови усек у постојеће. Можемо свакако рећи да би смена парадигме у једној од сфера могла створити услове за промену парадигме у другој, или ситне исправке, али да ће и даље за радикалну промену у тој сфери бити потребан нови догађај у тој конкретној сфери у којој очекујемо промену парадигме. Нови догађај може настати на некој од последица старог догађаја, али тиме он није нужно инкорпориран под ожиљачно ткиво старог догађаја, поготово ако се као целина појављује у различитој сфери.

Ипак, догађај високог интензитета често делује као плима на све сфере реалности, револуционишући специјално једну од сфера, а друге усмеривши према овој новој промени, што се може видети и на Бадјуовом примеру француске револуције и тематике француског сликарства тог времена. Као и у случају Аристотелове поделе филозофије, делује да је подела света на сфере и даље тек условна подела. Подела на процедуре важи пре свега за место настајања догађаја, као окидача промене у датој процедури; међутим, како све процедуре имају исти домен на ком су остварене, мноштво мноштвености, онда промене на домену морају имати бар делимичне последице и по процедуре дефинисане на том домену. Одатле видимо да појам догађаја није заправо затворен у оквиру једне процедуре, већ да само у једној од њих остварује главни правац и највећи интензитет прављења промене, особине због којих то дешавање карактеришемо као догађај, те зато и кажемо за њега да је догађај те и те процедуре. Последице које он има у другим процедурама, као појединачни догађај једне процедуре, увек су слабије од последица у оквиру процедуре у којој је догађај настао.

Одговарајући на питање из наслова одељка, можемо рећи да појава догађаја може утицати на дешавања у другим сферама, поготово након неког времена од његове појаве. Он притом утиче само на дешавања у другим процедурама, а не производи сам по себи појаву нових догађаја у другим процедурама, јер су његове последице у тим процедурама или тематске или маргиналне. На дешавања он пак мора утицати зато што све процедуре деле домен на ком се остварују – оно презентовано. Временом, како догађај оставља траг у свету, он бива позитивно асоциран са неким скупом целина, где свака од тих целина као позитивно асоцирана с догађајем, може бити место појаве новог догађаја, или просто предмет дешавања у оквиру неке друге процедуре. С обзиром да догађај мора мењати свет, урезајући се у њега и рушећи неку од владајућих парадигми,

он нормализацијом мења и оно презентовано, додајући нове целине под скуп мноштва мноштвености, или интегришући се са неким већ постојећим целинама у нове целине, стварајући тиме свој траг. Скуп целина трага догађаја треба разликовати од скупа целина процедура истине, које посматрају развој догађаја само у његовом главном правцу.

4.8 Исцрпност процедура истине и врсти догађаја

Чак и да прихватимо међусобну повезаност дешавања кроз различите сфере Бадјуових процедура истине, упитно је да ли су ове четири процедуре довољне да структурирају комплетну целину саме стварности. С обзиром да он нигде не изводи нити образлаже њихову исцрпност, остаје питање зашто ових процедура има баш четири и могу ли оне обухватити целу сферу живота/света и свог догађања. Понеки аутори оспоравају извесност тачно овог броја процедура истине на основу тога што се не види зашто би ове четири процедуре биле обухватале све могуће појаве. Треба напоменути да, од обрађених аутора, нико не тврди како је нека од ових процедура или сфера вишак, али се често пита о могућности постојања неке пете процедуре истине, као и зашто нема више или мање процедура истине. Може се рецимо дати пример Ден Хејера и Конрад (Kent Den Heyer, Diane Conrad), који заговара да можемо “додати образовање као пето поље у коме се догађај може десити” (Den Heyer, K. Conrad, 2011: 11). Бадјуов одговор на овакве предлоге је да он емпиријски још није открио ниједну процедуру која би стајала равноправно са друге четири, нити верује да је могуће наћи.

Размотримо предлоге за нове процедуре, при чему се као најчешћи примери предлога за нове процедуре предлажу религиозна процедура и филозофија сама као процедура. Рецимо, Роланд Бур (Roland Boer) сматра како “Изгледа да имамо пету процедуру” (Boer, 2009: 163) и “Специјално сам заинтересован за начин на који теологија има присуство у ономе што се целом свету чини као пета процедура” (Boer, 2009: 156). Бадју, бивајући изразити атеист, нигде не разматра озбиљно могућности постојања нечег трансцендентног, или божанског, нити прихвата као актуелну било какву религиозну метафизику. То потврђује и Стивен Коркоран (Steven Corcoran), који такође сведочи како је “За Бадјуа .. религија експлицитно одбијена као пети домен” (Corcoran, 2015: 181), као и сам Бадју, који у интервјуу А. Милеру (Adam Miller) каже

како “религија не чини пету на листи политика, наука, уметност и љубав” (Miller, 2005: 40). У томе се поред осталог одсликава материјалност његове материјалистичке метафизике, за њега она искључује могућност постојања трансцендентног бића. Он ипак признаје формалне структуре, као нечег човеку спољашњег, те допушта постојање ствари на формалном, платоничарском нивоу. То у склопу његовог схватања материјализма и његове формалне теорије субјекта не делује проблематично, јер се материјалност дефинише као оно човеку спољашње. Питање је да ли то онда значи да Бадју заправо верује да Бог мора постојати у човеку.

