

MARK LOŠONC¹

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu

ŠTA JE ISTORIJSKA SINGULARNOST? POJMOVNE DILEME I IZAZOVI²

Apstrakt: Članak se bavi pojmom singularnosti sa posebnim osvrtom na problem istorijske singularnosti. Sa jedne strane, posebna pažnja usmerena je savremenim misliocima poput Sartra, Badjua, Deleza, Basoa, Holvorda, Harta/Negrija i Agambena da bi se rekonstruisale glavne dileme i izazovi. Konfrontirajući pomenute mislioce, autor uzima u obzir odlučujuće pojmove koji se pojavljuju u ovim debatama: univerzalnost, reprezentacija, razlika/indiferencija, individualnost, mnoštvo, kontingencija i kreativnost. Sa druge strane, članak se fokusira na rasprave oko teze o singularnosti holokausta, primenjujući uvide pojmovne istorije singularnosti. Ekskurs je posvećen *Besudbinstvu*, romanu Imre Kertesa.

Ključne reči: istorijska singularnost, savremena ontologija, Sartr, Badju, Delez, singularnost holokausta, Kertes

Nakon dugačke karijere u svakidašnjem jeziku i složene karijere u naukama i književnosti, termini „singularnost” i „singularan” pojavili su se i u filozofiji, odmah zauzimajući centralno mesto u njoj. U prvom delu ovog rada ćemo analizirati kako se govorilo o singularnosti u savremenoj filozofiji i pritom ćemo posebnu pažnju posvetiti problemu istorijske singularnosti, a u drugom delu ćemo se baviti primerom holokausta kojem se najčešće i najspornije pripisivao status istorijske singularnosti (*uniqueness, Einzigartigkeit, unicité*). Smatramo da se varijacije na tezu o jedinstvenom karakteru holokausta mogu osvetliti ako se uzimaju u obzir i filozofske rasprave i obrnuto. Naša namera je da imamo u vidu i činjenicu da teze o jedinstvenom karakteru holokausta ne podrazumevaju samo puku singularnost, nego i problem „singularne singularnosti”, kao što sugeriše i izraz koji su koristili Alis

1 E-mail adresa autora: losonczmark@gmail.com

2 Ovaj rad je pisan u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu pod nazivom „Etika i politike životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja” (Ev. Br. 43007), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

i Roj Ekart: *unique uniqueness*. Nije, dakle, u pitanju samo singularnost, već singularna singularnost koja se po kvalitetu razlikuje od ostalih singularnosti kao singularnost *sui generis*.

1. POJMOVNA ISTORIJA

Latinske reči *singularis*, *singulus* odnosno *singularitas* pored gramatičke kategorije jednine upućuju i na ono što je jedinstveno i/ili neobično. Ove reči imaju isti koren kao *simplus* („jednostavno“): *sim-*. Ostali indoevropski jezici sačuvali su izvorna značenja, ali su ih i znatno obogatili. U engleskom jeziku se biti singularan prvenstveno odnosi na ono što je neobično, jedinstveno, izolovano, retko, značajno, jedino, nedeljivo, usamljeno, specijalno ili nenadmašivo. To, dakako, ne znači da biti singularan nužno isključuje mogućnost da se neke osobine dele sa drugim bićima (kao npr. u inkluzivnom izrazu *every single*). Nadalje, matematika i prirodne nauke doprinele su proširivanju značenja. U matematici se singularnost prevashodno odnosi na nedefinisane matematičke objekte ili na neki izvanredni skup matematičkih objekata (na tačku gde se paralelne linije susreću, na tačku gde promenljive imaju nemerljivu ili beskonačnu vrednost, na esencijalnu singularnost u čijoj se blizini neke funkcije ponašaju ekstremno, na izolovanu singularnost u čijoj blizini nema drugih singularnosti itd.). U fizici i astronomiji singularnost se uglavnom tiče tačke ili prostorno-vremenskog regiona gde su gravitacione sile veoma jake: singularnost se pre svega odnosi na crne rupe za koje su vrednosti koordinatnog sistema neupotrebljive. Zatim, u mehanici singularnost referiše na nemogućnost da se predvidi ponašanje nekih predmeta. Singularnost ima i meteorološko značenje: odnosi se na fenomen koji se ponavlja u nekom periodu svake godine, s onu stranu uobičajenih tendencija. Pomenimo najzad da je singularnost nekada igrala važnu ulogu i u geografiji: otkrivanje novih teritorija je često bilo u suprotnosti sa dotadašnjim znanjem i to je geografe navelo da geografiju pretvore u otvoreniju, fleksibilniju disciplinu. Primera radi, kada je Andre Teve napisao knjigu pod naslovom *Les singularitez de la France antarctique*, singularnost je tu označavala nova otkrića.

Novo značenje singularnosti uveo je Džon fon Nojman koji je povodom tehnološkog razvoja govorio o tome da se čovečanstvo približava tački od koje će se njegova istorija radikalno promeniti. Ovo značenje postalo je toliko bitno da se pojavio čak i izraz *singularitarianism* koji referiše na veru i pokret u odnosu na stvaranje veštačke ili biološki superiorne inteligencije, koja će nadmašiti svaku vrstu dosadašnje ljudske inteligencije (i često se naglašava da treba kreirati superinteligenciju koja će biti u korist ljudske

vrste). Pritom se smatra da se istorija nakon događaja singularnosti uopšte ne može predvideti, jer ona suštinski prevazilazi sve što možemo da zamislimo. Rej Kurcvajl je napisao knjigu pod naslovom *The Singularity is Near* ne bi li nagovestio ireverzibilnu i radikalnu transformaciju čovečanstva u bliskoj budućnosti. U skladu sa tim, u teorijama naučne fantastike odnosno u teorijama spekulativne fikcije termin „singularnost“ se koristi da bi se označila istorijsko-narativna tačka koja predstavlja odlučujući momenat u odnosu na koji su moguće potpuno divergentne linije (npr. u žanru alternativne istorije je reč o paralelnim istorijskim univerzumima čije vreme započinje od neke singularnosti).³

Pojam singularnosti svoju ozbiljnu filozofsku karijeru započeo je sa Sartrovom filozofijom, posebno sa njegovim tekstom *L'universel singulier*. Radi se o „verovatno najdalekosežnijem pitanju koje je zainteresovalo francusku filozofiju posle Sartra: »Šta je zapravo univerzalna singularnost?«. Ili: kako se tačno univerzalno može izuzimati iz pukih relacionih – ili dijalektičkih, intersubjektivnih, interaktivnih – posredovanja?“⁴ Za Sartra se ovo pitanje prvenstveno odnosilo na način na koji ono transistorijsko prevazilazi istorijske kontekste. Naime, prema njegovoj argumentaciji, najpre treba imati u vidu istorijsku situaciju kako bi se identifikovale slobodne projekcije koje nadmašuju unapred date determinacije. Tako se fokus pažnje sa prošlosti i individualnog premešta na mogućnosti sadašnjosti i na univerzalno. Kombinujući Marksove i Kjerkegorove uvide (i sasvim sigurno imajući u vidu i Hegelovo „konkretno univerzalno“), Sartr je nastojao da razvije poziciju koja izbegava strukturalistički determinizam kao i puki aistorijski subjektivizam. Utoliko prividni oksimoron „univerzalno singularno“ označava novum *u odnosu na* istorijsku situaciju. Sartr govori o univerzalnom zato što se u dotičnim događajima manifestuje ono što se tiče čitavog čovečanstva (čija je istorija univerzalna) i što „retotalizuje“ postojeći totalitet, a pojmom singularnosti se služi zato što je individualnost za njega previše vezana za ograničavajuće datosti istorijskih konteksta. Sartrova poenta možda se najplastičnije pojavljuje u analizi o Floberu: „čovek zapravo nikada nije individua: pre bi trebalo da ga nazovemo 'univerzalno singularnim' – kao biće koje totalizuje i univerzalizuje njegova epoha, on stvara novi totalitet i reprodukuje sebe kao singularnost.“⁵ Gledano iz perspektive filozofija koje su sledile nakon njega, Sartrov koncept je anticipirao većinu onoga što će se kasnije misliti

