

LOSONCZ MÁRK

A történelmi szingularitás és a holokauszt*

Hosszan tartó karrierjüket követően a mindennapi nyelvben, a tudományokban és az irodalomban a „szingularitás” és a „történelmi szingularitás” terminusok megjelentek a filozófiában is, rögvest központi szerepre szert téve. E munka első részében elemezni fogjuk, miként viszonyultak a szingularitáshoz a kortárs filozófiában, ezt követően pedig külön figyelmet szentelünk a történelmi szingularitás problémájának, végül pedig a holokauszt példájával foglalkozuk, hiszen a leggyakrabban és a leginkább vitatottan hozzá kötötték a történelmi szingularitás (*uniqueness*, *Einzigartigkeit*, *unicité*) fogalmát. Úgy véljük, a holokauszt egyedi voltával kapcsolatos téziseket akkor lehet megvilágítani, ha figyelembe vesszük a filozófiai vitákat, és fordítva. Az a célunk, hogy szem előtt tartsuk, hogy a holokauszt szingularitásának tézise nem a pusztán szingularitásra vonatkozik, hanem a „szingularitás szingularitásának” problémájára is, mint ahogyan Alice és Roy Eckart kifejezése sugallja: *unique uniqueness*. Nemcsak a szingularitásról van tehát szó, hanem a szinguláris szingularitásról is, amely minőségileg különbözik a szingularitás többi fajtájától mint *sui generis* szingularitás.

Fogalomtörténet

Amellett, hogy a *singularis*, a *singulus* illetve a *singularitas* latin szavak az egyes szám grammatikai kategóriájára utalnak, arra is irányulnak, ami egyedi és/vagy szokatlan. Ezeknek a szavaknak azonos a györece, mint a *simplicis*-nak („egyszerű”): *sim*-. A többi indoeurópai nyelv megőrizte az

eredeti jelentéseket, de egyúttal gazdagították is. Az angolban szingulárisnak lenni annyi, mint szokatlannak, egyedinek, izoláltnak, ritkának, jelentősnek, egyetlennek, oszthatatlannak, magányosnak, speciálisnak vagy felülmúlhatatlannak lenni. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy ami szinguláris, tulajdonságaiban ne oszthatna más létezőkkel (mint az *every single* inkluzív kifejezésben). Továbbá a matematika és a természettudományok is hozzájárultak a jelentésbővüléshez. A matematikában a szingularitás mindenekelőtt a definiálatlan matematikai tárgyakra vagy egy rendkívüli halmaz matematikai objektumaira vonatkozik (arra a pontra, ahol a párhuzamos vonalak találkoznak, a pontra, ahol a változóknak mérhetetlen vagy végtelen értékük van, a lényegi szingularitásra, amelynek közelében a funkciók extrém módon viselkednek, az izolált szingularitásra, amelynek közelében nincs más szingularitás stb.). A fizikában és az asztronómiában a szingularitás főképp azzal a ponttal vagy téridőbeli régióval kapcsolatos, ahol a gravitációs erők nagyon erősek: a szingularitás kiváltképp a fekete lyukakra utal, amelyek esetében a koordinációs rendszer értékei használhatatlanok. A mechanikában a szingularitás bizonyos tárgyak viselkedésének előrejelezhetetlenségére vonatkozik. A szingularitásnak meteorológiai jelentése is van: arra a jelenségre mutat rá, amely minden év valamely periódusában megismétlődik, túl a szokványos tendenciákon. Említsük meg végül, hogy a szingularitásnak fontos szerepe volt a földrajzban: az új területek felfedezése gyakran megcáfolta az addig tudottakat, s ez arra sarkallta a geográfusokat, hogy szakterületüket rugalmasabbá tegyék. Példának okáért André Thevet könyvet írt *Les singularitez de la France antarctique* címmel, s ebben a szingularitás az új felfedezésekre vonatkozott.

A szingularitás új jelentését vezette be Neumann János, aki a technológiai fejlődés kapcsán arról beszélt, hogy az emberiség egy olyan ponthoz közeledik, amikor a történelme radikálisan meg fog változni. Ez a jelentés annyira fontos, hogy még a *singularitarianism* kifejezés is megjelent, amely a mesterséges és biológiailag felsőbbrendű intelligenciában való hittet és a belőle fakadó mozgalommal kapcsolatos, azzal az intelligenciával, amely felül fogja múlni az eddigi emberi intelligenciát (s gyakran hangsúlyozzák, hogy szuperintelligenciát kell teremteni, amely

az emberi faj hasznára lesz). Úgy tartják, hogy a szingularitás utáni történelem előreláthatatlan, mert lényegi módon meghaladja azt, amit el tudunk képzelni. Ray Kurzweil könyvet írt *The Singularity is Near* címmel, hogy bejelentse az emberiség irreverzibilis és radikális átalakulását a közeli jövőben. Ezzel összhangban a tudományos fantasztikum, illetve a spekulatív fikció elméleteiben a „szingularitás” kifejezést azért használják, hogy azt a történelmi-narratív pontot jelöljék, amely döntő jelentőségű lesz, amelyhez képest egészen divergáló vonalak jöhetnek létre (például az alternatív történelem műfajában párhuzamos történelmi univerzumokról van szó, amelyek ideje valamely szingularitástól kezdődik) (erről lásd: JAMESON 2015; 92).

A szingularitás fogalma az igazán komoly filozófiai pályafutását Sartre filozófiájával kezdte meg, főként a *L'universel singulier* című szövegével. Arról a „feltehetően legmesszebbre nyúló kérdésről van szó, amely a francia filozófiát foglalkoztatta Sartre után: »Mi voltaképpen az egyetemes szingularitás?«. Vagy: az egyetemes miként vonható ki a pusztán relacionális – vagy dialektikus, interszubjektív, interaktív – közvetítésekéből?» (HALLWARD 2003; 249–250). Sartre számára ez a kérdés mindekenelőtt arra vonatkozott, amint a transzhistorikus meghaladja a történelmi kontextusokat. Ugyanis, érvelése szerint először szem előtt kell tartani a történelmi szituációt ahhoz, hogy azonosíthassuk a szabad projekciókat, amelyek felülmúlják az előre adott determinációkat. Így a hangsúly a múlttól és az individuálisról áthelyeződik a jelenre és az egyetemesre. Marx és Kierkegaard belátásait kombinálva (s minden bizonnyal figyelembe véve a „konkrét egyetemes” hegeli fogalmát) Sartre olyan pozíciót igyekezett kialakítani, amely elkerüli a strukturalista determinizmust és a pusztán történelmietlen szubjektivizmust is. Ennyiben a látszólag oximoronszerű „egyetemes szinguláris” a történelmi szituációhoz képesti nóvumot jelöli. Sartre az egyetemességről beszél, mert az illető eseményekben az jelenik meg, ami magával vonja a teljes emberiséget (amelynek történelme univerzális) és ami „retotalizálja” a meglévő totalitást. A szingularitásról pedig azért, mert számára az individualitás kiváltképp a történelmi kontextusok korlátozó adottságaira utal. Sartre poénja a legplasztikusabban talán Flaubert-elemzésében mutatkozik