Међутим, чак и да не мисли тако, сама идеја о некој другачијој врсти постојања на формалном нивоу различитом од математичког формализма код Бадјуа није озбиљно разматрана, те стога ни идеја Бога као врхунског формализма. То је у некој мери нестандартно, јер заступници платоничарске онтологије, којој је Бадју склон, врло често разматрају управо религиозне теме, што се види како у платонским коренима ове традиције, тако и у њеном историјском развоју; све до момента у коме се платонизмом назвао став у математичкој онтологији, по коме бројеви и други математичке структуре објективно постоје. Овом касном одредбом математичког платонизма његов појам је у великој мери ограничен у односу на филозофску употребу овог појма, те на тај начин треба разумети и Бадјуово коришћење овог појма. У самој математици тешко да има места за религију, шта више, тоталитет у облику скупа свих скупова се избацује из ње као превише парадоксалан појам. За Хајдегера, као можда главног Бадјуовог узора по питању метафизике, овај појам је исто протеран. За њега “”монотеизам” и свака друга врста “теизма” постоји само од емергенције Јудео-Хришћанске “апологије”, чије мишљење претпоставља метафизику. Са смрћу Бога, сви ови теизми нестају” (Heidegger, 2012: 326). Треба увидети да сам Бадју такође живи у времену и сфери поема у ком се Бог сматра као мртав.

Он ипак разматра одређену религиозну тематику и то пре свега у виду рада Светог Павла. У спису *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, покушавајући да дочара своје разумевање догађаја, представља појаву Хришћанства као пра-догађај – оно представља узор за модел појма догађаја у његовом не-формалном смислу. Као сам догађај овде се узима ускрснуће Христово, као место догађаја – Голгота, а као пружање поверења догађају и милитантност браћења идеје догађаја узимају се дела и походи апостола и њихових наследника. Тренутак нормализације догађаја и учвшћивања у нову

парадигму онда вероватно представљају васељенски сабори и прихватање Хришћанства као владајуће религије пре свега Римског царства. Међутим, иако се овај догађај узима као параигматични пра-догађај, Бадју сматра да се, након његове појаве и њеног учвршћивања, религија понаша реактивно према новим догађајима, да она сама заправо након учвршћивања представља парадигму догме. Због инсистирања на одржавању непроменљивости своје догме, религија као таква, за Бадјуа, мора бити реактивна, јер се ради свог одржања мора противити увођењу радикалних новина у своју парадигму – противи се појави новог догађаја који би је могао пореметити и сменити.

Ако бисмо посматрали начин организације и вере, на том пољу бисмо већ могли наћи примере чешћих верских догађаја. У том смислу би прихватање хришћанства за државну религију у Риму представљао догађај. Ако би се посматрало из угла западне цивилизације, којој сам Бадју припада, може се приметити још пар догађаја, попут појаве протестантизма, или евангелистичке цркве. У том смислу би се појава новог религиозног покрета који би био светски признат могао претендовати на статус догађаја. Реформистички покрети такође би се могли посматрати као догађаји у оквиру религиозне процедуре, јер представљају промену организације верских покрета и начин њиховог функционисања на земљи. Промене тумачења одређених религиозних појмова би се такође требала узети у обзир, као нешто што потенцијално може проузроковати радикалне промене. На крају крајева, милитанте вере и религиозне идеје можемо видети у великом броју и данас, те уколико би се религији одрекао статус процедуре истине, она би свакако представљала последице једног од најстаријих догађаја, чије последице трају без знака успоравања.

Вратимо се на питање Бадјуовог односа према филозофији. У извесном смислу, филозофија бадјуовски гледано представља антипод религији. По Санту (Duncan Sant), “супротно улози религије, филозофија оперише супстрактивно, прекидајући хармонију значења и раздвајајући истину од закона света” (Sant, 2019: 4). Са једне стране, задатак је филозофије да направи општи систем за све четири процедуре и догађаје који се у њима могу десити, тако да промена у оквиру процедура само унапређује сам филозофски систем. Са друге стране, задатак религије је, по њему, да негира што је више могуће надоласећих догађаја како би у што већој мери одржала континуитет чистоће и снаге вере каква је она била од почетка. Приметимо да тако схваћен појам вере не личи на ону веру коју субјект пружа догађају, за коју се може рећи да се може

мењати путем интерпретације догађаја.

Уколико филозофија треба да служи само као дисциплина за успостављање оквира у коме би се могле наћи све четири процедуре и сви догађаји, вероватно је да свака појава догађаја погађа и саму филозофију донекле. Како филозофија нема своју одвојену сферу филозофских догађаја, већ представља покушај тражења оквира за све њих, то или ниједан догађај није филозофски, или су напротив сви догађаји и филозофски. Бадју се експлицитно опредељује за прву могућност, тврдивши у једном дијалогу како се “одувек борио против тезе да је филозофија процедура истине као друге” (Badiou, 2013b: 113). Ако филозофија не може да се уклопи у математички/формално онтолошки облик процедуре истине, она не може имати догађај какав је формулисан због недостатка структуре какву Бадју даје процедурама. У смислу у коме представља грађење простора за све четири процедуре, филозофија представља другачији, шири појам од појединачних процедура. Међутим, за Бадјуа она не може производити своје истине, она може баратати само са оним што већ постоји. У том смислу, филозофија је пре представљена као атинска сова, која говори о ономе што је било, него као галски петао, који најављује нешто што ће доћи. То је последица одређивања тога да у филозофији нема догађаја. За њега, филозофија је само оруђе за детекцију истине “пре свега истине свог времена, конституишући нови појам о томе шта истина јесте” (Badiou, 2013b: 114). Она, као дисциплина која обједињује све четири процедуре, је у стању да опажа и констатује промене у појединим процедурама, учвршћујући тиме догађај, или одбацујући га, мада су мале шансе да се догађај успостави ако га филозофија не препозна.