3 O tome vidi npr.: Jameson, F., „The Aesthetics of Singularity“, *New Left Review* 92, 2015.

4 Hallward, P., *Badiou, a Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003. Str. 249-250.

5 Sartre, J-P., *L'idiote de la famille*, Gallimard, Paris 1988. Str. 7.

pod singularnošću ili su se kasniji mislioci samosvesno distancirali upravo u odnosu na njegovu zamisao. Značajni momenti njegovog koncepta mogu se sumirati na sledeći način. *Prvo*, on je napravio jasnu razliku između individualnog i singularnog, a ta razlika se kasnije pojavljuje kod svih filozofa za koje je singularnost bitan pojam. *Drugo*, Sartre je singularnost prevashodno shvatio kao istorijsko-vremensku kategoriju. *Treće*, on je povezoao singularno i univerzalno odnosno suprotstavio ih je partikularnom totalitetu istorijskih konteksta. *Četvrto*, njegov pojam singularnosti je vezan za aktivnost, slobodu i kreativnost.

U nastavku ćemo analizirati status pojma singularnosti u savremenoj filozofiji, oslanjajući se na sledeće autore: Alena Badjua, Žila Deleza, Antonija Negrija / Majkla Harta, Pitera Holvorda, Luku Basa i Đorđa Agambena. Među pomenutim misliocima Badjuov koncept je verovatno najbliži Sartrovom shvatanju singularnosti, ali se i kod njega pojavljuju bitne promene (setimo se da je rani Badju prvenstveno bio pod uticajem Sartra). U Badjuovoj filozofiji singularnost upućuje na manifestacije istina kroz događaje. Da su pojedini događaji istine singularnog karaktera, to znači da ništa „zajednički ili istorijski zasnovano ne doprinosi njihovom procesu svojom supstancijom“, te da ne raspoložemo „nekom opštošću koja bi mogla da im doprinese ili da strukturira subjekt koji ih održava.“⁶ Iako Badju naglašava da se pojedine istine manifestuju u partikularnim svetovima, on uvek ističe da se istine potencijalno nude za sve svetove i dostupne su za svakoga na egalitaran način, dakle univerzalne su. Događaji istine na polju politike, nauke, umetnosti i ljubavi singularni su ne samo stoga što predstavljaju diskontinuitet u odnosu na skup postojećeg, već i u tom smislu što su nesvodivi jedni na druge – svaki od njih ima svoju autonomiju ili kako bi sam Badju rekao: imanenciju. Singularnost događaja ne samo što je *per definitionem* nereprezentabilna s obzirom da podrazumeva radikalni novum (u tom smislu se koriste i izrazi „praznina“, „nemenljivo“, „nasilje“, *déliasion*... i u tom smislu se kritikuje „hermeneutički perspektivizam“), nego se ponekad čak tvrdi da je singularnost potpuno indiferentna prema onome što je dato. Utoliko se i badjuovski shvaćena singularnost pojavljuje u odnosu na neki partikularni kontekst, ali čisto negativno, jer singularnost ni u kom smislu ne potiče iz konačnosti i partikularnosti sveta u kojem se pojavljuje. Ovaj momenat se pokazuje i u Badjuovom shvatanju subjektivnosti: subjekt performativno nastaje kroz događaje istine i indiferentan je prema objektivnim razlikama (on je „subjekt bez *vis-à-vis*“⁷). Otuda Badju smatra da subjektivnost suštinski prevazilazi individualnost: individua

6 Badiou, A., *Saint Paul et la fondation de l'universalisme*, P.U.F., Paris 1997. Str. 15.

7 Badiou, A., *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989. Str. 74.

se iscrpljuje u predeterminisanoj rutini svetova, reprodukujući već postojeće identitete, znanja i prakse, dok je subjekt odvezan od tih ograničenja.

Kao što vidimo, Badju ponavlja Sartrov koncept utoliko što singularnost određuje na istorijsko-vremenski način (kao diskontinuitet), zatim tako što je tretira kao rodno mesto subjektivnosti (i pri tom pravi jasnu razliku između individualnosti i subjektivnosti), odnosno shvata je kao sinonim za radikalno kreativni događaj. Ipak, Badjuov koncept se istovremeno značajno distancira od Sartrovog shvatanja. *Prvo*, iz Badjuove perspektive Sartrov pojam singularnosti je još isuviše vezan za filozofiju (samo)svesti. Za razliku od Sartrovih opisa o slobodnom odlučivanju, Badju ontologizuje pojam singularnosti, a subjektivnost određuje kao performativni *rezultat* događaja istine. *Drugo*, dok je kod Sartra istorijski kontekst važan kao horizont koji treba transformisati, Badju se trudi da što više dekontekstualizuje singularnost, a partikularni svetovi se kod njega pojavljuju samo kao konačnosti od koje će se singularnost vremenom potpuno osloboditi. *Treće*, u skladu sa tim, za Badju se singularni događaj ne određuje na osnovu „retotalizacije sveta“, nego na osnovu toga da on predstavlja radikalni novum u odnosu na svet. Prema tome, badjuovski shvaćen događaj je singularnog karaktera čak i ako mu se pojedini svetovi uopšte neće „prilagoditi“. Za kontekst ovog teksta od velikog je značaja da Badju više puta referiše na fašizam/nacizam, i to upravo u kontekstu singularnosti. Naime, u tim političkim režimima ne otelovljuje se neka istina. Naprotiv, reč je o pseudo-događajima koji predstavljaju opskurnu reakciju na događaj komunizma.⁸ Gledano iz perspektive ideja, sa fašizmom/nacizmom ništa se nije dogodilo: redukovanje ljudi na puku animalnost, kombinacija predmodernih odnosa moći sa industrijalnom tehnologijom i konzervativna kontrarevolucija nisu stvorili nikakav novum koji bi se mogao univerzalizovati i u odnosu na koji bi subjekti trebalo da budu verni. Utoliko Badju smatra da pripisati status događaja fašizmu/nacizmu znači baviti se slabom teologijom. Iako priznaje ekstremnost koncentracionih logora, on istovremeno osuđuje mistifikaciju oko njih: „zastupnici etičke ideologije toliko drže do toga da singularnost istrebljenja neposredno lokalizuju u Zlu da najčešće kategorično poriču činjenicu da je nacizam predstavljao politiku [i način mišljenja]. Ali to je slaba i kukavička pozicija.“⁹ Kao što vidimo, za Badju fašizam/nacizam je kontrasingularnost, kontradogađaj, a kroz prizmu njegove filozofije se čini da teza o singularnosti holokausta u izvesnom smi-

8 Badiou, A., *Logiques des mondes. L'Être et l'événement: Tome 2*, Seuil, Paris 2006. Str. 81, 87.

9 Badiou, A., *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Nous, Caen 2003. Str. 88.

slu ponavlja fašističku/nacističku politiku: ukoliko se holokaustu pripisuje rang događaja, onda se poriče ontološki primat univerzalnosti ideja.