meg: „az ember igazából sosem individuum: előbb kellene »egyetemesen szingulárisnak« neveznünk – mint olyan létező, amelyet totalizál és egyetemessé tesz a korszak, amelyben él, új totalitást teremt és újratevőként önmagát mint szingularitást” (SARTRE 1988; 7). Az utána következő filozófiák felől nézve elmondhatjuk, hogy Sartre koncepciója előrevetítette mindazt, amit később a szingularitásról gondoltak, vagy pedig a későbbi gondolkodók kifejezetten távolságot igyekeztek tartani a sartré-i felfogástól. Koncepciójának jelentős mozzanatai a következőképpen foglalhatók össze. *Először*, világos különbséget tett az individuális és a szinguláris között, s ez a különbség minden filozófusnál megjelenik, aki számára a szingularitás fontos fogalom. *Másodszor*, Sartre a szingularitást elsősorban mint történelmi-időbeli kategóriát kezelte. *Harmadszor*, összekötötte a szingulárist és az egyetemest, illetve szembeállította őket a történelmi kontextus partikuláris totalitásával. *Negyedszer*, a szingularitás-fogalma az aktivitáshoz, a szabadsághoz, a kreativitáshoz kötődik. A továbbiakban a szingularitás fogalmát fogjuk elemezni a következő (részben) kortárs szerzőknél: Alain Badiou, Gilles Deleuze, Antonio Negri / Michael Hardt, Peter Hallward, Luca Basso és Giorgio Agamben. Az említett gondolkodók koncepciói közül alighanem Badiou-é áll a legközelebb Sartre-éhoz, de nála is fontos változások figyelhetők meg (jusson eszünkbe, hogy a korai Badiou-ra főként Sartre hatott). Badiou filozófiájában a szingularitás az igazságoknak az eseményeken keresztül történő megnyilvánulásaira utal. Hogy egyes események szinguláris jellegűek, azt jelenti, hogy semmi „közös vagy történelmileg megalapozott nem járul hozzá szubsztanciálisan a folyamatukhoz”, illetve hogy nem áll rendelkezésünkre „általánosság, amely hozzájuk járulhatna vagy strukturálhatná a szubjektumot, amely fenntartja őket” (BADIOU 1997; 15). Noha Badiou hangsúlyozza, hogy az egyes igazságok partikuláris világokban jelennek meg, mindig kiemeli, hogy az igazságok potenciálisan minden világ számára adottak és egalitárius módon hozzáférhetők, vagyis egyetemeseek. A politika, a tudomány, a művészet és a szerelem mezején levő igazságeseemények nem csak azért szingulárisak, mert diszkontinuitást testesítenek meg a fennálló halmazához képest, hanem azért is, mert egymásra redukálhatatlanok – mindegyiknek megvan az autonómiája,

vagy ahogy Badiou fogalmazza: immanenciája. Az esemény szingularitása nem csupán *per definitionem* reprezentálhatatlan az újdonságából fakadóan (ebben az értelemben használja Badiou az „üresség”, a „megnevezhetetlenség”, az „erőszak” és a *déliaison* kifejezéseket, illetve bírálja a hermeneutikai perspektivizmust), hanem olykor azt állítja, hogy a szingularitás teljességgel indifferens ahhoz képest, ami adott. Ennyiben a badiou-i szingularitás-fogalom is valamely partikuláris kontextussal van szembeállítva, de tisztán negatívan, mert a szingularitás semmilyen értelemben nem ered a végességből és annak a világnak a partikularitásából, amelyben megjelenik. Ez a mozzanat feltűnik abban is, ahogyan a szubjektivitást gondolja: a szubjektum performatív módon jön létre az igazságeseemények révén, és közömbös az objektív különbségekkel szemben (vagyis „*vis-à-vis* nélküli szubjektum” [BADIOU 1989; 74]). Így aztán Badiou úgy véli, hogy a szubjektivitás lényegi módon meghaladja az individualitást: az egyén kimerül a világos predetermináltság rutinjában, újratermelve a már meglévő identitásokat, a tudást és a praxist, míg a szubjektum elszakad e korlátoktól. Mint láthatjuk, Badiou megismétli Sartre koncepcióját, amennyiben a szingularitást történelmi-időbeliként (diszkontinuitásként) határozza meg, továbbá amennyiben úgy írja le, mint a szubjektivitás születési helyét (s egyúttal világos különbséget tesz individualitás és szingularitás között) és mint a radikálisan kreatív esemény szinonimáját. Mégis, a badiou-i koncepció jelentős mértékben distanciál a sartré-i felfogástól. *Először*, Badiou perspektívájából a sartré-i szingularitás még túlságosan kötődik az (ön)tudat filozófiájához. A szabad döntés sartré-i leírásától eltérően Badiou ontologizálja a szingularitás fogalmát, a szingularitást pedig mint az igazság performatív eredményét határozza meg. *Másodszor*, míg Sartre-nál a történelmi kontextus mint megváltoztatandó horizont számít, Badiou igyekszik minél inkább megfosztani a szingularitást kontextusától, a partikuláris világok pedig mint végességek jelennek meg nála, amelyektől a szingularitás idővel teljességgel elszakad. *Harmadszor*, ennek megfelelően, Badiou a szinguláris eseményt nem a „világ retotalizálásaként” határozza meg, hanem annak alapján, hogy radikális nóvum a világhoz képest. Tehát a Badiou módján felfogott igazság szinguláris jellegű akkor is, ha az egyes világok

egyáltalán nem fognak „alkalmazkodni hozzá”. E szöveg kontextusa számára rendkívül fontos, hogy Badiou több ízben utal a fasizmusra/nácizmusra, s éppen a szingularitással kapcsolatban. Ugyanis ezekben a politikai rezsimekben semmiféle igazság nem testesül meg. Ellenkezőleg, olyan pszeudoeseményekről van szó, amelyekben a kommunizmus eseményére való obskurus reakció nyilvánul meg (BADIOU 2006; 81, 87). Az eszmék felől tekintve a fasizmussal/nácizmussal semmi sem történt: az embereket a merő animalitásra redukálták, a hatalom premodern viszonyainak és az ipari technológiának a kombinálásával a konzervatív forradalom semmilyen nóvumot nem teremtett, amelyet univerzalizálni lehetne, s amely iránt a szubjektumoknak hűségeseknek kéne lenniük. Ennyiben Badiou úgy véli, hogy ha a fasizmusnak/nácizmusnak az esemény státuszát tulajdonítjuk, gyenge teológiával foglalkozunk. Habár elismeri a koncentrációs táborok extrém voltát, egyúttal elítéli a körülöttük levő misztifikációt: „az etikai ideológia képviselői annyira ragaszkodnak hozzá, hogy a Gonoszt közvetlenül a kivégzések szingularitásában lokalizálják, hogy a leggyakrabban tagadják, hogy a nácizmus politika lett volna [és gondolkodásmód]. De ez gyáva pozíció” (BADIOU 2003; 88). Amint megfigyelhetjük, Badiou számára a fasizmus/nácizmus kontraszingularitás, ellenesemény, s a filozófiája prizmáján keresztül úgy tűnik, hogy a holokauszt szingularitásának tézise bizonyos értelemben megismétli a fasiszta/náci politikát: amennyiben a holokausztnak az esemény rangját tulajdonítja, voltaképpen tagadja az eszmék ontológiai primátusát.

Gilles Deleuze (az a gondolkodó, akit Badiou úgy ünnepelt, mint azt a filozófust a nemzedékéből, aki elsőként fogta fel, hogy a kortárs metafizika szükségképpen a sokaság és a szingularitás megragadása) a szingularitás meglehetősen ahistorikus fogalmát vezette be (és igen valószínű, hogy nála is a sartré-i örökséggel való konfrontációról van szó¹). Deleuze filozófiájában a szingularitások arra a teremtő virtualitásra vonatkoznak, amely mintegy körbeveszi az egyes dolgok aktualitását. Miközben fontos, a folyamatossággal és a kontingenciával kapcsolatos filozófiatörténeti belátásokra támaszkodik (többek között jelentős a sztoikus *kairos*, a *haecceitas* Duns Scotus-nál, a találkozás Spinozánál, az esemény Whi-

teheadnél, a tartam Bergsonnál...), Deleuze hangsúlyozza, hogy a szingularitások szeriális-differenciális mezőt képeznek, amelyen keresztül az aktualitás konstituálódik. Ennyiben az aktuális csupán az elszegényített, elrendezett és „sűrített” megvalósítása a preaktuális kreativitásnak és az erők játékanak. Sartre és Badiou filozófiájához hasonlóan ő is világos különbséget tesz szingularitás és individualitás között (a szingularitást úgy fogja fel, mint „preindividuálist” vagy – Jean-Luc Nancy szavával élve – „infraindividuálist”, illetve „személytelen individuációról” van szó). Ennek ellenére nem avatja kitüntetetté a szubjektumot, hanem a szubjektivitás mint egyesítő funkció fikcióként lepleződik le. A deleuze-i módon értett szingularitás szükségképpen reprezentálhatatlan, hiszen a reprezentáció már elszegényített aktualitás, de a szingularitás hasonló okból kerül szembe az egyetemességgel is. Mindent összevetve, számára a szingularitás mint a virtuális gazdagság mozzanata nem rendelhető alá valami általánosnak, az egyetemesség mint az általánosság maximuma pedig a lehető legmesszebb van a szingularitástól (abban a szövegben, amelyben a legszembetűnőbb, hogy a szingularitás fogalma váltja fel a szubjektumét, Deleuze egyenesen ezt állítja: „a szingularitás funkciója felváltja az univerzalizációt” [DELEUZE 1991; 95]).