Упркос томе, могли бисмо поставити питање да ли се као догађај рачуна долазак до става *Мислим, дакле постојим?* Изрицање ове реченице први пут делује као нешто што би се најлакше окарактерисати као филозофски догађај, јер је историјски гледано ова тврдња резултовала променом парадигме у филозофији. Иако су појмовно и стоици стигли јако близу смислу ове тврдње, тврдњом *Сумњам, дакле постојим*, али тек Декартова артикулација представља обрт који је омогућио појаву нових форми унутар филозофије. Уколико бисмо прихватили да оваква и слична дешавања морају бити уврштена под скуп догађаја, макар у оквиру филозофије као теоријске дисциплине, треба рећи да би Бадју овакве догађаје највероватније сврстао под поемске догађаје. Управо они собом формирају другачију слику човека у свету, мењајући темељне

поставке о међусобном односу према свету, човека који се посматра. Чулно искуство се од тада не схвата као нешто по себи, већ нешто по човеку, чиме се отвара простор за њихово даље тумачење путем идеализма, као и владавину овог правца заснованог на *Ја мислим* унутар парадигме филозофије. Ако би догађаји у филозофији били дозвољени, они би се пре свега морали односити на форму простора који она кроји, покушавајући да обухвати друге процедуре. Тиме би сваки догађај истовремено морао бити филозофски, јер и они коренито мењају предмет филозофије и њена оруђа, али је питање да ли би могли постојати филозофски догађај, који се не би појављивали ни у једној другој сфери.

Уколико бисмо прихватили могућност увођења пете процедуре, то би за почетак значило увођење нове сфере перцепције света. У њој би догађај био могућ, онако како га Бадју дефинише, само под условом да се ова пета сфера може приказати у облику процедуре истине. Догађај који би се десио у оквиру ње, начелно би морао моћи имати последице видљиве и у другим сферама. Мана Бадјуовог система је у томе што не постоји оправдање за број процедура истине, те под претпоставком да су све четири његове процедуре легитимне, остаје простор у коме се може спекулисати о постојању других процедура. Недостатак оваквог оправдања може довести у питање и организацију целог система организације искуства кроз четири сфере; можда би оне могле бити јасније артикулисане, или другачије одређене. Свакако видимо да се у оквиру појединачних дисциплина неко дешавање може посматрати као догађај унутар те дисциплине без да се оно рачуна као глобални догађај какав Бадју захтева.

5.0 Закључак, или значај идеје догађања код Бадјуа

На крају, делује да се комплексност Бадјуове теорије догађаја састоји у прикривеном дијалектичком превазилажењу (*aufhebung*) које трасира пут његове мисли. Поставивши почетак у оно што је човеку спољашње – мноштво мноштвености – његова позиција је догматичка у оном смислу у ком Јохан Готлиб Фихте (Johann Gottlieb Fichte) одређује за догматизам појам “ствари” као “оно у чему је Ја постављено” (Фихте, 1974: 67); наиме изградња његовог филозофског система започиње од ствари у спољашњем свету, а не од Ја као у идеализму. У том смислу он јесте материјалиста. Одатле се, прихватањем чињенице да је ипак сав епистемолошки садржај посредован субјектом,

прави прелазак на идеалистичку страну, перцепцију таквог света из позиције субјекта, изградњу стања ситуације и из те позиције се посматра превазилажење епохалних парадигми. Пружа се и анализа повратног утицаја субјекта на свет у оквиру учешћа субјекта у формирању истине, чиме се обједињује његова позиција у синтези ова два погледа.

Бадјуова дефиниција материјализма као нечег субјекту спољашњег заправо имплицитно уводи субјекта у теорију, јер је на тај начин материјализам одређен у супротности према субјекту. Што се епистемолошке стране тиче, тим маневром Бадјуова епистемологија претендује на то да истовремено објашњава свет екстерналистички и интерналистички. Ако његову тезу математика=онтологија посматрамо као математизовану феноменологију путем структуре мноштва мноштвености, онда антитезу томе представља анализа субјекта и његових функција, самог појма догађаја, као и домена свега оног “не-постојећег”. Показали смо како се његова епистемолошка позиција мења при преласку на анализу овог домена, са почетне позиције при анализи спољашњости; са анализе чисте спољашњости фокус се помера ка сусретнутости субјекта и спољашњости и анализи њиховог узајамног прожимања. Дијалектичко превазилажење ове две супротности омогућава утврђивње идеје трага догађаја, као оног унутарсветског што представља последицу догађаја видљиву у свету. Ову промену отпочело је увођење појмова субјекта и догађаја. Формирање трага догађаја, у оном смислу у ком смо тиме називали нормализацију догађаја, представља интеграцију оног не-постојећег у оквир света, процес на крају којег то што је једном било не-постојеће постаје унутарсветско и чиме последице догађаја постају “постојеће” у пуном смислу те речи. Аномалија коју представља догађај тим процесом инкорпорира се у нову целину слике света и њену владајућу парадигму. Догађај, као оно не-постојеће, тиме заправо престаје да буде догађај; нормализован догађај постаје одлучив и пресудив у оквиру нове енциклопедије знања, те не представља више ништа радикално ново, већ нешто историјско – неко догађање чије постојање више није упитно.

Бадјуов допринос разумевању појма догађаја представља пре свега његово ближе дефинисање овог појма; у оквиру свих традиција којима припада, он му је највише пажње посветио. Утврдили смо како овај допринос представљају као прво, дистинговирање појма догађаја од појма дешавања, затим захтев да догађај мора бити

оно дешавање које може мењати парадигму, те на крају покушај изграђивања формалноонтолошке структуре догађаја. Путем ових доприноса, као и одређивања последица догађаја кроз процедуре истине и одредбе трага догађаја, појам догађаја постаје јасније видљив и одредив. Поред тога смо навели и неке од многих проблема који су остали неразрешени при одређивању овог појма, попут питања одређивања интензитета потребног да би се дешавање класификовало као догађај, или питања о броју процедура истине. Видели смо како и формално-математичка структура догађаја представља иновацију при одређивању и дефинисању овог појма. Једини сличан покушај формалног одређивања догађаја извршен је у оквиру аналитичке традиције при систематској анализи онога што бисмо, по тумачењу које нудимо овде, требали назвати дешавањем. При томе, Бадју има системско оправдање за увођење овакве дефиниције. Формална структура догађаја заправо је последица његовог метафизичког система заснованог на темељној тези да је математика=онтологија, а не тврдња која је у основи система; основа се налази у идеји формалне онтологије, као и идеји мноштва мноштвености. Појам догађаја потребан је како би се обезбедила покретљивост у аксиоматском систему. Дешавање које представља аномалију у свету, које задовољава формално-онтолошки критеријум за структуру догађаја и обogaћено захтевом да има смисао смене парадигме, представља ону промену која погађа суштину Бадјуове концепције догађаја.