Žil Delez, mislilac koga je Badju slavio kao filozofa koji je iz svoje generacije prvi shvatio da je savremena metafizika nužno zahvatanje mnoštva i singularnosti, uveo je koncept singularnosti koji je u priličnoj meri aistorijskog karaktera (a sasvim je sigurno da je i kod Deleza na delu konfrontacija sa Sartrovim nasleđem¹⁰). U Delezovoj filozofiji se singularnosti odnose na stvaralačku virtuelnost koja zaokružuje aktualnost pojedinačnih stvari. Oslanjajući se na uvide iz istorije filozofije koji se tiču procesualnosti i kontingencije (između ostalog, bitni su stoički *kairos*, *haeccitas* kod Dunska Skota, susret kod Spinoze, događaj kod Vajtheda, trajanje kod Bergsona...), Delez naglašava da singularnosti predstavljaju serijalno-diferencijalno polje kroz koje se aktualnost konstituiše. Utoliko je ono aktualno tek osiromašeno, raspoređeno, „gusto“ („kontrahovano“) ostvarivanje preaktualne kreativnosti i igre sila. Slično Sartrovoj i Badjuovoj filozofiji, pravi se jasna razlika između singularnosti i individualnosti (singularnosti su shvaćene kao „pre-individualne“ ili – da upotrebimo izraz Žan-Lika Nansija – „infraindividualne“, odnosno reč je i o „bezličnim individuacijama“). Uprkos tome, ne radi se o privilegovanju subjekta, naprotiv, subjektivnost kao ujedinjavajuća funkcija razotkriva se kao fikcija. Delezovski shvaćena singularnost je nužno nereprezentabilna s obzirom na to da je reprezentacija već siromašna aktualnost, ali je singularnost iz sličnih razloga suprotstavljena i univerzalnosti. Sasvim sažeto, za njega se singularnost kao momenat virtuelnog bogatstva ne može podvesti pod nešto opšte, a univerzalnost kao maksimum opštosti najviše je udaljena od singularnosti (u tekstu gde je najjasnije da pojam singularnosti zamenjuje pojam subjekta, Delez čak tvrdi: „funkcija singularnosti zamenjuje funkciju univerzalnosti“¹¹).

Kao što vidimo, Delezova filozofija singularnosti bliska je Badjuovoj filozofiji (za obojicu singularnosti potiču s onu stranu sveta i vrše funkciju kontraaktualizacije), ali među njima ima i suštinskih razlika. Delezovski shvaćena singularnost nije manifestacija univerzalne ideje, nego se nalazi na mikronivou virtuelnog bogatstva koje je uvek već tu, paralelno sa aktualnim svetom – dakle glavna karakteristika singularnosti nije u novosti, nego u imantnoj različitosti. Otuda za Deleza singularnost nema nikakav istorijsko-

10 O tome da je Delez započeo svoju filozofsku karijeru kao sartrijanski mislilac: Dosse, F., *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une biographie croisée*, Éditions La Découverte, Paris 2007. Str. 118-120.

11 Deleuze, G., “A Philosophical Concept”, u *Who comes after the Subject?* (ed. E. Cadava – P. Connor – J-L. Nancy), Routledge, New York / London 1991.

hronološki karakter jer je istorija po definiciji aktualizovana, a singularnosti su indiferentne u odnosu na nju: one su „preistorijskog“ i ne(f)aktualnog karaktera. U tom duhu se tvrdi: „postajanje nije deo istorije“¹². Sa druge strane, singularnosti ipak čine uslov mogućnosti aktualnog pa tako i istorije: „metamorfoze i raspodele singularnosti oblikuju jednu istoriju.“¹³ Dovoljan je sledeći citat da bismo uvideli šta sledi iz toga iz perspektive istorije: „U istorijskim fenomenima, kao što je revolucija 1789, pariska komuna, revolucija 1917, uvek postoji jedan deo događaja, koji je nesvodiv na društvene determinizme, na kauzalne serije. Istoričari ne vole baš taj vidik i retroaktivno postavljaju nekakvu kauzalnu vezu. Ali događaj sam nastupa kao otkaćenje odnosno prekid sa kauzalnostima: radi se o rascepu, o udaljenju u odnosu na zakon, o nestabilnom stanju, koji otvara novo polje mogućnosti.“¹⁴ Iako se i ovde može primetiti mogućnost da se upravo singularnost tumači kao *par excellence* istorijski fenomen, Delezova filozofija singularnosti onemogućila je da se krene u tom smeru. Više se može reći da se delezijanski shvaćena singularnost ispoljava *uprkos* onoga istorijskog.

Badjuov i Delezov pojam singularnosti može se shvatiti kao kritičko suočavanje sa Sartrovim pojmom singularnog univerzalnog. Međutim, dok je Badju dalje radikalizovao momenat univerzalnosti tako što je istine odredio kao događaje indiferentne u odnosu na partikularne istorijske svetove, Delez je nastojao da pojam singularnosti u potpunosti odvoji od univerzalnosti, a bio je sklon i tome da istoriju shvati kao osiromašeni horizont aktualnosti u odnosu na virtuelnost singularnosti. Uprkos značajnim razlikama, oni svakako dele izvestan gest aistorizacije singularnosti: ono istorijsko tretiraju kao rutinu prilagođavanja u odnosu na datosti i smatraju da istinska kreativnost potiče s onu stranu aktualnog, a ne iz njegovog unutrašnjeg i postepenog preoblikovanja – ime za neaktualni izvor je kod Badjua praznina, prazan skup ili „transcendencija“ ideje, dok je isto kod Deleza virtuelnost, preindividualno polje singularnosti. Prema tome, nije nimalo iznenađujuće da su mislioci koji su inače u velikoj meri pod uticajem Delezove ili Badjuove filozofije, inicirali reistorizaciju pojma singularnosti ili čak njegovo odbacivanje u korist nekog alternativnog pojma. Najbolji primer je Piter Holvord koji je, sa jedne strane, optužio Deleza u knjizi u kojoj se bavi njegovim delom da je pojam

12 Deleuze, G., *Negotiations*, Columbia University Press, New York 1995. Str. 171.

13 Deleuze, G., *Logic of Sense*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990. Str. 56. Za rekonstrukciju Delezove filozofije istorije vidi: Lampert, J., *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Bloomsbury Academic 2006.

14 Deleuze, G. – Guattari, F., „Mai 68 n'a pas eu lieu“, u *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975-1995* (ed. D. Lapoujade), Les Éditions de Minuit, Paris 2003. Str. 215.

virtualnosti puka mistifikacija kojom se ne mogu objasniti istorijsko-materijalni događaji, dok je delezijanska filozofija zapravo kontemplativno, „akosmičko“ poricanje značaja ovostranog sveta.¹⁵ Sa druge strane, u monografiji o Badjuu Holvord je takođe izrazio skepsu prema pojmu singularnosti: „sve dok se filozofija određuje kao singularna a ne kao specifična, sve dok se ona drži u svom čistom *dé liaison*-u, sve dok čuva svoj strogo aksiomatski integritet, ona neće biti sposobna da ponudi ubedljivo objašnjenje o prelasku sa odustajanja na intervenciju, sa subtrakcije na transformaciju, sa preskripcije na produkciju.“¹⁶ Shodno tome, Holvordova knjiga *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific* nije ništa drugo do izrada pojma specifičnog u konfrontaciji sa pojmom singularnosti. Holvord uvodi izraz *specific to* da bi naglasio da se novum pojavljuje u potrazi za alternativom u odnosu na dati kontekst. Utoliko se ono specifično i subjekt koji ga sprovodi, manifestuju u kritičkoj distanci spram partikularnosti i ne mogu se svesti na nju (u tom smislu se ističe da se *specific to* ne iscrpljuje sa *specified by*), ali oni istovremeno predstavljaju rezultat aktivnog suočavanja sa onim što je dato.