Mint láthatjuk, Deleuze filozófiája közel áll Badiou-éhoz (mindkettejük számára a szingularitás a világon túlról ered, és az ellenaktualizációt végzi), de lényegi különbségek is vannak köztük. A deleuze-i módon értett szingularitás nem az egyetemes eszme megnyilvánulása, hanem a virtuális gazdagság mikroszintjén található, amely már mindig párhuzamos az aktuális világgal – a legfőbb jegye tehát nem az újdonság, hanem az immanens különbség. Ebből fakadóan Deleuze számára a szingularitásnak nincs történelmi-időbeli jellege, mert a történelem definíció szerint aktualizált, a szingularitások pedig közömbösek velük szemben: „prehistorikus” és nem(f)aktuális jellegűek. Ebben a szellemben állítja, hogy „a keletkezés nem a történelem része” (DELEUZE 1995; 171). Másrészt a szingularitások mégis az aktuális, tehát a történelem lehetőségfeltételét képezik: „a szingularitások metamorfózisai és elosztásai alakítanak egy történelmet” (DELEUZE 1990; 56). Elegendő a következő idézet, hogy beláthassuk, mit jelent a történelem számára: „a történelmi jelenségek,

mint 1789 forradalma, a párizsi kommün vagy 1917 forradalma, nem redukálhatók a társadalmi determinizmusokra, a kauzális sorozatokra. Ez a távlat nincs a történészek kedvére, és retroaktív módon egy kauzális kapcsolatot teremtenek. De maga az esemény mint a kauzalitásoktól való elszakadás lép fel: törésről van szó, a törvényektől való eltávolodásról, bizonytalan állapotról, amely a lehetőségek új mezejét nyitja meg (DELEUZE–GUATTARI 2003; 215). Noha itt is észrevehető az a lehetőség, hogy éppen a szingularitást értelmezzük mint *par excellence* történelmi fenomént, Deleuze filozófiája ellehetetlenítette ezt az alternatívát. Inkább fogalmazhatunk úgy, hogy a deleuze-i módon értett szingularitás a történelem ellenére nyilvánul meg.

A szingularitás badiou-i és deleuze-i fogalmát felfoghatjuk úgy, mint a szinguláris egyetemes sartre-i fogalmával való kritikai szembesülést. Azonban míg Badiou tovább radikalizálta az egyetemességet úgy, hogy az igazságot mint a partikuláris világok iránti közömbösséget írta le, Deleuze igyekezett a szingularitást elválasztani az egyetemességtől, s hajlott rá, hogy a történelmet mint a virtualitáshoz képest elszegényített aktualitást határozza meg. A jelentős különbségek ellenére mindenképpen osztoznak az ahistorizálás gesztusában: a történelmit mint az adottságokhoz való alkalmazkodás rutinját kezelik, és úgy tartják, hogy a történelmi kreativitás az aktuálison túl kezdődik, nem pedig belső és fokozatos átalakulásából – a nemaktuális forrás neve Badiou számára az üresség, az üres halmaz vagy az idea „transzcendenciája”, míg Deleuze számára a virtualitás, a szingularitások preindividuais mezeje. Eszerint kicsit sem meglepő, hogy az egyébként Deleuze vagy Badiou hatása alatt levő gondolkodók a szingularitás fogalmának rehistorizálását kezdeményezték, vagy egyenesen a fogalom elvetését valamely másik alternatív fogalom kedvéért. A legjobb példa Peter Hallward, aki egyfelől azzal vádolta Deleuze-t a vele foglalkozó művében, hogy a virtualitás fogalma pusztán misztifikáció, amely nem magyarázható meg történelmi-materiális eseményekkel, a deleuze-i filozófia egészében véve pedig valójában az evilági dolgok kontemplatív, „akozmikus” tagadása. Másfelől a Badiou-ról szóló monográfiájában Hallward szintén kifejezte szkepszisét a szingularitás fogalmával szemben: „mindaddig, míg a filozófiát

szingulárisként határozzuk meg, nem pedig specifikusként, mindaddig, míg a tiszta *dé liaison*nal azonosítjuk, mindaddig, míg szigorúan axiomatikus integritásában tartja fenn magát, nem fog tudni meggyőző magyarázatot adni a távolságtartásról az intervencióra, a szubtrahciónál a transzformációra, a preskripcióról a produkcióra való átmenetre” (HALLWARD 2003; 322). Ezzel összhangban Hallward könyve, az *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific* nem más, mint a specifikus fogalmának a kidolgozása a szingularitás fogalmával való konfrontációban. Hallward bevezeti a *specific to* kifejezést, hogy hangsúlyozhassa, a nóvum az alternatíva keresésekor jelenik meg, az adott kontextusra való tekintettel. Ennyiben a specifikus és az őt végrehajtó szubjektum a partikularitáshoz képesti kritikus distanciában nyilvánul meg, és nem vezethető vissza rá (ezért emeli ki, hogy a *specific to* nem merül ki a *specified by* által), az adottal való aktív szembesülést jelentik. Míg Hallward szerint „a szingularitás effektív módon teremti önnön univerzumát” (HALLWARD 2001; 177), a specifikust úgy határozza meg, mint az átalakítás szituatív termékét. Ennek alapján vonja le azt a következtetést, hogy a szingularitás valójában híján van mind a szubjektum és az objektum közti különbségnek, mind a relációknak, ezzel szemben viszont a specifikus úgy konstituálódik, mint az objektivitással való szubjektív konfrontálódás. Érdekes, hogy Hallward egyik példája a reformizmus és az opportünizmus elvetésére Marxtól ered, aki Luca Basso elemzéseinek is a középpontjában áll (emlékezzünk arra, hogy Badiou számára fontos, hogy a proletár szubjektivitás lényegi módon különbözik a munkásosztály objektivitásától, illetve hogy a „*Nous ne sommes rien, soyons tous!*” híres jelszavát az üresség kiemelkedő példájának tartja). Hallwardtól eltérően Basso Marxról és a szingularitásról szóló könyve a szingularitás fogalmának reszistorizálására tett kísérlet. Basso megfogalmazása szerint, „a jelen szingularitása soha nem vezethető vissza valamely általános keretre, amely minden opciót átfogna. És ezzel összhangban a szituációk nem merülnek ki az előzetesen létező dialektikus mozzanatokban vagy valamely általános kodifikáció fejleményeiben, hanem szüntelenül alakítják a cselekvés birodalmát” (BASSO 2012; 3). A szingularitásokat Basso is az individualitás lehetőségfeltételeként kép-

zeli el. Ragaszkodik hozzá, hogy a viszonyok (osztálybeliek, termelésiek stb.) elsődlegesek az individuumokhoz képest, és szerinte a szingularitások mint transzindividuális események pontosan a történelmi-társadalmi viszonyok aleatorikus jellegéből fakadnak (ezért hívja fel a figyelmet a konjunktúra fogalmára is). Vagyis a bassói fogalomban kereszteződnek a struktúrák és a gyakorlatok.