Приметимо како се структура Бадјуовог појма догађаја може приказати и по аналогији са једним другим математичким појмом, појмом вектора. Тада бисмо однос догађаја и трага догађаја могли метафорички приказати путем вектора, чији је почетак у тренутку појављивања догађаја, док би његова крајња тачка била моменат нормализације догађаја. Може се расправљати о томе да ли трајекторију трага догађаја треба рачунати и после ове тачке, али у тренутку нормализације губи се дефинишућа одлика догађаја као нечег радикално новог, те је питање да ли би се даљи траг догађаја могао класификовати као исти вектор (мада се они свакако налазе на истом правцу). За тачку нормализације догађаја бисмо свакако могли рећи да представља тачку датог вектора догађаја и да је њоме изражен његов минимални интензитет – догађај мора бити довољно јак да промени парадигму и самим тим да се нормализује. Ова сама тачка могла би да припада новом вектору, односно почетку вектора, који би трајектирао смер развоја и трајање нове доминантне парадигме засноване на прихватању догађаја. У тој

ситуацији, вектор (сад већ старог) догађаја могао би се наћи у интеракцији са другим векторима, сливајући се с њима у резултанту која конституише нову парадигму. Када бисмо посматрали вектор одређен размаком између места догађаја и последње целине, или последице, с њим повезане, онда би вектор таквог интензитета представљао потенцијално бесконачно трајање идеје доношене догађајем, а не сам догађај. У том случају, могли бисмо рећи како тренутак заборавља идеје догађаја (или заборавља бића, као код Хајдегера) представља место краја овог другог вектора, односно идеје донешене догађајем.

Како је сваки вектор одређен правцем, смером и интензитетом, изгледа да би се исто могло рећи и за вектор догађаја. Ако интензитет вектора представља размак између почетне и крајње тачке, интензитет вектора догађаја био би одређен размаком од појаве догађаја до његове нормализације; наравно, величина тог размака може варирати од догађаја до догађаја. Његов правац је у једном смеру одређен последицама догађаја и целинама које су позитивно повезане са њим; док му у другом смеру претходи узрочни низ дешавања која су посредно допринела појави самог догађаја. Смер му је одређен временским током дешавања и кретањем целина које су са њим позитивно повезане. Његова пројекција у дводимензионалном координатном систему представљала би синхрону слику целине тренутне епистемолошке ситуације скупа свих субјеката (који ће касније артикулисати догађај), у којој се догађај може посматрати спрам других дешавања. У тренутку дешавања догађаја, догађај се појављује као аномалија на месту догађаја и својом појавом започиње промену ове ситуације која се може пратити кроз предстојеће синхроне пресеке до нормализације. Како смо утврдили да догађај представља спољашње дешавање довољно јако да поремети владајућу парадигму, епистемолошка слика света се у времену мора прилагодити на њега (попут прилагођавања науке на резултат круцијалног експеримента), како би успела да обухвати и одговори на овај новопојављени вектор повезаних дешавања, стварајући тиме нову парадигму. Трећу димензију система представља временска димензија, која одређује смер вектора и кроз њу ће се вектор трага догађаја продужавати све док се догађај не потврди као део нове парадигме. Вектор догађаја протеже се кроз оне последице које доприносе његовој нормализацији до саме нормализације.

Уколико прикажемо идеју догађаја као вектор, можемо путем њега готово графички приказати радикалну промену унутар једне парадигме. Идеја вектора погодује

овом приказу, зато што и овај појам може наћи своје место у формалној онтологији. Када говоримо о вектору догађаја, не морамо улазити у његову садржину, осим што би нам смер вектора био увек познат, одређен временским следом дешавања. Вектором догађаја називамо ону транзицију у свету која ситуацију у којој влада једна парадигма смењује новом ситуацијом у којој се дата парадигма револуционисала (или срушила) посредством догађаја. Снага појаве догађаја је онај окидач који је подстакао радикалну промену ситуације у једној од четири сфере. Како сваки догађај доноси нову истину, процес прилагођавања ситуације на нову истину представља интензитет и трајање вектора догађаја, док ситуација у којој је ова нова истина нормализована представља крајњу тачку вектора догађаја.

Захваљујући овој метафори, можемо рећи да Бадјуова теорија истине подсећа на дијалектизовану теорију истине као адекватности. У њој, веровања се и даље прилагођавају спољашњим факторима, с тим што се омогућава промена темељних уверења о свету у сусрету са новим неоповргљивим фактима који суштински мењају перцепцију света – догађајем. Она истовремено садржи екстерналистички компоненту, колико и интерналистичку, пошто Бадју прихвата како истина мора бити препозната од стране субјекта да би се остварила као истина, иако је ситуира изван субјекта. Екстерналистичка компонента се читава у томе да догађај мора представљати чињеницу спољашњу субјекту. Догађај онда представља моменат “просијавања истине у свет”, а траг догађаја представља накнадни пут те новопојављене истине до прихватања ње као препознате и утврђене истине о свету. Тиме доктрина догађаја представља покушај формализације теорије истине као адекватности у тренутку сусрета сазнајног субјекта са појавом која противречи парадигми у коју он верује. Транзиција старог епистемолошког система ка новом владајућем систему представља епистемички процес у коме се постепено открива и утврђује нова истина битна за развој сазнања и револуционисање његових основа. Такође и само знање код Бадјуа треба разумети кроз обе епистемолошке теорије. По екстернализму, чињеница неког догађаја узоркује појаву знања у човеку, међутим, са друге стране, субјект је тај који ће рекомпозицијом својих веровања направити места за нову истину да уђе у свет; тј. оно што се перципирало као чињеница у неком тренутку, у зависности од организације субјекта, у следећем тренутку већ може имати другачији статус.