Dok prema Holvordu „singularnost efektivno stvara svoj univerzum“¹⁷, ono specifično je određeno kao situativni proizvod rada transformacije. Na toj osnovi se izvodi zaključak da je singularnost zapravo lišena razlike subjekta i objekta odnosno relacija, dok se ono specifično konstituše kao subjektivno suprotstavljanje objektivnosti. Zanimljivo je da je jedan od Holvordovih primera za specifično odbacivanje reformizma i oportunitizma kod Marksa koji stoji u centru pažnje kod Luke Basa (setimo se toga kako je i za Badjua važno da se proleterska subjektivnost suštinski razlikuje od objektivnosti radničke klase odnosno da on „*Nous ne sommes rien, soyons tous!*“ iz Internacionale tretira kao istaknuti primer za prazninu). Za razliku od Holvorda, Basoova knjiga o Marksu i singularnosti predstavlja pokušaj reistorizacije pojma singularnosti. Prema Basoovoj formulaciji, „singularnost sadašnjosti ne može se svesti na neki opšti okvir koji bi obuhvatio sve moguće opcije. I shodno tome, situacije se ne iscrpljuju preegzistentnim dijalektičkim momentima ili ishodom neke opšte kodifikacije, nego neprestano

15 Hallward, P., *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London 2006. O tome detaljnije: Lošonc, M., „Bergson i virtuelnost memorije“, *Filozofija i društvo* XXIII (3), 2012. Str. 383-384.

16 Hallward, P., *Badiou, a Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003. Str. 322.

17 Hallward, P., *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*, Manchester University Press, Manchester 2001. Str. 177.

preoblikuju carstvo delanja.¹⁸ Singularnosti su i kod Basa shvaćene kao uslov mogućnosti individualnosti. On insistira na tome da su relacije (klasne, proizvodne itd.) primarne u odnosu na individue, a prema njemu singularnosti kao transindividualni događaji potiču upravo iz aleatornog karaktera istorijsko-društvenih odnosa (zato on skreće pažnju i na pojam konjunktive). Prema tome, u Basoovom pojmu singularnosti ukrštaju se strukture i prakse.

Pomenimo najzad Antonija Negrija i Majkla Harta koji su pojam singularnosti preuzeli od Deleza (i Gatarija), ali su ga bitno promenili. Reč je o tome da je za Negrija i Harta singularnost vezana za ono zajedničko (*commons*) kao kognitivno-afektivno stvaranje društvenog bogatstva koje prevazilazi privatnu i državnu/javnu sferu. Samim tim, singularnosti se ne definišu kao čiste različitosti, već upravo kao bića koja *zajedno* učestvuju u stvaralaštvu. Nema singularnog akta koji nije istovremeno i zajedničkog karaktera, nema zajedničkog koji se ne konstituiše kroz singularnosti (primera radi, tvrdeći da je imaterijalni rad istovremeno singularnog i zajedničkog karaktera, Negri i Hart u novom obliku ponavljaju Marksovu tezu o područstvljenom karakteru rada). Slično tvrdnjama mislilaca o kojima je do sada bilo reči, individualnost se i ovde izjednačava sa konformističkom reprodukcijom identiteta lišenom svake kreativnosti. Razlika u odnosu na Delezovu filozofiju najtransparentnije se pokazuje u Negrijevim razgovorima sa Čezarem Čezarinom: „Ono što nas povezuje i što konstituiše zajedničko nije razlika *per se*; ... to je ključna razlika između mene i Deleza. ... prevazilaženje dijalektike kod Deleza i Gatarija svakako je radikalno i potpuno, ali to prevazilaženje ih vodi čisto horizontalnoj koncepciji odnosa među singularnostima. Prevazilaženje dijalektike vodi Deleza i Gatarija odbacivanju ili zanemarivanju sinteze kao problema.“¹⁹ Dakle, iako je Negrijeva i Hartova terminološka odluka na strani singularnosti, njihov istorijsko-društveni koncept u velikoj meri je udaljen od delezijanske filozofije.

Preostaje još Agambenov pojam singularnosti koji je istovremeno ontološkog i istorijskog karaktera (čemu valja dodati da on eksperimentiše i sa pojmom specijalnog, koji za njega ima sličnu ulogu kao singularnost). On koristi termin *singularità qualunque* („ma kakva singularnost“) da bi označio pojedinačnost koja se ne može podvesti pod opšte a koja nije ni partikularnost individualnog. Oslanjajući se prvenstveno na srednjovekovne mislioce poput Dunska Skota i Levi ben Geršona, Agamben određuje singularnost

18 Basso, L., *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse*, Brill, London 2012. Str. 3.

19 Cesarino, C. – Negri, A., *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*, University of the Minnesota Press, Minneapolis 2008. Str. 83, 118.

kao mesto čistog bivstvovanja, s onu stranu svojstava (koja podrazumevaju pripadanje nekom skupu) i univerzalne inteligibilnosti (iz čije perspektive je singularnost neizreciva). Primera radi, prema Drugom u ljubavi se odnosimo kao prema onakvom biću kakvo ono jeste – ljubav se ne odnosi na neko svojstvo („svojinu”), a ne odnosi se ni na svakoga kao univerzalna ljubav, ili na neku opštost. Za razliku od Deleza, Agamben ne opisuje singularnost kao različitost. Ona za njega nipošto nije ni autodiferencijacija: naprotiv, singularnost se kod njega definiše kao *indiferencija*²⁰ prema opštem i partikularnom – ako bi se imale u vidu razlike, onda bi se već napustilo polje čistog bivstvovanja. „In-diferencija spram svojstava je ono što individuira i diseminira singularnosti i što ih čini voljivim predmetom ljubavi (*quodlibettable*).”²¹ Utoliko se agambenovski shvaćena singularnost ne tiče kreativnih procesa ili događaja, nego se njena moć sastoji u tome da moć aktualnosti (identitete, prakse...) može da učini neoperativnom, to jest može da je suspenduje – singularnost kao singularnost pruža otpor već time što se ne može podrediti opštem i partikularnom (naravno, otuda je singularnost nereprezentabilna). Nadalje, istorijsko-metodološki značaj singularnosti potiče iz toga da za Agambena istorijski primeri predstavljaju paradigme koje nisu ni partikularne ni univerzalne. „1. Paradigma je forma znanja koja nije ni induktivna ni deduktivna, već je analoška. Ona se kreće od singularnosti do singularnosti. 2. Neutralizujući dihotomiju između opšteg i partikularnog, ona zamenjuje dihotomnu logiku sa bipolarnim analoškim modelom. 3. Paradigmatičan slučaj nastaje suspendovanjem pripadanja određenoj grupi, ali istovremeno i pokazivanjem njegovog pripadanja, tako da se egzemplarnost nikada ne može odvojiti od singularnosti. 4. Paradigmatična grupa nikada nije pretpostavljena od paradigmi; ona im je mnogo više imanentna. 5. U paradigmi ne postoji izvor ili *archē*; svaka pojava je izvor, svaka slika je arhaična. 6. Istorijski karakter paradigme se ne sastoji ni u dijahroniji ni u sinhroniji, već u njihovom ukrštanju.”²²

Za nas je od velikog značaja da Agamben tretira holokaust (kod njega se često koristi i izraz „Aušvic” kao samorazumljiv metonim) kao singularnost, ali u veoma specifičnom smislu. Naime, holokaust je za njega singularnog karaktera utoliko što se u njemu najočiglednije očitovala biopolitička priroda Zapada. Služeći se paradoksalnim, kjerkegorovsko-šmitovsko-benjaminov-

20 O značaju indiferencije kod Agambena: Watkin, W., *Agamben and Indifference*, Rowman and Littlefield International 2014.