Említsük meg végül Antonio Negrit és Michael Hardtot, akik a szingularitás fogalmát Deleuze-től (és Guattaritól) vették át, de jelentősen változtattak rajta. Mindenekelőtt arról van szó, hogy Negri és Hardt számára a szingularitás ahhoz kötődik, ami közös (*commons*), mint a társadalmi gazdagság kognitív-affektív teremtése, amely meghaladja a privát és az állami/nyilvános különbségét. Ezzel a szingularitások nem mint tiszta különbségek vannak meghatározva, hanem éppen mint olyan létezők, amelyek közösen vesznek részt a teremtésben. Nincs szinguláris teremtés, amely egyúttal ne lenne közös jellegű, és nincs semmi közös, ami ne a szingularitásokon keresztül konstituálódna (például azzal, hogy azt állítják, az immateriális munka egyszerre szinguláris és közös, Negri és Hardt megismétlik Marx tézisét a társadalmiasított munkáról). Hasonlóan a már említett gondolkodókhoz, az individualitás itt is kiegyenlítődik a kreativitás híján levő identitások konformista újratermelésével. A Deleuze filozófiájához képesti eltérés legszembetűnőbbben Negrinek a Cesare Cesarinóval folytatott beszélgetésében nyilvánul meg: „ami összeköt bennünket és ami közös, nem különbség *per se*; a dialektika meghaladása Deleuze-nél és Guattarinál mindenképpen radikális és teljes, de ez a meghaladás gyakran a szingularitások közti viszonyok horizontális koncepciójára sarkallja őket. A dialektika meghaladása Deleuze-nél és Guattarinál egyúttal a szintézis problémájának elvetését vagy figyelmen kívül hagyását jelenti (CESARINO–NEGRI 2008; 83, 118). Vagyis, noha Negri és Hardt terminológiailag a szingularitások mellett dönt, történelmi-társadalmi koncepciójuk distanciát tart a deleuze-i filozófiától.

Hátramaradt a szingularitás agambeni fogalma, amely egyszerre ontológiai és történelmi vonatkozású (s itt érdemes hozzátenni, hogy a speciális fogalmával is kísérletezik, amelynek az ő számára hasonló szerepe van, mint a szingularitásnak). A *singularità qualunque* („tetszőleges

szingularitás”) kifejezést használja, hogy arra az egyediségre utalhasson, amely nem rendelhető az általános alá, s amely nem is az individuális partikularitása. Mindenekelőtt középkori gondolkodókra, Duns Scotusra és Levi ben Gershonra támaszkodva Agamben úgy határozza meg a szingularitást, mint a tiszta lét helyét, túl a tulajdonságokon (amin itt valamely halmazhoz való tartozást értünk) és az egyetemes intelligibilitáson (amelynek szempontjából a szingularitás kimondhatatlan). Például a Másikhoz úgy viszonyulunk a szerelemben, amint van – a szerelem nem valamely tulajdonságra vonatkozik, de nem is vonatkozik mindenkire vagy valamely általánosságra. Deleuze-től eltérően Agamben a szingularitást nem különbségként írja le, korántsem az öndifferenciációt jelenti számára: ellenkezőleg, a szingularitást az általánossal és a partikularitással szembeni indifferenciaként definiálja – ha szem előtt tartanánk a különbségeket, már elhagynánk a tiszta lét mezejét. „A tulajdonságokkal szembeni in-differencia az, ami individuálissá teszi és disszeminálja a szingularitásokat, és ami a szerelem szerethető tárgyává tesz (*quodlibettable*)” (AGAMBEN 1993; 18). Ennyiben az agambeni módon felfogott szingularitás nem a kreatív eseményekkel vagy folyamatokkal kapcsolatos, az ereje abban áll, hogy az aktualitás (identitások, praxisok...) erejét inoperatívává teheti, vagyis fel tudja függeszteni – a szingularitás mint szingularitás ellenállást tanúsít már azzal, hogy nem rendelhető az általános és a partikuláris alá (természetesen ezért a szingularitás reprezentálhatatlan). A szingularitás történelmi-metodológiai jelentősége abból fakad, hogy Agamben számára a történelmi példák paradigmák, amelyek nem partikulárisak, de nem is egyetemesek. „1. A paradigma a tudás olyan formája, amely nem induktív, de nem is deduktív, hanem analogikus. Szingularitástól szingularitásig mozog. 2. Az általános és a partikuláris közti dichotómiát semlegesítve a dichotomikus modellt bipoláris analogikus modellel váltja fel. 3. A paradigmatis esete valamely csoporthoz való tartozás felfüggesztésével jön létre, de egyúttal hozzátartozásának bemutatásával is, így aztán az exemplaritás nem választható el a szingularitástól. 4. A paradigmatis csoportot soha nem feltételezik a paradigmák; sokkal inkább immanensek bennük. 5. A paradigmában nincs forrás vagy *archē*; minden jelenség forrás, minden kép

archaikus. 6. A paradigma történelmi jellege nem a diakroniában vagy a szinkroniában áll, hanem a kereszteződésükben” (AGAMBEN 2009; 31). Számunkra különleges jelentősége van annak, hogy Agamben a holokausztot (amit sokszor „Auschwitzként” ír le, ezzel a látszólag magától értetődő metonímiával) szingularitásként írja le, de nagyon specifikus értelemben. Ugyanis számára a holokauszt szinguláris jellegű, amelyben a legszembevetőbbben benne nyilvánult meg a Nyugat biopolitikai természete. A kivétel és a rendkívüli állapot paradox, kierkegaardianus-schmittianus-benjaminini fogalmával élve Agamben a holokausztbeli koncentrációs táborról beszél, mint normalizált kivételről ír, amelyben a *conditio inhumana* legrosszabb állapota testesül meg, de azt is állítja, hogy a láger a modern biopolitika rejtett paradigmája, amely a pusztá meztelen életre redukálhat bennünket. Eszerint a láger mint a jog és a tény, a kivétel és a szabály, a megengedett és a megengedhetetlen közti különbség felfüggesztése éppen extrém állapotként tekinthető exempláris esetnek. Ez a húzás lehetővé teszi Agamben számára, hogy a szingularitást ismételtető strukturális ténynek tekintse, vagy egyenesen mindenütt jelenlevő lehetőségnek: az albán menekültek Bari stadiójában vagy az egykori Jugoszlávia lágerei vagy az a hely a reptéren, ahol a menekültek várakoznak, szerinte mind egy és ugyanazon hatalmi mechanizmus megnyilvánulásai. Ily módon nem vitatja el az egyes események szinguláris voltát („a paradigma szingularitástól szingularitásig mozog”), amiképpen nem tagadja az exempláris esemény egyedi voltát („az exemplaritás sosem változtatható el a szingularitástól”).

A szingularitás problémája egy sor további problémát von magával: az egyetemességét, a reprezentációét, a különbségét/indifferenciáét, az individualitását, a sokaságét, a kontingenciáét, a kreativitását. A sartri „egyetemes szinguláris” egy sor divergáló fogalmat idézett elő, amelyek különböznek a történelem és a történelmiség problémájának tekintében is. Láttuk, hogy már a sartri felfogás is ingadozik a szingularitás mint rendkívüli esemény és a szingularitás mint metahistorikus többlet között. Némely örökösei a metahistorikus értelmezést élezték ki, s ennek ára az aktuális világ radikális leértékelése volt. Végül megjelentek a rehisztorizálás stratégiái, s a szingularitást kifejezetten történelmi-társadalmi

kontextusba helyezték, vagy pedig teljesen elhagyták a szingularitás fogalmát mint javíthatatlan misztifikációt. Nem nehéz itt észrevenni a holokauszt szingularitásának tézisével való párhuzamot: ingadozás a radikális metahistorizálás és a kiemelkedő történelmi eseményről való beszéd között – rehistorizálás – a tézis elvetése vagy további szingularizáció.

Történelmi szingularitás – a holokauszt

A holokauszt szingularitásáról szóló vitákban nemhogy konszenzus vagy legalábbis kielégítő kompromisszum jött volna létre, hanem egészen különböző elemzések keletkeztek arról, hogy melyik fél győzedelmeskedett. Némelyek úgy tartják, hogy a szingularitásról szóló tézis általánosan elfogadott lett (TRAVERSO, internet), míg mások szerint a tézist véglegesen elvetették (például Wulf Kansteiner szerint, aki a német vitákról ír: „a német holokauszt-tanulmányok kezdeményezői különbözhetnek a hangnem és a hangsúly tekintetében, de egyetértenek a szingularitás mint haszontalan és kontraproduktív metafora elvetésében [KANSTEINER 2001; 287]). Azt állítjuk, hogy távolságot kell tartani a *pro et contra* túlságosan leegyszerűsített logikájától, nem csak úgy, hogy figyelembe vesszük, miként tartanak szét a különböző (tudományos, művészeti, morális, vallási, politikai és jogi) diskurzusok, hanem azzal is, hogy szem előtt tartjuk a jelentések sokrétűségét.