Главна предност формализације система је у томе што Бадјуов систем онда не

зависни суштински од појединих уверења, јер се она могу променити у сусрету са догађајем који указује на супротно или другачије. Његова уверења највише зависе од матема, који користи као основу изградње формалне онтологије, и схватања дијалектике, којом покушава да захвати истовремено субјекта и спољашњи свет. Сам систем се ту показује као формалан, јер је, као и математика, апстрактан и не зависи од садржаја појединих уверења о свету, колико од тога да она морају одговарати перципираној структури стварности на најбољи могући начин. У оваквом систему урачунава се и дозвољена је промена смисла појмова, који се могу мењати у времену, или признавање грешке од стране субјекта у својој процени спољашњег света. Истовремено за целину епистемолошке ситуације може се рећи да напредује ка бољем у прецизности свог описивања света и постоје све примеренија стварности, јер са временом успева да открије и да се избори са новооткривеним истинама света. Видели смо како је целина епистемолошке ситуације у једном тренутку сачињена од целине оног пресудивог у оквиру владајућих парадигми, барем у оквиру четири процедуре могућег односа према свету и последица разних догађаја из различитих процедура у различитим временима настајања. Епохална истина се онда показује по степену адекватности тих владајућих теорија према свету схваћеном као мноштво мноштвености. Ако имамо у виду чињеницу напредовања разумевања света у времену и истовремено схватамо истину по моделу теорије истине као раскривања, онда можемо објаснити како долази нова истина у свет и како она мења претходно разумевање света. Ова перспектива делује најразумније за разумевање Бадјуове позиције, јер је представља као дијалектичку потрагу за истином. Њен одговор на питање како се могу појавити нове истине представља појам догађаја.

Увођењем епистемолошке компоненте у формалну онтологију путем нужности укључености субјекта у њу, постигнутом помоћу специфичне одредбе материјализма и тиме што тек верност субјекта опредељује какво ће се дешавање назвати догађајем, остварује се могућност дијалектизовања теорије истине као кореспонденције. Оваква верзија теорије истине погодна је управо да би интегрисала могућност промене уверења, па и метафизичких концепција, бивајући истовремено погодна и за тврђење тренутне парадигме, као и за њено мењање и реорганизовање перспективе субјекта. Уколико се онтологија формално образује, можемо говорити о општој форми онтологије која може издржати разлике у садржају било којих конкретних онтолошких концепција

(осим оних који руше формалну структуру), а не само појединих онтолошких тврдњи. Тако бисмо могли говорити и о Бадјуу као метаонтологу, с тим што се читавају очигледне разлике између његовог приступа и приступа велике већине других метаонтолога. Видели смо како Бадјуова концепција догађаја треба да представља ону алатку која је у стању да промени епистемолошку парадигму, једном кад се садржај допусти у њеној формалноонтолошкој структури. С обзиром на формалну структуру Бадјуове онтологије, да би се она натерала на промену, догађај у њој мора бити одређен парадоксално као $A \in A$, управо стога што тек временско и контекстуализовано посматрање догађаја омогућава његову конкретизацију и одређивање његовог садржаја.

Предности увођења појма догађаја у филозофски систем видимо у томе што се тада у сам систем уводи могућност реорганизације филозофског система без његовог комплетног колапса у сусрету са противречношћу. Догађај ће урушити или радикално променити једну парадигму новином коју доноси, али како смо видели да је по Бадјуу задатак филозофије да направи систем који обједињује више различитих процедура под собом, стога сам филозофски (метафизички) систем неће бити урушен због урушавања парадигме у једној од његових процедура. Питање је додуше како би се конкретна бадјуовска концепција филозофије изборила са променом парадигме матема. Идеја је у томе да се епистемолошка ситуација субјеката у сусрету са догађајем не урушава у целини, већ се револуционише један њен део и тера на ближе прилагођавање истини. На крају, показали смо како је појам догађаја одређен у оквиру филозофског система на више начина, те тек из оквира таквог система који је изнад система појединачних процедура можемо причати о догађају у оквиру појединих процедура. Упркос Бадјуовом ставу да филозофија не доноси ништа ново на свет, филозофија се ипак показује као крунска дисциплина која је изнад све четири процедуре, не само због филозофских основа у оквиру сваке од ових процедура, већ и због тога што се тек њоме може пружити оквир за међусобну интеракцију и интеграцију догађаја из све четири процедуре. Оваква идеја догађаја не само да није сувишна у филозофији, већ она даје могућност препознавања бројних нових сазнања која ће се у будућности моћи под њу интегрисати. Филозофија може тражити само још више догађања како би љубав према истини и према знању могле да се развију даље напред.

Делује како би свет без догађаја представљао сцену вечне владавине конкретне владајуће парадигме ван које више не би било више суштинских промена, или било би

само разлика које нису никакве разлике. Такав свет би у извесном смислу представљао оличење “последњег стадијума историје” (Хегел, 2006: 500) и “најгорег насиља .. оног ћутања” (Дерида, 2001: 61), а видели смо да постоје тежње ка томе у постмодерни, као и пре код Хегела, или по Бадјуу у случају религије. С обзиром на то да Бадју, веран Марксу, сматра како задатак филозофије није само да утврди какав свет јесте, већ и да га промени, он не жели такву сцену, већ упорно инсистира на нужности појма догађаја. Доктрина догађаја представља кључну тачку његове филозофије, јер му она даје принципијалну могућност за промену перцепције света. Кроз призму идеализма, могло би се рећи како се свет мења променом уверења субјекта, јер та уверења повратно творе сам свет који се перципира; док би се у догматском кључу могло рећи како се уверења субјекта морају преформирати при сусрету са необјашњивом појавом у свету како би боље одговарала спољашњости. У оба случаја, за Бадјуа догађај је тај који покреће промену уверења услед суочавања субјекта с њим и представља почетну тачку промене која ће уследити. Шта више, видели смо како се догађај у оба случаја показује као дешавање спољашње субјекту, те можемо извући закључак како бадјуовски субјекат никад не перципира спољашњи свет за себе, већ само по себи.