21 Agamben, G., *The Coming Community*, University of the Minnesota Press, Minneapolis 1993. Str. 18.

22 Agamben, G., *The Signature of All Things*, Zone Books, New York 2009. Str. 31.

ski shvaćenim pojmom izuzetka i vanrednog stanja, Agamben govori o koncentracionom logoru u holokaustu *kao* normalizovanom izuzetku koji predstavlja najgore stanje *conditio inhumana-e*, ali istovremeno tvrdi da je logor skrivena paradigma moderne biopolitike koja je u mogućnosti da nas redukuje na gole živote. Prema tome, logor kao paradigma suspendovanja razlike između prava i činjenice, između izuzetka i pravila, odnosno između dozvoljenog i nedozvoljenog, upravo *kao ekstremno stanje* predstavlja *egzemplarni* slučaj. Ovaj potez omogućava Agambenu da singularnost logora tretira kao ponovljivu strukturnu činjenicu ili čak kao onniprezentnu mogućnost: stadion u Bariju sa albanskim izbeglicama, logori na teritoriji bivše Jugoslavije ili granično mesto na aerodromu gde izbeglice čekaju, za njega su ispoljavanja jednog te istog mehanizma moći. Na taj način se ne osporava singularnost pojedinih događaja („paradigma se kreće od singularnosti do singularnosti”), kao što se ne poriče ni jedinstveni značaj egzemplarnog događaja („egzemplarnost se nikada ne može odvojiti od singularnosti”).

Filozofski problem singularnosti nosi sa sobom niz drugih problema: univerzalnost, reprezentacija, razlika/indiferencija, individualnost, mnoštvo, kontingencija, kreativnost. Sartrovo „singularno univerzalno” prouzrokovalo je niz divergentnih koncepata koji se razlikuju i u pogledu problema istorije i istoričnosti. Videli smo kako se već i Sartrovo shvatanje koleba između singularnosti kao izuzetnog događaja istorije i singularnosti kao metaistorijskog viška. Neki od njegovih naslednika izoštrili su metaistorijsko razumevanje singularnosti, a cena tog gesta bila je radikalno potcenjivanje aktualnog sveta. Na kraju, sledile su strategije reistorizacije i singularnost je izričito bila stavljena u istorijsko-društveni kontekst, ili je pojam singularnosti bio čak i potpuno napušten kao nepopravljiva mistifikacija. Nije ovde teško uočiti paralelu sa onim što desilo sa tezom o singularnosti holokausta: kolebanje između radikalne metaistorizacije i govora o istaknutom istorijskom događaju – reistorizacija – odbacivanje teze ili dodatna singularizacija.

2. ISTORIJSKA SINGULARNOST – HOLOKAUST

U raspravama o singularnosti holokausta ne samo što nije došlo do konsenzusa ili barem do zadovoljavajućeg kompromisa, nego ima čak i potpuno različitih analiza o tome koja je strana pobedila. Neki smatraju da je teza o singularnosti postala opšteprihvaćena²³, dok je prema drugima ta teza ko-

23 Primera radi: Traverso, E., „La singularité d'Auschwitz”, <http://www.anti-rev.org/textes/Traverso97b8/>, 2014.03.04.

načno odbačena (na primer, prema dijagnozi Vulfa Kanštajnera o nemačkim raspravama: „začetnici nemačkih studija holokausta se mogu razlikovati prema tonu i naglasku, ali se oni slažu u odbijanju singularnosti kao beskorisne i kontraproduktivne metafore”²⁴). Naša je teza da se treba distancirati od isuviše pojednostavljene logike *pro et contra* ne samo uzimanjem u obzir divergencije različitih diskursa (naučnih, umetničkih, moralnih, religijskih, političkih i pravnih) u kojima se teze o singularnosti pojavljuju, već i tako što ćemo imati u vidu mnogostrukost značenja.

Samim tim, ne smemo zanemariti istorijsku genezu i periodizaciju teza o singularnosti. Tvrditi da je holokaust singularan prvenstveno je značilo konfrontaciju sa hegemonijom antifašističkog narativa o logorima, deportacijama i sličnim stvarima koji je – na Zapadu, kao i na Istoku – uglavnom ignorisao judeocidne aspekte dotičnih istorijskih dešavanja i njihovu specifičnost (termin „holokaust” nije ni postojao). Tako npr. na spomeniku u Birkenauu (1967) Jevreji *kao* Jevreji nisu bili pomenuti. Što se Nemačke tiče, pre prvog talasa singularizacije bilo je vrlo malo istraživanja i istorijskih radova o onome što se desilo evropskim Jevrejima. Razlozi su bili mnogobrojni: među istoričarima je još uvek bilo bivših nacista, nedostajala je adekvatna metodologija, zatim se holokaust naprosto smatrao sramnim nasleđem o kojem treba ćutati, a istorijski radovi često su pokušavali da naglase ulogu građanskog otpora ne bi li (barem malo) skinuli moralni teret sa nemačke nacije. Nadalje, interpretacije različitih oblika fašizma i nacizma bile su podređene nekim širim teorijama i ideološkom namerama, između ostalog, teorijama o totalitarizmu u kontekstu hladnog rata ili marksističkim teorijama o poreklu fašizma i nacizma iz krize kapitalizma. Sve u svemu, prvi talas singularizacije predstavljao je reakciju na nedostatak govora o sistematičnom ubijanju *Jevreja*, dakle na *de-judaizaciju*.

Drugi period singularizacije bio je sasvim različit: sa jedne strane, bilo je reči o negativnoj reakciji u odnosu na trud da se *ubijanje Jevreja* tretira kao samo jedan od momenata neke celine ili kao puki ishod nečega sasvim drugog (naravno, taj trud je bio često denunciran zbog revizionizma i apologije, posebno u tzv. *Historikerstreit*-u). Sa druge strane, bilo je reči o tome da je potrebno suprotstaviti se retoričkoj hiperinflaciji reči „holokaust” a u kojoj je „izuzetak” zapravo postao standard. Holokaust je postao izvanredno fleksibilna i upotrebljiva metafora kao što pokazuju izrazi poput „crveni holokaust”, „jermenski holokaust”, „*Black Holocaust*” itd., a ponekad se i

24 Kansteiner, W., “The Rise and Fall of Metaphor: German Historians and the Uniqueness of the Holocaust”, u *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide* (ed. A. S. Rosenbaum), Westview Press, Boulder 2001. Str. 287.

država Izrael optužuje za to da je upravo ona kriva za „holokaust Palestinaca“. Osuđivanje ove hiperinflacije je sa sobom često nosilo i kritiku njene političke i svakidašnje instrumentalizacije, kritiku njene komodifikacije i „amerikanizacije“ u „industriji identiteta“, odnosno kritiku simboličke akumulacije moralnih privilegija. Prekomernom metaforizacijom holokaust je postao centralna referenca, ali je na paradoksalan način samim tim i gubio na značaju. Upravo kao što je Žan Ameri nagovestio, holokaust je postao samo tragedija među mnogim tragedijama u „varvarskom 20. veku“.