Ezzel együtt nem hanyagolhatjuk el a szingularitásra vonatkozó tézis történelmi geneziséjét és periodizálását. Azt állítani, hogy a holokauszt szingularis jellegű, mindenekeelőtt a légerekről, deportációkról és egyebekről szóló antifasiszta narratívával való szembenállást jelentette, amely – úgy nyugaton, mint keleten – általában figyelmen kívül hagyta az illető történelmi események judeocid aspektusait és specifikus voltát (a „holokauszt” terminus nem is létezett). Így például a birkenau emlékművön (1967) a zsidókat mint zsidókat nem is említették meg. Ami Németországot illeti, a szingularizáció első hullámát megelőzően nagyon kevés kutatás és történelmi munka foglalkozott azzal, ami az európai zsidókkal történt. Az okok számosak: a történészek között sok egykori náci volt, hiányzott a megfelelő metodológia, végül pedig a holokausztot szé-

gyenteljes örökségnek tekintették, amelyről jobb hallgatni, a történeti munkák pedig gyakran igyekeztek hangsúlyozni a polgári ellenállás jelentőségét, hogy (legalább egy kissé) levegyék a morális terhet a német népről. Továbbá a faszizmus és a náciizmus különböző interpretáció alá voltak vetve a szélesebb igényű elméleteknek és ideológiai szándékoknak, többek között a totalitarizmus-elméletnek a hidegháború kontextusában vagy a faszizmusnak és a náciizmusnak a kapitalizmus válságából való létrejöttéről szóló marxista elméleteknek. Mindent egybevetve, a szingularizáció első hulláma reakció volt a zsidók szisztematikus meggyilkolásáról szóló beszéd hiányára avagy a dejudaizációra.

A szingularizáció második periódusa egészen eltérő: egyfelől egy negatív reakcióról van szó, amely szembeszáll azzal, hogy a zsidók meggyilkolását pusztán valamely egész mozzanatának tartásák, vagy valami egészen más fejleményének (természetesen ezt az igyekezetet denunciálták a revizionizmus és az apologetikus jelleg miatt, különösen az úgynevezett *Historikerstreit*ban). Másfelől szembe kellett szegülni a „holokauszt” szó retorikai hiperinflációjával, amelyben a „kivétel” voltaképpen standarddá vált. A holokauszt rendkívül rugalmas és használható metafora lett, mint azt a „vörös holokauszt”, „örmény holokauszt”, „*Black Holocaust*” stb. kifejezések mutatják, s gyakran Izrael államot is azzal vádolják, hogy vétkes a „palesztinok holokausztjában”. E hiperinfláció elítélése gyakran magával vonta politikai és mindennapi instrumentalizálásának, valamint áruvá válásának és „az »identitás-üzemben« való amerikanizációjának” a kritikáját, illetve a morális privilégiumok szimbolikus felhalmozásának bírálatát. A túlzásba vitt metaforizációval a holokauszt központi referencia lett, és ezzel együtt paradox módon veszített a jelentőségéből. Pontosan ahogyan Jean Améry előrejelezte, a holokauszt csak egy lett a „barbár 20. század” számos tragédiái közül.

Szimptomatikus, ahogyan Finkielkraut bírálta az említett stratégiákat: amióta tudni lehet a holokausztról, mondhatni, hogy ha egy csoport nem volt genocídium áldozata, akkor nem érdemli meg a világ figyelmét vagy a részvétel – a genocídium legitimációs eszköz lett és a kollektív identifikáció instrumentuma (FINKIELKRAUT 1982). Baudrillard még cinikusabb volt: „mindannyian olyanok vagyunk, mint az örmények, akik

kétségbeesetten próbálják bemutatni, hogy 1917-ben lemeszárolták őket” (BAUDRILLARD 2002; 90). Az volt a kérdés, hogy a szingularitásról szóló tézist elvetik-e a kritikák közepette, vagy pedig a holokauszt „normalizálására” további szingularizációval reagálnak. Érdeemes kiemelni, hogy némely gondolkodók visszavonták a holokauszt egyedi voltáról szóló tézist, és alternatív terminust javasoltak (többek között: *distinctiveness, ultimate evils, particularity, unprecedentedness...*), de úgy tűnik, hogy ezek is megörökölték a problémákat, amelyeket a szingularitásról szóló tézis magával vont.

Történelmi-episztemológiai perspektívából tekintve, míg az első korszakban a hangsúly a magyarázat lehetetlenségén és a megértés háttárain volt (ebben egyetértettek olyan különböző gondolkodók, mint Isaac Deutscher és Elie Wiesel), a szingularizáció második periódusa a „komparatív genocidológia” és a kritikailag „versenyszerű áldozatiságnak” és „demonstratív önviktimizálásnak” nevezett jelenségek közepette zajlott. A szingularizáció gesztusa mindenekelőtt reakció volt valami másra: az első periódusban, amelyet kritikai *Vergangenheitsbewältigung*ként foghatunk fel, az ősellenségek a judeocídium elhanyagolása és a közbűbőség, míg a második szakaszban a kritika fő tárgya a relativizálás és a szó hiperinflációja. Összefoglalva, míg az első korszakban a szingularitásra vonatkozó tézis a historizálással való szembenállásnak vagy a korlátaira való rámutatásnak köszönhető, a második periódusban a szingularitásról szóló tézis éppen a historizáláson keresztül lehetséges.

Említsük meg, hogy itt nem pusztán intellektuális vitákról van szó, hanem széles körű társadalmi gyakorlatokról: a múzeumban zajló emlékeztől a jogorvoslatig, a „posztholokauszt identitásról” szóló beszédetől a politikai konfliktusokig a holokauszt szingularitásáról szóló tézis vagy az elvitatása nagyon is kézzelfogható szerepet játszik. A Dieudonné nevű francia komikus botrányához hasonló esetek megmutatják, hogy a viták ma is nagyon aktuálisak, és közvetlen hatásuk érezhető a mindennapi viszonyokon. A szingularitás körüli harc még nincs befejezve.

Ahhoz, hogy a szingularitásról szóló vita kijöhessen a zsákutcából, amelyben van, úgy tűnik, hogy szemantikai tisztázásra van szükség, és azon kritériumok meghatározására, amelynek alapján állítható, hogy a

holokauszt szinguláris, figyelembe véve a kijelentések heterogenitását, a „szingularitás” poliszemiáját és azon szférák különbözőségét, amelyben az illető kijelentések megjelennek. Világos, hogy a tézis javára kifejtett argumentumoknak egészen különböző szintjei léteznek. A tézisnek számos híve van, de nagyon különböző módon jutnak el ahhoz, hogy képviseljék, és valójában egészen eltérő jelentéseket tulajdonítanak neki. Elegendő emlékeztetni arra, hogy a szingularitás a holokauszt különböző aspektusaira utalhat: az intencionalitásra (például arra, hogy a holokauszt egyedi jellegű, mert korábban soha nem volt arra vonatkozó szándék, hogy valamely csoport minden tagját megsemmisítsék, s magában levő cél volt; gyakran hangsúlyozzák, hogy létezett egy totális terv), magának a dolognak a természetére (például amikor azt sugallják, hogy a holokauszt igazi specifikussága az ipari-bürokratikus mozzanatában rejlik a jog, a tudomány, az orvostan és a kutatóközpontok terén), az áldozatok tapasztalatára (hiszen *living dead*, *Muselmänner* lettek – „a halál életmóddá vált”, s az áldozatokat megfosztották erkölcsi státuszuktól) vagy a következményekre (amikor úgy tartják, hogy a holokauszt történelmi diszkontinuitás, amely után az újabb nemzedékeknek újfajta morált kell követniük, a *fabula docet* szellemében).

Az egyik fő dilemma abban áll, hogy megmagyarázzák a holokauszt szingularitásának viszonyát más történelmi eseményekhez. Láttuk, hogy a szingularitás fogalmának problematizálása szükségképpen magával vonja a szingularitás sokaságának a problémáját. Jean-Luc Nancy plasztikusan összegezte, miről van szó az ontológia tekintetében: „az egzisztencia csak a közös jelleg (amely anonim, konfúz és csakugyan kiterjedt) és a disszeminált szingularitás (ezek vagy azok az „emberek/népek” vagy „valamely fiú”, „valamely lány”, „valamely fiatal”) paradox szimultaneitásában ragadható meg. [...] mindenki szingularitása elválaszthatatlan a másokkal-léttől és ezért, általában véve, a szingularitás elválaszthatatlan a pluralitástól” (NANCY 2000; 7, 32).