Проблем који након свега и даље опстаје у овој ситуацији је непредвидивост и непрорачунљивост догађаја из позиције субјекта који је укључен у владајућу парадигму. С обзиром да се појам догађаја одликује оваквим атрибутима, није извесно какав утицај на промену света може имати сам субјект пре појаве догађаја, може ли га он планирати или повећати шансе за његову појаву. Уколико је субјект довољно упознат са владајућом парадигмом, он може покушавати да произведе дешавање које је супротно датој парадигми, али ни у случају успеха, нема гаранције да ће спровођење оваквог дешавања резултовати правим догађајем, то јест, да ће овакво дешавање бити препознато као догађај. Видели смо да савет који Бадју даје јесте да се субјект мора понашати као милитант идеја којима је пружио поверење (наравно, не бивајући притом слеп за контрааргументе), јер одустајање од идеје представља одустајање и од подршке догађају каквим би та идеја могла постати; субјект не зна унапред које дешавање ће произвести догађај, он се само може надати у извесност своје процене и не одустајати од својих уверења док се не покаже супротно. Бадју говори о поверењу и верности догађају управо зато што само верност некој идеји може претворити дату идеју донешену догађајем у нешто унутарсветско, јер без поверења догађају догађај не постоји. Идеја

догађаја, виђеног као вектор, доприноси увиђању тога како се око једне идеје може формирати парадигма, као и јасноћи тога како утицај једне идеје може формирати представу света у неком времену. Приметимо како би уколико се временска оса у аналогiji са вектором заменила осом истинитости, онда вектор догађаја представљао померај човековог сазнања ка истини, до ког је дошло услед појаве одређеног догађаја.

За крај, можемо констатовати како Бадју, као математичар, можда ипак нема довољно осећаја за борбу око интерпретације света, догађаја, или чињеница. Његов нагласак на бављењу формалном структуром га за почетак не чини осетљивим за промену интерпретације и догађаје у оквиру матема. Даље, пасивност математичке сцене га одаљава од проблема очувања и борбе за остварење конкретне интерпретације истине једног догађаја, где се променом интерпретације догађаја субјект може завести даље од истине донешене догађајем у правцу прављења реактивног избора. Приметили смо да је завођење субјекта као пракса постмодерне одређено још код Бодријара у поменутој тврдњи “Бити заведен значи бити скренут од своје истине .. скренути другога са своје истине” (Бодријар, 1994б: 88). У подели на активне, реактивне и окултне субјекте, интерес друге две класе јесте да се оригинална интерпретација догађаја потисне. За Бадјуа, питање ове борбе није суштинско за његов систем и њему је довољна и могућност такве промене како би поента стајала, али у конкретној ситуацији у свету, ова борба је уствари кључна за успостављање промене парадигме. Видели смо како његов појам догађаја по дефиницији треба да зађе са оне стране те борбе, по дефиницији мењајући парадигму, па да тек са накнадном памећу можемо заправо судити о томе да ли се неко дешавање стварно показало као догађај или не. Међутим, из позиције субјекта који је пружио поверење некој идеји, борба за њу представља управо борбу за исправну интерпретацију догађаја и његово истрајавање у томе да се не заведе са правог пута; што у постмодерним временима уме да буде тешко.

Бадјуово математичко опредељење повлачи са собом и проблем услед ког је доктрина догађаја уопште била нужна за његов систем. Наиме, математика је дисциплина која не оперише са временом, нити се математички може разматрати темпорална промена њених појмова, те се она у том смислу показује као атемпорална наука. Математички појмови могу послужити као средство приказивања времена, рецимо одабиром секунде као јединице, али она не може захватити историчност неког појма без говора о математици. Она стога не може да захвати ни дешавање, ни догађај,

ни временску промену; иако по историји математике видимо да је она итекако подложна интерним ревизијама и променама; она их само не може сама приказати. Услед овог проблема и става математика=онтологија, Бадју, који жели и филозофски и математички захватити идеју промене, мора догађај одредити као нешто математички неприхватљиво. У математици не постоји временска оса на којој би се могла приказати тражена промена, већ се она приказује као привремени колапс система и његова реконструкција путем нове истине.

Парадоксална структура догађаја је стога једини начин да се идеја системске промене уведе у математику и зато она мора бити, барем у математичком смислу, неприхватљива идеја. Заправо, ако посматрамо само математичке одреднице, њу филозофски чини интересантном управо то што је математички неприхватљива. Сама онтологија по свом појму шира је од математике, те уколико би се успостављала једнакост међу њима, или би се онтологија морала ограничити на математичке ентитете, или би се морао проширити домен математике. Домен оног постојећег је свакако шири од стандардно схваћеног математичког домена, без формално онтолошке интерпретације. Заузимајући се за њу. Показали смо како се Бадју опредељује за проширивање домена математике, проширујући сферу њене примене на цео домен онтологије. Гледано историјско-филозофски, овај избор позиције близак апсоутизацији математике представља валидан избор, донекле сличан физикалистима који апсолутизују физику; с тим што Бадјуова позиција одликује већим степеном тенденције очувања и других сфера спрам оне која представља основу система. Упркос његовој везаности за математику, он је довољно филозофски образован да буде свестан како се филозофија не може ограничити на само једну дисциплину, а појам догађаја му представља кључну алатку у повезивању различитих делова свог широког система, који ипак није увек математички, већ се само темељи на њој.