Simptomatičan je bio način na koji je Finkelkrot kritikovao pomenute strategije: otkad se zna za holokaust, može se reći da ukoliko neka grupa nije bila žrtva genocida onda ne zaslužuje pažnju sveta ili saosećanje – genocid je postao sredstvo legitimacije i kolektivnih mehanizama identifikacije.²⁵ Boudrijar je bio još ciničniji: „mi smo svi poput Jermena koji očajno pokušavaju da dokažu da su bili masakrirani 1917. godine.“²⁶ Pitanje se sastojalo u tome da li će teza o singularnosti usred mnogobrojnih kritika biti odbačena ili će se na „normalizaciju“ holokausta reagovati dodatnom singularizacijom. Valja naglasiti da su neki mislioci povlačili tezu o jedinstvenom karakteru holokausta i predlagali alternativne termine (između ostalog: *distinctiveness*, *ultimate evils*, *particularity*, *unprecedentedness*...), ali se čini da su i te alternative nasledile probleme koje je teza o singularnosti nosila sa sobom.

Iz istorijsko-epistemološke perspektive gledano, dok je u prvom periodu naglasak bio na nemogućnosti objašnjenja, na „aktivnom ćutanju“ i na granicama razumevanja (u tim stvarima su se složili toliko različiti mislioci kao Isak Dojčer i Eli Vazel), drugi period singularizacije se odvijao usred hipertrofije „komparativne genocidologije“ i onoga što se ponekad kritički zove „takmičarska žrtvenost“ i „demonstrativna samoviktimizacija“. Gest singularizacije prvenstveno je negativna reakcija na nešto drugo: u prvom periodu, koji se može shvatiti kao epoha kritičkog *Vergangenheitsbewältigung*-a, arhineprijatelji jesu ignorisanje judeocida i indiferencija, a u drugom periodu su glavni predmeti kritike relativizacija i hiperinflacija reči. Sasvim sažeto, dok je u prvom periodu teza o singularnosti moguća zahvaljujući otporu istorizaciji ili ukazivanjem na njene granice, u drugom periodu teza o singularnosti postaje moguća upravo kroz istorizaciju.

Pomenimo najzad da se ovde ne radi samo o intelektualnim raspravama, nego su u pitanju šarene društvene prakse: od sećanja u muzejima do pravnih lekova, od govora o „postholokaust identitetu“ do političkih konflikata, teze o singularnosti holokausta odnosno njihovo osporavanje igra veoma opiplji-

25 Finkelkraut, A., *L'Avenir d'une négation*, Seuil, Paris 1982.

26 Baudrillard, J., *The Transparency of Evil*, Verso, London 2002. Str. 90.

vu ulogu. Skandali poput onog povodom francuskog komičara Dijedonea pokazuju da su rasprave i dalje veoma aktualne i imaju neposredan uticaj i na svakidašnje odnose. Borba oko singularnosti, dakle, još nije završena.

Da bi rasprava o singularnosti izašla iz slepe ulice u kojoj se nalazi, čini nam se da je potrebno semantičko razjašnjenje i određivanje kriterijuma prema kojima se može tvrditi da je holokaust singularnog karaktera, uzimajući u obzir heterogenost iskaza, polisemiju reči „singularnost” i različitost sfera u kojima se dotični iskazi pojavljuju. Jasno je da postoje sasvim različiti nivoi argumenata u korist teze o singularnosti. Ima mnogo zastupnika teze o singularnosti holokausta, ali se do nje na veoma različite načine dolazi i zapravo joj se pripisuju prilično ili potpuno različita značenja. Dovoljno je da se podsetimo da singularnost može da referira na različite aspekte holokausta: na intencionalnost (primera radi, kada se tvrdi da je holokaust jedinstvenog karaktera zato što nikada ranije nije postojala namera da se eliminišu svi članovi neke grupe, a to je bila svrha u sebi; često se naglašava da je postojao totalni plan), na prirodu same stvari (npr. kada se smatra da industrijalno-birokratski aspekt predstavlja pravu specifičnost holokausta i naglašava se uloga „instrumentalnog uma” na planu prava, nauke, medicine, univerziteta i istraživačkih centara), na iskustvo žrtava (zato što su žrtve bile *living dead*, *Muselmänner* – „smrt je postala način života”, a žrtve su bile brutalno lišene i moralnog statusa), na posledice (kada se npr. tvrdi da holokaust predstavlja istorijski diskontinuitet nakon kojeg nove generacije moraju da slede novu vrstu morala, u duhu onoga *fabula docet*).

Jedna od glavnih dilema sastoji se u eksplikaciji odnosa singularnosti holokausta prema drugim istorijskim događajima. Videli smo da u filozofskoj problematizaciji pojam singularnosti nužno nosi sa sobom i problem mnoštva singularnosti. Žan-Lik Nansi plastično je sažeo o čemu je reč u pogledu ontologije: „egzistencija može da se zahvati samo u paradoksalnoj simultanosti zajedničkosti (a koja je anonimna, konfuzna i zaista obimna) odnosno diseminirane singularnosti (ovi ili oni 'ljudi/narodi' ili 'neki momak', 'neka devojka', 'neki klinac'). ... singularnost svakoga je neodvojiva od bivstvovanja-sa-mnogima i *zato*, uopšte, važi da je singularnost neodvojiva od pluralnosti.”²⁷

Što se tiče istorije i istoričnosti, odnos singularnosti i mnoštva je još složeniji. Naime, ukoliko se tvrdi da ima istorijskih singularnosti (da se poslužimo primerima već pomenutih autora: u francuskoj revoluciji, 1968. godine ili događajem serijalne muzike...), onda to pretpostavlja neku radikalnu potenci-

27 Nancy, J-L., *Being Singular Plural*, University of the Minnesota Press, Minneapolis 2000. Str. 7, 32.

jalnost (virtuelnost, prazninu, aleatorne odnose, *commons...*) koja se suštinski razlikuje od aktualnosti, ali ipak mora da „stoji na raspolaganju”, to jest zaista mora da postoji mogućnost da se ona aktualizuje više puta. Poznato je da se teza o singularnosti holokausta često pojavljuje zajedno sa upozorenjem da holokaust bilo kada može da se ponovi (kao kod Prima Levija: „desilo se, dakle ponovo može da se dogodi”). Na taj način kontingencija i ponovljivost relativizuju značaj singularnosti i uvodi se, makar kao mogućnost, mnoštvo: implicitno se priznaje da holokaust zapravo potiče iz neke već postojeće potencijalnosti (tako se govori o radikalnom Zlu koje se krije u konačnosti čoveka). Utoliko singularnost nije novum, nego proizlazi iz nečega što je zapravo „uvek već tu sa nama”.