Ami a történelmet és a történetiséget illeti, a szingularitás és a sokaság viszonya még szövevényesebb. Ugyanis ha azt állítják, hogy adott egy történelmi szingularitás (hogy az említett szerzők példáival éljünk: a francia forradalommal, 1968-cal vagy a szeriális zenével), akkor ez felté-

telez bizonyos radiális potencialitást (virtualitást, ürességet, aleatorikus viszonyokat, *commons*-t...), amely lényegi módon különbözik az aktualitástól, de mégis, „rendelkezésre kell állnia”, vagyis léteznie kell a többször való aktualizálódása lehetőségének. Ismeretes, hogy a holokauszt-ról szóló tézis sokszor azzal a fenyegetéssel együtt jelenik meg, hogy a holokauszt bármikor megismétlődhet (mint Primo Lévnél: „megtörténhet, tehát újra megtörténhet”). Így a kontingencia és az ismételhetőség relativizálják a szingularitás jelentőségét és, legalábbis lehetőség szerint, bevezetik a sokaságot: implicit módon elismerik, hogy a holokauszt valamely már létező potencialitásból ered (ekképpen beszélnek a radikális Gonoszról, amely az emberi végességben rejlik). Ennyiben a szingularitás nem nóvum, hanem abból fakad, ami „mindig már velünk van”.

A latin *singularis* kifejezés jelentései segítségünkre lehetnek a szingularitás fogalmát övező paradoxon megértésében. Az illető kifejezés lényegi módon ambivalens: egyszerre jelentheti a partikularitást, mivel valamely halmazban való rendkívüli jellegre utal, de jelölheti azt is, ami egészen szokatlan kivétel ahhoz képest, ami megelőzi és ami követni fogja. Ez az ambivalencia jelen van a holokauszt szingularitásának tézisééről szóló vitákban is: ha a történelmi eseményt valamely adott halmazon belüli rendkívüli jelenségnek tekintik (mint az „indusztrializált világ”, a modernitás, a totalitarizmus, a nyugat vagy a zsidó szenvedéstörténet csúcását vagy szükségszerű fejleményét), akkor ugyanazzal a gesztussal egyúttal relativizáljuk a szingularitást (és az egyetemes jelentőséget). Másfelől, ha túlhangsúlyozzuk a történelmi esemény szinguláris jellegét, akkor tagadjuk vagy elvitatjuk a történelmi relevanciáját, illetve az egész konstellációt elítéljük mint a radikális Gonosz pusztá megnyilvánulását. Ennek a dilemmának praktikus következményei is vannak: ha a szinguláris eseményt mint rendkívülit az adott halmazban e halmaz egyéb elemeiből vezetik le (vagy másképpen szólva: ha elhelyezik a kauzalitás rendjében), akkor a szingularitás etikai jelentősége csökken vagy eltűnik (mint a *tout comprendre c'est tout pardonner* francia mondás szerint, illetve a valamely világbeli lokalizációval csökken annak lehetősége, hogy a szingularitást univerzális jelentőségűnek tartsák), másrészt pedig ha túlhangsúlyozzák a szinguláris esemény redukálhatatlan voltát, akkor veszít a történelmi

jelentőségéből mint egy ahistorikus lehetőség megnyilvánulása (ŽIŽEK 2002; 64, 68).

Vegyük példaként az „Auschwitz nem hasonlít semmire, és semmi egyéb nem hasonlít rá” állítást. A történelmi szingularitás konceptualizációjakor szem előtt kéne tartanunk a szingularitás megállapítása és az összehasonlítás közti komplex viszonyt. Mint Reinhart Koselleck írja, „a morális vagy szociológiai magyarázatok elméleti feltétele csakis az összehasonlítás lehetősége lehet [...] Mert ha nem tudok összehasonlítani, akkor nem tudom meghatározni, mi egyedi és szinguláris” (KOSELLECK 1999; 6). Koselleck másutt hozzát teszi: „az újkori történelem processzuális jellege nem érthető másként, mint az eseményeknek a struktúrák alapján, s a struktúráknak az események alapján való magyarázatával” (KOSELLECK 1973; 565). Érdemes idézni Hans Robert Jausst is: „a történelmi szingularitást csak annak segítségével értelmezhetjük, ami meghaladja, az alteritás révén, vagyis az összehasonlítás és a hasonló különbözősége alapján” (JAUSS 1999; 207). Eszerint ha a holokauszt szingularitása tézisének képviselői nem elégednek meg az *ex negative* stratégiával, vagyis ha meghaladják a szingularitásról tett pusztá deklarációt, amely semmit nem mond más eseményekről és struktúrákról, ilyen vagy olyan módon arra az aporetikus gyakorlatra ítéltettek, hogy komparatív módon kell érvelniük a szingularitás mellett (F esemény egyedi az X^1 , X^2 , X^3 ... eseményhez képest, mert...): mintha a végén éppen a szingularizáció fosztana meg a szingularitástól. Ez azt jelentené, hogy a szingularitásról szóló tézis legalább implicit módon tartalmazza a más események halmazával kapcsolatos következtetést. Mi akkor az összehasonlítás lehetséges ára? A viták alapján világos, mit kockáztat a szingularizáció. Peter Novick arra jutott, hogy a szingularitásról szóló tézis szükségképpen offenzív és sértő, noha egyébként üres: „mi mást jelenthet, mint hogy »az önök katasztrófája, a miénktől eltérően, egészen közönséges«” (NOVICK 1999; 9). A szingularitás tézisének legélesebb bírálója, a morális rangsorolás, illetve a jóról és rosszról megfogalmazott ítéletek bírálója, mint Kenneth Seeskin (SEESKIN 1988) és Lawrence Thomas (THOMAS 1993), egyenesen azt sugallták, hogy a tézis képviselői ugyanazzal a relativizáló gesztussal élnek, mint a *Holocaust denial* terjesztői, csak éppen más események vonat-

kozásában. Ez az érv megjelent Churchill Ward kritikájában is, amelyet Deborah Lipstadt számlájára fogalmazott meg (WARD 1997), de tünetértékű David Stannard cikkének a címe is: *Uniqueness as Denial* (STANNARD 2001). Ily módon beszélt Jean-Michel Chaumont a holokauszt judeocid aspektusainak szingularitásáról szóló tézis ellentmondásos és perverz következményeiről: antiegalitárius, mert hierarchiát állapít meg az áldozatok között (CHAUMONT 1997).

Vincent Engel joggal hangsúlyozta, hogy nem mindegy, azt állítjuk-e, hogy Auschwitz szinguláris (teljesen exkluzív értelemben) vagy hogy olyan esemény, amely osztozik egyéb szinguláris jegyekben más eseményekkel (az inkluzív perspektíva szerint) (ENGEL 1992). Mégis, érdemes hangsúlyozni, hogy az összehasonlítás e két mozzanata nincs szimmetrikus viszonyban. Ugyanis nem mindegy, hogy valamely más eseményt hasonlítanak össze a holokauszttal ($X^1, X^2, X^3 \dots$ hasonló a holokauszthoz) vagy a holokausztot hasonlítják össze más eseményekkel (a holokauszt olyan, mint $X^1, X^2, X^3 \dots$). Az előbbinek nagyon is lehet szingularizáló funkciója, mert ezzel a holokauszt megtarthatja modelljellegét: ebben az értelemben a holokausztnak és más eseményeknek nincs *tertium comparationis*-uk, hanem a holokauszt marad az abszolút referencia szerepében. Azonban amikor a holokausztot más eseményekkel hasonlítják össze, ennek a gyakorlatnak éppen ellenkező következményei vannak: a komparáció megfosztja a holokausztot a szingularitásától.