Списак литературе:

- Бадију, А. (2008): *Преглед метаполитике*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Бадију, А. (2012): *Похвала љубави*, Нови Сад: Адреса.
- Бадију, А. (2013а): *О мрачном слому*. Београд: Факултет за медије и комуникације.
- Бодријар, Ж. (1991а): *Симболичка размена и смрт*, Горњи Милановац: Дечје новине.
- Бодријар, Ж. (1991б): *Симулакруми и симулација*. Нови Сад: Светови.
- Бодријар, Ж. (1994а): *Прозирност зла*. Нови Сад: Светови.
- Бодријар, Ж. (1994б): *О завођењу*. Подгорица: Октоих, Григорије Божовић: Грачаница.
- Бодријар, Ж. (2007): *Дух тероризма*, Београд: Архипелаг.
- Бодријар, Ж. (2009): *Пакт о луцидности или интелигенција Зла*. Београд: Архипелаг.
- Дерида, Ж. (1976): *О граматологији*. Сарајево: ИП Веселин Маслеша.
- Дерида, Ж. (2001): *Насиље и метафизика*. Плато: Београд.
- Жеребкина, И. Жеребкин, С. (2022): *Современная западная философия*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Кант, И. (1984): *Критика Чистог Ума*. Загреб: Накладни завод матице хрватске.
- Кант, И. (1985): *Критика моћи суђења*. Београд: Бигз.
- Квајн, В. В. О. (2007): *Онтолошка релативност*, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Станојевића.
- Кун, Т. (1974): *Структура научних револуција*. Београд: Нолит.
- Лиотар, Ж. Ф. (1979): *Постмодерно стање*, Нови Сад: Братство-јединство.
- Попер, К. (1973): *Логика Научног Открића*. Нолит: Београд.
- Руссо, Ж. Ж. (1993): *Друштвени уговор*, Београд: Филип Вишњић.
- Сартр, Ж. П. (1984): *Биће и ништавило*, Београд: Нолит.
- Солар, М. “Филозофија егзистенције и хуманизам”. *Архе*, Вол. VII, пп. 241-256. Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду.
- Фихте, Ј. Г. (1974): *Основе цјелокупне науке о знаности*. Загреб: Напријед.
- Фројд, С. (1984): “С оне стране принципа задовољства”. *Трећи програм*, број 63, 253-332. Радио Београд: Београд.
- Хегел, Г. В. Ф. (1976): *Наука логике*. Београд: БИГЗ.

- Хегел, Г. В. Ф. (1987): *Енциклопедија Филозофијских знаности*. Сарајево: Веселин Маслеша.
- Хегел, Г. В. Ф. (2006): *Филозофија Историје*. Београд: Федон.
- Aristotel, (1985): *Metafizika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Badiou, A. (2001): *Manifest za Filozofiju*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Badiou, A. (2005): *Being and Event*, London/New York: Continuum.
- Badiou, A. (2007): "The Event in Deleuze", *Parrhesia*, No.2, pp. 37-44,
http://parrhesiajournal.org/parrhesia02/parrhesia02_badiou02.pdf приступљено: 27.07.2022.
- Badiou, A. (2009a): *Logic of Worlds*, London/New York: Continuum.
- Badiou, A. (2009b): *Theory of The Subject*, London/New York: Continuum.
- Badiou, A. (2013b): *Philosophy and the Event*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Bennett, K. (2009): "Composition, Colocation and Metaontology". *Metametaphysics: New Essays on the Foundation of Ontology*, pp. 38-77. Oxford: Clarendon Press.
- Bennington, G. (1988): *Lyotard: Writing The Event*. New York: Columbia University Press, Manchester University Press.
- Bell, L. (2011): "Articulations of the Real: from Lacan to Badiou". *Paragraph*, No. 34.1, pp. 105-120. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Boer, R. (2009): *Criticism of Religion: On Marxism and Theology II*. Boston: Leiden.
- Chiesa, L. (2006): "Count-as-one, Forming-into-one, Unary Trait, S1". *The Praxis of Alain Badiou*, pp. 147-177. Melbourne: Re.Press.
- Chisolm, R. (1964): *Human Freedom and the Self*, University of Kansas: Lawrence.
- Corcoran, S. (2015): *The Badiou Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Davidson, D. (2002): *Essays on Action and Event*, Oxford: Clarendon Press.
- De Chavez, J. (2016): "On the "Intimate Connivance" of Love and Thought", *Eidos* no. 2, pp. 105-120, Manila: University De La Salle.
- Deleuze, G. Guattari, F. (1994): *What Is Philosophy?*. New York: Columbia University Press.
- Den Heyer, K. Conrad, D. (2011): "Using Alain Badiou's Ethics of Truth to Support an 'Eventful' Social Justice Teacher Education Program". *Journal of Curriculum Theorizing*, Vol. 27, No 1, pp. 7-19.
- Descartes, R. (2002): *The Principles of Philosophy*. Blackmask online:
[http://www.iphopper.net/_pubs/\[Descartes,%20Rene\]_The%20Principles_of_Philosophy_1644.pdf](http://www.iphopper.net/_pubs/[Descartes,%20Rene]_The%20Principles_of_Philosophy_1644.pdf). Prisutpljeno: 28.04.2023.