Značenja latinskog izraza *singularis* mogu da nam budu od pomoći u razumevanju paradoksa koji okružuju pojam singularnosti. Dotični izraz je na suštinski način ambivalentan: on predstavlja posebnost stoga što se radi o momentu koji je izvanrednog karaktera u okviru nekog skupa, ali može da označava i sasvim neobičan izuzetak u odnosu na ono što mu je prethodilo i što mu sledi. Ova ambivalentnost je prisutna i u raspravama oko teze o singularnosti holokausta: ukoliko se istorijski događaj interpretira kao nešto izvanredno *unutar* nekog datog skupa (kao vrhunac ili nužan ishod „industrializovanog sveta”, Moderne, totalitarizma, Zapada ili jevrejske istorije patnje...), onda se istim gestom i relativizuje njegova singularnost (kao i univerzalni značaj). Sa druge strane, ukoliko se preneglašava singularni karakter istorijskog događaja, onda se poriče ili osporava njegova *istorijska* relevantnost, odnosno cela je konstelacija osuđena da se tretira kao puko ispoljavanje radikalnog Zla. Ova dilema ima i praktičke implikacije: ukoliko se singularni događaj, kao nešto izvanredno u okviru već datog skupa, izvodi iz ostalih elemenata tog skupa (ili drugačije rečeno: ako se on smešta u poretku kauzalnosti), onda se *etički* značaj singularnosti smanjuje ili nestaje (kao u francuskoj izreci *tout comprendre c'est tout pardonner*, odnosno lokalizacijom u nekom partikularnom svetu smanjuje se mogućnost da se singularnost tumači kao događaj koji ima univerzalni značaj), a sa druge strane, ukoliko se preneglašava nesvodivi karakter singularnog događaja onda on gubi *istorijsku* relevantnost kao mistična manifestacija neke aistorijske mogućnosti.²⁸

Uzmimo kao primer iskaz „Aušvic ne liči ni na šta i ništa ne liči na nje-ga”. U konceptualizaciji istorijske singularnosti bi uvek trebalo da imamo u vidu kompleksni odnos između utvrđivanja singularnosti i upoređivanja, kao što piše Rajnhart Kozelek: „teorijski uslov moralnih ili socioloških ek-splanacija naravno može da bude samo mogućnost upoređivanja [...] Jer ako

28 Žižek, S., *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Verso, London 2002. Str. 64, 68.

ne mogu da upoređujem, onda ne mogu da odredim šta je bilo jedinstveno i singularno.”²⁹ Kozelek na drugom mestu dodaje: „procesualni karakter novovekovne istorije ne može se drugačije razumeti osim međusobnim objašnjenjem događaja na osnovu struktura i struktura na osnovu događaja“.³⁰ Valja citirati i reči Hansa Roberta Jausa: „istorijsku singularnost je moguće interpretirati jedino pomoću onoga što je prevazilazi, pomoću alteriteta, dakle na osnovu upoređivanja i različitosti sličnog.”³¹ Prema tome, ako se zastupnici teze o singularnosti holokausta ne zadovoljavaju strategijom *ex negativo*, dakle ako prevazilaze puku deklaraciju o singularnosti koja ništa ne govori o drugim događajima i strukturama, oni su na ovaj ili na onaj način osuđeni na aporetičnu praksu davanja argumenata za singularnost uz upotrebu komparativnih serija (F događaj je jedinstven za razliku od X₁, X₂, X₃... događaja zato što...): kao da na kraju upravo singularizacija desingularizuje... To bi značilo da teza o singularnosti makar implicitno sadrži i zaključak o skupu drugih događaja. Koja je onda moguća cena upoređivanja? Na osnovu rasprava oko teze o singularnosti holokausta jasno se može videti šta se rizikuje sa terminom singularizacije. Piter Novik je zaključio da je teza o singularnosti nužno ofanzivna i uvredljiva, iako je inače prazna: „Šta bi drugo to moglo da znači osim toga da je 'vaša katastrofa, za razliku od naše, sasvim obična'”.³² Najoštriji kritičari teze o singularnosti, kao protivnici moralnog rangiranja, odnosno sudova o boljem i lošijem, poput Keneta Siskina i Lorenza Tomasa³³, sugerisali su čak da zastupnici te teze čine isti relativizujući gest kao neki od onih koji promovišu *Holocaust denial*, samo u pogledu drugih događaja. Taj argument se pojavio i u kritici Čurčila Vorda na račun Debore Lipštat³⁴, a simptomatičan je i naslov članka Dejvida Stanarda: *Uniqueness as Denial*³⁵. Na taj način je i Žan-Mišel Šomon govorio o protivrečnim i perverzним

29 Koselleck, R., „Az emlékezet diszkontinuitása”, 2000,1999. Str. 6.

30 Koselleck, R., „Ereignis und Struktur”, u *Geschichte-Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik* Bd. V. (hrsg. von R. Koselleck und W. Stempel), Wilhelm Fink Verlag, München 1973. Str. 565.

31 Jauss, H. R., „Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen” in: *Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze*, Reclam, Stuttgart 1999. Str. 207.

32 Novick, P., *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston 1999. Str. 9.

33 Seeskin, K., “What Philosophy Can and Cannot Say about Evil”, u *Echoes from the Holocaust: Philosophical Reflections on a Dark Age* (ed. A. Rosenberg and G. E. Myers), Temple University Press, Philadelphia 1988. Odnosno: Thomas, L., *Vessels of Evils. American Slavery and the Holocaust*, Temple University Press 1993.

34 Ward, Ch., *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*, City Lights, San Francisco 1997.

35 Stannard, D. E., “Uniqueness as Denial: The Politics of Genocide Scholarship”, u *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide* (ed. A. S. Rosenbaum), Westview

posledicama teze o singularnosti judeocidnih aspekata holokausta: ona je antiegalitaristička zbog toga što pravi hijerarhiju između žrtava³⁶.

Vansen Enžel je s pravom naglasio da nije svejedno da li se tvrdi da je Aušvic singularnog karaktera (u potpuno ekskluzivnom smislu) ili je Aušvic događaj koji deli neke singularne karakteristike sa drugim događajima (prema inkluzivnoj perspektivi).³⁷ Ipak, valja naglasiti da ta dva aspekta upoređivanja nisu u simetričnom odnosu. Naime, nije svejedno da li se neki drugi događaji upoređuju sa holokaustom ($X_1, X_2, X_3...$ su poput holokausta) ili se holokaust upoređuje sa drugim događajima (holokaust je poput $X_1, X_2, X_3...$). Ovo prethodno i te kako može da ima funkciju singularizacije, jer time holokaust može da zadrži status modela: u tom slučaju holokaust i drugi događaji nemaju neki *tertium comparationis*, već holokaust ostaje u ulozi apsolutne referencijalnosti. Međutim, kada se holokaust upoređuje sa drugim događajima, ta praksa nužno ima upravo suprotne posledice: komparacija holokaust lišava singularnosti.

Videli smo koliko je značajan pojam reprezentacije u filozofskim raspravama o singularnosti. Govor o logici singularnosti bio bi nedosledan ako se ne bi naglašavala nereprezentabilnost singularnosti: nemoguće je predstavljanje onoga što se ne može podvesti pod partikularni kontekst, pod neku opštost ili pod individualnu delatnost. Utoliko su reprezentacije i u najboljem slučaju samo osiromašene aktualizacije koje se suštinski razlikuju od samih singularnosti. Ipak, ako se singularnost nužno manifestuje u nekim partikularnim svetovima i ako ona može da bude efikasna u tom smislu što njene posledice mogu da budu i trajne, neki oblici predstavljanja se čine nužnima. Ovaj problem se pokazuje i u slučaju singularnosti holokausta. Teze o singularnosti holokausta oduvek su bile zaokružene dodatnim metaiskazima o tome da su neki diskursi o holokaustu nemogući ili nelegitimni. Takve napomene bile su mnogostruke: ukazivalo se na nemogućnost teologije i teodiceje posle holokausta (ili su se pojavile radikalno nove teologije poput one vezane za Rubenštajna ili Eliezera Berkoviča), zabranjivala se svaka vrsta reprezentacije, analogije i tropološkog mehanizma u odnosu na njega (i time se ponavljaju gestovi izvesnih monoteizama odnosno mistika: *Bildverbot*, *Sprachverbot...*), Adornove primedbe bile su hiperbolički interpretirane kao dijagnoza u nemogućnosti poezije (štaviše, Eli Vizel je u nekom trenutku zaključio da holokaust ne sme da ima nikakvu književnu obradu, a Berel

Press, Boulder 2001.