Láttuk, mennyire fontos a reprezentáció fogalma a szingularitásról való filozófiai vitákban. A szingularitás logikájáról való beszéd következetlen lenne, ha nem hangsúlyoznánk a szingularitás reprezentálhatatlanságát: lehetetlen reprezentálni azt, amit nem lehet partikuláris kontextus, általánosság vagy egyéni tevékenység alá rendelni. Ennyiben a reprezentációk a legjobb esetben is csak elszegényített aktualizálást jelentenek, amelyek lényegi módon különböznek maguktól a szingularitásoktól. Mégis, ha a szingularitás szükségképpen partikuláris világokban jelenik meg, és ha hatékony lehet abban az értelemben, hogy a következményei tartósak lehetnek, akkor a reprezentáció szükségszerűnek tűnik. Ez a probléma megmutatkozik a holokauszt szingularitása esetében is. A szingularitásról szóló tézisét mindig az arról tett metakijelentések

övezik, miszerint a holokausztról szóló némely diskurzusok lehetetlenek vagy nem legitimek. Az efféle megjegyzések sokrétűek: rámutattak a holokauszt utáni teológia vagy teodicea lehetetlenségére (vagy radikálisan új teológiák jelentek meg mint Rubinsteiné vagy Eliezer Berkovitsé), megtiltották a rá vonatkoztatott reprezentáció, az analógia vagy a tropológiai mechanizmus minden fajtáját (s ezzel megismétlik a monoteizmus vagy a misztika bizonyos mozzanatait: *Bildverbot*, *Sprachverbot*...), Adorno megjegyzéseit hiperbolikusan úgy értelmezték, mint a költészet lehetetlenségéről szóló diagnózist (mi több, Elie Wiesel arra következtetett, hogy a holokausztot nem szabad irodalmilag feldolgozni, Berel Lang pedig úgy vélte, hogy a holokausztról csak szó szerint megengedett beszélni), végül pedig gyakran elvitatták a historiográfia kompetenciáját a „holokauszt metahistorikus eseménye” tekintetében, vagy rámutattak a lényegi korlátoltságára stb. Mindig egy paradoxonról van szó, amely azzal kapcsolatos, hogy minél inkább kiemeljük a holokauszt reprezentálhatatlan voltát, annál inkább értelmet tulajdonítunk neki – a mértéken túli *Sinngebung* és a „trauma domesztikálásának” elítélése kéz a kézben jelennek meg. Úgy tűnik, hogy a deskriptív és a preskriptív szint gyakran szokatlan módon keveredik, mintha a reprezentáció bizonyos módjaival, vagy a reprezentációval általában kapcsolatos tiltások annak megállapításából fakadnának, hogy a reprezentálás lehetetlen. Azonban nem szükségszerű-e, hogy a tropológiai mechanizmusokkal szembeni ellenállás hiperretorizált nyelven jelenjék meg? Azok a metaforák, amelyek gyakran feltűnnek a reprezentálás elítélésekor („fekete lyuk”, „vákuum” vagy Lyotard megjegyzésében: Auschwitz „földrengés volt, amely minden szeizmografikus gépet megsemmisített”), megmutatják, mik a reprezentáció redukálásának valódi eredményei. Egyfelől megjegyezhetjük, hogy maguk a holokauszt áldozatai is másképpen viselkedtek. A holokausztnak a helyszínen való művészi feldolgozásai számosak, Aldo Carpi olasz festőtől Radnóti Miklósig, s vannak újabb kutatások, amelyek felfedik, többek között a hátramaradt naplók alapján, hogy milyen stratégiákkal éltek a lágerbeliek. Példának okáért nem csak hogy nem gondolták, hogy a velük történtek teológiai-teodiceai igazolása „teológiai szadizmus” lenne, hanem az ily módon való értelmezésnek terapeuti-

kus funkciója volt számukra. A naplók telis tele vannak metaforákkal és más tropológiai mechanizmusokkal, túl a puszta kognitív funkción és a puszta dekoráción: a metaforizáció segített szembenézni a váratlan eseménnyel, a segítségével szelídítették meg a szorongást. Nemcsak hogy nem került sor „lingviciádiumra”, hanem létezett egy kidolgozott lágerbeli nyelv öntudatos eufemizmusokkal. Vagyis a tiltások, amelyek a szingularitás tézisének képviselőinél jelennek meg, nem voltak érvényesek az áldozatok többségénél. Említsük meg végül, hogy a későbbi generációk hátat fordítottak a reprezentáció tiltásának, sőt, kísérleteztek még a holokauszttal hiperbanalizálásával is, Ram Katzier kifestőjétől és Zbigniew Libera lego kockáitól Art Spiegelmann képregényéig, remélve, hogy a reprezentáció tekintetében való excesszus aktiválni fogja a műalkotások befogadóit. Ami a történéseket illeti, azoknak, akik a szingularitás tézisért propagálták, meg kellett elégedniük a holokauszttal egyedi voltáról szóló hiperretorizált mondatokkal, hogy aztán rögvest visszatérjenek a historiográfia szokásos menetéhez.

Exkurzus: Kertész és a szingularizáció paradoxonával szembeni ellenállás

Amikor a holokauszttal szingularitásáról van szó, a tropológiai mechanizmusok problémája központi jelentőségű. A kulcskérdés e tekintetben az, hogy miként lehetséges a holokausztról való beszéd, amely formájával nem ellenkezik a tartalmával, vagyis a szingularitás tézisével. Elegendő a metafora filozófiai kritikáira emlékeztetni (mint a nietzscheire), amelyek azt sugallták, hogy a tropológiai mechanizmusok azt a látszatot keltik, hogy léteznek általánosságok: ennyiben a metaforák és mások mechanizmusok a szingularizáció stratégiájának kitüntetett ellenségei. Például a „mint” funkcionális alakjai már desingularizációval fenyegetnek és nem lehetséges megtartani a szingularitás tézisért bizonyos nekik való ellenállás nélkül.²

Már a „holokauszttal” kifejezést is a metaforizáció és metonimizáció folyamatai osztják meg belülről. Így az „Auschwitz” szó metonímiaként használatos (a részt a szimbolikus geográfia segítségével az egészel egyenlítik ki; emlékezzünk arra, hogy ez a metonímia nem volt magától értetődő a 60-as évekig, és elsősorban Németországban volt használatos), továbbá hasonlóan

történik a nyelvi etnicizáció a „Soá” szóval, amely a holokausztot a judeo-cid aspektusaira redukálja (amint a porajmos a kontraetnicizációt testesíti meg), de maga a „holokauszt” is tropológiai mechanizmus: az „elégetettnek lenni”-t azonosítják a történelmi folyamatok egészével. A Hurban kifejezés, amely a második templom megsemmisítésére utal, szintén tropológiai mechanizmust rejt magában.

Felmerül a kérdés: lehetségesek-e pozitív stratégiák a tropológiai mechanizmusokkal szembeni ellenállásban? Erre a stratégiára jó példa Kertész Imre Nobel-díjas Sorstalansága. Ez a mű a holokausztról szóló radikálisabb művek közé tartozik, mert szüntelenül metanyelvi kódokat használ: a konvencionális nyelvet pontosan a mindennapi frázisok és idézetek hipertrófiájával dekonstruálja, a holokausztról szóló kanonizált narratívákat ironikusan kezeli azzal, hogy komolyan veszi őket, a Bildungsromant vagy az önéletrajz hagyományos alakzatait pedig a személyes fejlődés, a kauzalitás és az események hierarchizációjának szisztemetikus parodizálásával forgatja fel. Kertész egyfelől szembeszáll azzal, ahogy a metonimikus kapcsolatok a metonimikus kapcsolatokat metaforikus kapcsolatok totalizált világává alakítják. Másfelől szembeszáll azzal, ahogy a szinekdoché segítségével a különböző egyéneket valamely egész reprezentációjának puszta eszközeként kezelik, míg a prosopopeiában egy személytelen csoportot (például a zsidó népet) próbálnak egyéniesíteni.³ A nyelv korlátoltságára nem erőszakos deretorizálás vagy hiperretorizálás a válasz, hanem a preformált eszmék türelmes leépítése, a teljesen deheroizált főhősről szóló mikronarratívák pedig arra szolgálnak, hogy megkérdőjelezzék a makronarratívákat (a humanizmusról, a modern meliorizmusról stb.) – a holokauszt tapasztalata lassanként minden elváráshorizontot megcáfol. Amint Somlyó György mondja, Kertész regényét úgy is fel lehet fogni, mint Gertrude Stein parafrázisát: a koncentrációs tábor az koncentrációs tábor az koncentrációs tábor (SOMLYÓ 1980; 41). Mondhatni, hogy Kertész implicit módon képviseli a holokauszt szingularitásának téziést, de tisztán negatív módon, azzal, hogy parodizál minden összehasonlítást, leleplezi a tropológiai kódokat és minden kísérletet, hogy a holokausztot metanarratívába kényszerítsék. Eszerint Kertész elkerüli a paradox stratégiákat, amelyek az affirmatív szingularizációból fakadnak. Nála a „megértés nyílt lehetetlenségéről” van szó, mint poétikai funkcióról, amely az

olvasókat a holokauszttal való szembesülésre sarkallja. Ennyiben a szingularizáció a desingularizációnak való ellenállás, és semmi más.