- Frege, G. (1960): *The Foundations of Arithmetic*. New York: Harper & Row.
- Froeyman, A. (forthcoming): "Levinas and Badiou in Ethics, Aesthetics and the Anticipation of the Unanticipatable". *International Journal of Computing Anticipatory Systems*.
- Graham, I. Shaw, R. (2010): "Sites, truths and the logic of worlds: Alain Badiou and human geography", *Transactions*, pp. 431-442, Londaon: Royal Geographical society.
- Hajdeger, M. (1982): *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit.
- Hallward, P. (2003): *Badiou: A Subject to Truth*, Mineapolis/London: University of Minnesota Press.
- Heidegger, M. (1988): *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, M. (2012): *Contributions to Philosophy (of the Event)*, Bloomington: Indiana University Press.
- Huber, S. (2012): "Event {u} al disruption: Postmodern Theory and Alain Badiou". *COPAS – Current Objectives of Postgraduate American Studies*. Issue 13, pp. 1-18.
- Huserl, E. (1975): *Kartezijanske meditacije*, Zagreb: Izvori i tokovi.
- Hylton, P. Kemp, G. (2022): "Willard Van Orman Quine". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). Edward N Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/quine/>, приступљено: 17.02.2023.
- James, W. (1975): *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Cambridge: Harvard University Press.
- Joronen, M. (2012): "Heidegger, event and the ontological politics of the site", *Transactions of the Institute of British Geographers* pp. 627-639, <https://www.researchgate.net/publication/259689131>, приступљено: 30.04.2021.
- Kim, J. (1976): "Events as Property Exemplifications", *Action Theory* Vol 57 pp. 159-177, Dordrecht: Springer.
- Lacan, Ž. (1983): *Spisi*, Beograd: Prosveta.
- Lacan, J. (1986): *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed.
- Langlois, C. (2012): "Writing for Two: A Critique of Literature, Love, and the Event in the Philosophy of Alain Badiou", *COLLOQUY text theory critique*, No. 24, pp. 32-59, Melbourne: Monash University.
- Lueck, B. (2010): "The Event of Sense in Lyotard's Disvourse, Figure", *Journal of the British Society for Phenomenology*, No. 41 (3), pp. 246-260, London: Routledge.
- Lyotard, J. F. (1988): *The Differend: Phraises in Dispute*. Manchester: Manchester University

Press.

-Matejić, B. (2016): "Emancipation, Duty and the Artistic Subject", *Theoria* 3, pp. 105-112, Beograd: Srpsko filozofsko društvo.

-McLaughlin, B. Bennet, K. (2021): "Supervenience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/supervenience/> приступљено: 10.03.2023.

-Meillassoux, Q. (2011): "History and Event in Alain Badiou", *Parrhesia* num. 12 pp. 1-11, <http://parrhesiajournal.org/parrhesia12/parrhesia12.pdf>, приступљено: 21.04.2021. 12:05.

-Miller, A. (2005): "An Interview with Alain Badiou: Universal Truths and the Question of Religion". *Journal of Philosophy Scripture*. Vol. 3, Issue 1. pp. 38-42.

-Miller, J. A. (1978): "Dossier Suture: Suture (Elements of the Logic of the Signifier)", *Screen* 18:4, pp. 24-34, Glasgow: Oxford Academic.

-Polt, R. (2006): *The Emergency of Being: On Heidegger's Contribution to Philosophy*. New York: Cornell University Press.

-Sant, D. (2019): "Exploring Badiou's approach to Religion". *Engaging the Contemporary 2019: The Philosophical Turn towards Religion*. https://www.academia.edu/40940066/Exploring_Badiou's_approach_to_Religion. Приступљено: 23.07.2023.

-Vallega-Neu, D. (2003): *Heidegger's contribution to philosophy: An Introduction*, Bloomington: Indiana University Press.

-Van Inwagen, P. (1978): "A Definition of Chisholm's notion of immanent causation", *Philosophia*, No.7 (3-4), pp. 567-581, Berlin: Springer Science+Business Media.

-Van Inwagen, P. (2009): "Being, Existence and Ontological Commitment". *Metaphysics: New Essays on the Foundation of Ontology*. pp. 472–507. Oxford: Claderon Press.

-Vartabetian, B. (2018): "Negation, Structure, Transformation: Alain Badiou And The New Metaphysics", *Open philosophy*, No. 1, pp. 213-222, Berlin: De Gruyter.

-Zimmerman, M. (1995): "Actions and Events", *Juornal of Philosophical Research*, No. 20, pp. 585-594, Greensboro: The University of North Carolina.

-Zourabishvili, F. (2012): *Deleuze: A Philosophy of the Event*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Биографија аутора:

Аутор је рођен у Београду, 1994. године. До 2013. године завршио је основну школу и гимназију. 2013. године уписао је Филозофски факултет Универзитета у Београду, који је завршио 2018. године са просеком 9.42, са дипломским на тему “Теорија говорних чинова као теорија говора”. Затим је завршио мастер на истом факултету 2019. године са просеком 10.00 и мастер радом на тему “Заведеност људске природе у теорији Жана Бодријара”, након чега је уписао и докторске студије на истом факултету. Током боравка на факултету, од друге године студија био је државни стипендиста, као и стипендиста фондације Доситеја у завршној години. Такође је учествовао у раду студентског парламента 3 године, од чега је годину дана провео као потпредседник парламента, а годину дана као студент продекан. Од 2015. године почео је активно да посећује научне конференције, студентске и стручне, те и да учествује на истим. Организовао је волонтерски дебатни клуб Аперцепција током свог школовања. Након тога почео је да посећује међународне конференције и да стварама контакте у интостранству, како би поспешао интелектуалну размену и са страним универзитетским центрима, како регионалним, тако и шире. Од 2023. године члан Руског друштва Социолога при Руској Академији Наука. Главна сфера интересовања аутора представљају пре свега нововековна и савремена филозофија. 2020 године се запослио као асистент на Филозофском факултету Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, по области нововековна и савремена филозофија, где и данас ради.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Сидан Братица

Број индекса ОФ 19-7

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Појам догађаја у филозофији Алана Бадјуа

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 8.11.2023.

Сидан Братица

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Сибич БРАТЧНА
Број индекса ОФ 79-7
Студијски програм Филозофија
Наслов рада Појам догађаја у филозофији Адама БЛАУА
Ментор Миланко ГОВЕДАРЧИЋА

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 8.11.2023.

Сибич Братчна

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Појам ДОГАЗАЈА у филозофији АЛАНА БАДЈУА

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

- ☒ 1. Ауторство (CC BY)
- ☐ 2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
- ☐ 3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
- ☐ 4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
- ☐ 5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
- ☐ 6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 8.11.2023.

Сидин Брајчић