Következtetés helyett

A holokauszt szingularitásával kapcsolatos tézisek variációi és a szingularitás fogalmának különböző problematizálási stratégiái nagyon hasonló dilemmákban és kihívásokban osztoznak. Miként lehet beszélni a szingularitásról mint nóvumról, ha ez az esemény valamely potencialitást feltételez, amely megelőzi? Hogyan jelenhet meg a szingularitás mint reprezentálhatatlan esemény a világ partikularitásában, és hogyan lehetnek *post eventum* következményei? Elvitatjuk-e az univerzális és etikai jelentőségét, ha szem előtt tartjuk a kontextust, amelyben megjelenik? Másrészt nem vitatjuk-e el történelmi relevanciáját vagy jellegét egy eseménynek, ha a megmagyarázhatatlan szingularitását hangsúlyozzuk? Mégis, a szingularitás fogalma különbözik a filozófiai vitákban használatostól: olyan szingularitásról van szó, amely teljességgel elválik a szingularitás sokaságának lehetőségétől. Láthattuk, milyen nehézségek következnek ebből: a holokauszt szingularitása tézisének képviselői arra kárhoztatták, hogy legalább implicit komparációt végezzenek, s implicit módon el kell ismerniük a potencialitás meglétét is, amelyből a holokauszt többször manifesztálódhat. Továbbá szem előtt kell tartani, hogy olyan szingularitásról van szó, amelyben nem valamely kreativitás testesül meg. Még Agambennál is a szingularitás arra vonatkozik, ami a hatalmat inoperatívává teszi és lehetőségeket nyit meg, s a többi gondolkodó, aki affirmatív módon beszélt a szingularitásról, arra utalt, ami az öndifferenciációval, az aktivitással, a szabadsággal vagy a kreativitással kapcsolatos. Úgy tűnik, hogy a szingularitás fogalmának filozófiai használata következetesebb: a nóvum vagy a szingularitás különbözősége mögött kreatív folyamatok vagy gyakorlatok rejlenek. Ebből a perspektívából tekintve a holokauszt nem egyszerűen „pszeudoesemény”, hanem egyúttal a szingularitás ellehetetlenítője: kontrasingularizáció.

IRODALOM

- Agamben, Giorgio (1993): *The Coming Community*. Minneapolis: University of the Minnesota Press
- Agamben, Giorgio (2009): *The Signature of All Things*. New York: Zone Books
- Badiou, Alain (1989): *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil
- Badiou, Alain (1997): *Saint Paul et la fondation de l'universalisme*. Paris: P.U.F.
- Badiou, Alain (2003): *L'éthique, essai sur la conscience du mal*. Caen: Nous
- Badiou, Alain (2006): *Logiques des mondes. L'Être et l'événement: Tome 2*. Paris: Seuil
- Basso, Leilo (2012): *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse*. London: Brill
- Baudrillard, Jean (2002): *The Transparency of Evil*. London: Verso
- Casarino, Cesare–Negri, Antonio (2008): *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*. University of the Minnesota Press, Minneapolis
- Chaumont, J-M. (1997): *La concurrence des victimes. Génocides, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte / Poche
- Deleuze, Gilles (1990): *Logic of Sense*. Paris: Les Éditions de Minuit
- Deleuze, Gilles (1991): „A Philosophical Concept“, in *Who comes after the Subject?* (szerk. E. Cadava–P. Connor –J-L. Nancy), New York / London: Routledge
- Deleuze, Gilles (1995): *Negotiations*. New York: Columbia University Press
- Deleuze, Gilles–Guattari, Félix (2003): „Mai 68 n'a pas eu lieu“, im *Deux régimes des foux*. Textes et entretiens 1975–1995 (ed. D. Lapoujade). Paris: Les Éditions de Minuit
- Dosse, François (2007): *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une biographie croisée*. Paris: Éditions La Découverte
- Engel, Vincent (1992): *Pourquoi parler d'Auschwitz?* Bruxelles: Les Éperonniers
- Finkelkraut, Alain (1982): *L'Avenir d'une négation*. Paris: Seuil
- Hallward, Peter (2001): *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*. Manchester: Manchester University Press
- Hallward, Peter (2003): *Badiou, a Subject to Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Hallward, Peter (2006): *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso
- Jameson, Fredric (2015): „The Aesthetics of Singularity“, *New Left Review* (3–4).
- Jauss, Hans Robert (1999): „Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen“. In *Probleme des Verstehens*. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart: Reclam
- Kansteiner, Wulf (2001): „The Rise and Fall of Metaphor: German Historians and the Uniqueness of the Holocaust“. In *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide* (ed. A. S. Rosenbaum). Boulder: Westview Press
- Koselleck, Reinhart (1973): „Ereignis und Struktur“, in *Geschichte-Ereignis und Erzählung, Poetik und Hermeneutik Bd. V*. (hrsg. von R. Koselleck und W. Stempel). München: Wilhelm Fink Verlag
- Koselleck, Reinhart (1999): „Az emlékezet diszkontinuitása“. 2000.
- Lošonc, Mark (2012): „Bergson i virtuelnost memorije“. *Filozofija i društvo* XXIII (3).
- Nancy, Jean-Luc (2000): *Being Singular Plural*. Minneapolis: University of the Minnesota Press
- Novick, Peter (1999): *The Holocaust in American Life*. Boston: Houghton Mifflin
- Sartre, Jean-Paul (1988): *L'Idiot de la famille*. Paris: Gallimard

- Seeskin, Kenneth (1988): „What Philosophy Can and Cannot Say about Evil”. In *Echoes from the Holocaust: Philosophical Reflections on a Dark Age* (szerk. A. Rosenberg és G. E. Myers). Philadelphia: Temple University Press
- Somlyó György (1980): *Philoktétész sebe. Bevezetés a modern költészetbe*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó
- Stannard, D. E. (2001): „Uniqueness as Denial: The Politics of Genocide Scholarship”. In *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide* (szerk. A. S. Rosenbaum), Boulder: Westview Press
- Thomas, Laurenc M. (1993): *Vessels of Evils. American Slavery and the Holocaust*. Temple University Press
- Traverso, Enzo: „La singularité d’Auschwitz”, (internet) <http://www.anti-rev.org/textes/Traverso97b8/> (2014. március 4.)
- Vári György (2002): *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég*. Budapest: Kijarat Kiadó
- Ward, Churchill (1997): *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights
- Watkin, William (2014): *Agamben and Indifference*. Rowman and Littlefield International
- Žižek, Slavoj (2002): *Did Somebody Say Totalitarianism?* London: Verso

JEGYZETEK

* A tanulmány létrejöttét a Szerb Köztársaság Oktatási, Tudományügyi és Technológiai Fejlesztési Minisztériuma támogatta a Tudományos munkák megvalósításáról és pénzügyi támogatásáról szóló szerződés keretében.

¹ Arról, hogy Deleuze filozófiakarrierjét sartré-iánus gondolkodóként kezdte: DOSSE 2007; 118–120.

² A metonímia és a metafora problémájáról a historiográfia és a holokauszt szingularitásának kontextusában: KANSTEINER 2001; 272–273, 287.

³ Erről részletesebben Paul de Man és Hayden White nyomán: VÁRI 2002; 12–32.