36 Chaumont, J-M., *La concurrence des victimes. Génocides, identité, reconnaissance*, La Découverte / Poche, Paris 1997.

37 Engel, V., *Pourquoi parler d'Auschwitz?*, Les Éperonniers, Bruxelles 1992.

Lang je smatrao da se o holokaustu može govoriti samo doslovno), zatim se ponekad poricala kompetencija historiografije u pogledu „metaistorijskog događaja holokausta” ili se ukazivalo na njenu suštinsku ograničenost, itd. Uvek je na delu svojevrsni paradoks koji se sastoji u tome da što se više tvrdi da je holokaust nereprezentabilan događaj, to više mu se pripisuje neki smisao – prekomerni *Sinngebung* i osuđivanje svake „domestifikacije traume” kroz reprezentaciju nastupaju držeći se ruku pod ruku. Čini se da se deskriptivni i preskriptivni nivo često mešaju na neobičan način, kao da zabrane izvesnih načina reprezentacije ili reprezentacije kao takve proizlaze iz konstatacije o nemogućnosti predstavljanja holokausta. Međutim, nije li nužno da se otpor tropološkim mehanizmima izražava hiperretorizovanim jezikom? Metafore koje se često pojavljuju povodom osuđivanja predstavljanja („crna rupa”, „vakuum”... ili u Liotarovoj napomeni: Aušvic je bio „zemljotres koji je uništio svaku seizmografsku mašinu”), pokazuju kakvi su stvarni rezultati nasilne redukcije predstavljanja. Sa jedne strane, ovde možemo pomenuti da su se i same žrtve holokausta ponašale drugačije. Umetničke obrade holokausta su i na licu mesta bile mnogobrojne, od italijanskog slikara Alda Karpija do mađarskog pesnika Mikloša Radnotija, a ima i novijih istraživanja koja otkrivaju, između ostalog zahvaljujući preostalim dnevnicima, kakvim strategijama su se logoraši služili. Primera radi, logoraši ne samo što nisu smatrali da je teološko-teodicejsko opravdanje onoga što im se dešava „teološki sadizam”, nego su im takva objašnjenja bila od terapijske pomoći. Dnevnici su puni metafora i drugih tropoloških mehanizama, s onu stranu puke kognitivne funkcije i puke dekoracije: metaforizacija je bila pomoćno sredstvo u odnosu prema neočekivanom iskustvu, pomoću nje su mogli da pripitomljavaju strepnju. U koncentracionom logoru ne samo što nije bilo potpunog „lingvicida”, nego je postojao razrađeni logoraški žargon sa samosvesnim eufemizmima. Ispostavlja se da zabrane koje se pojavljuju kod mnogih zastupnika teze o singularnosti nisu važile kod većine žrtava. Pomenimo najzad da su kasnije generacije okrenule leđa zabrani predstavljanja, štaviše, eksperimentisale su čak i hiperbanalizacijom u predstavljanju holokausta, od bojanke Rama Kacira do lego kockica Zbignjijeva Libere i Špigelmanovog stripa, očekivajući da će eksces u pogledu reprezentacije aktivirati primaoce umetničkih dela. Što se tiče istoričara, oni koji su propagirali tezu o singularnosti, morali su da se zadovolje nekolicinom hiperretorizovanih rečenica o izvandrednom karakteru holokausta ne bi li odmah posle njih nastavili u uobičajenoj prozi historiografije.

*EKSKURS. KERTES I KNJIŽEVNI OTPOR PARADOKSIMA
SINGULARIZACIJE*

Kada je reč o singularnosti holokausta, problem tropoloških mehanizama je od centralnog značaja. Ključno pitanje koje se u tom pogledu postavlja jeste kako je moguć govor o holokaustu koji svojom formom neće biti u surotnosti sa svojim sadržajem, to jest sa tezom o singularnosti holokausta. Dovoljno je podsetiti se filozofskih kritika metafore (poput one kod Ničea) koje su sugerisale da tropološki mehanizmi stvaraju privid da neke opštosti postoje: utoliko su metafore i drugi mehanizmi istaknuti neprijatelji strategija singularizacije. Primera radi, funkcionalni oblici onoga „kao” već prete desingularizacijom i nije moguće zadržati tezu o singularnosti bez izvesnog otpora prema njima.³⁸

I sam izraz „holokaust” je iznutra podeljen procesima metaforizacije i metonimizacije. Tako se na primer ime „Aušvic” koristi kao metonim (jedan deo se pomoću simboličke geografije poistovećuje sa celinom; setimo se toga da taj metonim nije bio samorazumljiv sve do 60-ih godina i prvenstveno je bio korišćen u Nemačkoj), tako npr. jezička etnicizacija u izrazu Šoa redukuje holokaust na njegove judeocidne aspekte (kao što je moguća i kontraetnicizacija u izrazu porajmos), ali se i u samom imenu „holokaust” ispoljava izvestan tropološki mehanizam: ono „biti potpuno spaljen” identifikuje se sa celinom istorijskih događaja. Izraz Hurban, koji upućuje na uništenje Drugog hrama, takođe krije u sebi tropološki mehanizam.

Pitanje koje nas zanima jeste sledeće: da li su moguće i pozitivne strategije otpora spram tropoloških mehanizama? Za takvu strategiju može da bude primer Besudbinstvo (Sorstalanság), roman čiji je autor Imre Kertes, koji je za to delo dobio Nobelovu nagradu 2002. godine. Besudbinstvo spada među najradikalnija književna dela o holokaustu, jer su u njemu neprestano upotrebljeni metajezički kodovi: upotreba konvencionalnog jezika se dekonstruiše upravo hipertrofijom svakidašnjih fraza i citata, kanonizovani narativi o holokaustu tretirani su ironično upravo time što su dosledno i ozbiljno shvaćeni, a tradicionalni oblici Bildungsromana ili autobiografije preokrenuti su sistematičnom parodizacijom ličnog razvoja, svrhovitosti, motiva bitnih stanica, kauzalnosti i hijerarhizacije događaja. Kertes se sa jedne strane suprotstavlja načinu na koji su metonimijske veze pretvorene u totalizirajući

³⁸ O problemu metonimija i metafora u kontekstu istoriografije i teze o singularnosti holokausta: Kansteiner, W., „The Rise and Fall of Metaphor: German Historians and the Uniqueness of the Holocaust”, u *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide* (ed. A. S. Rosenbaum). Str. 272-273, 287.

svet metaforičnih veza. Sa druge strane, on se suprotstavlja i načinu na koji se pomoću sinegdohe različite individue predstavljaju kao puko sredstvo u reprezentaciji celine, dok je kroz prosopopeia-u jedna bezlična grupa (npr. jevrejski narod) individualizovana.³⁹ Na ograničenost jezika ne ukazuje se nasilnom deretorizacijom ili hiperretorizacijom, nego strpljivim razgrađivanjem preformiranih ideja, a mikronarativ o potpuno deheroizovanom glavnom junaku služi tome da se makronarativi (o humanizmu, modernom meliorizmu itd.) dovode u pitanje – iskustvo holokausta polako opovrgava sve horizonte očekivanja. Kako Đerđ Šomljo kaže, Kertesov roman može se shvatiti kao parafraza Gertrude Štajn: koncentracioni logor je koncentracioni logor je koncentracioni logor...⁴⁰ Može se reći da Kertes implicitno zastupa tezu o singularnosti holokausta, ali on to radi samo na negativan način, time što parodizuje svaku komparaciju, razotkriva procese tropološkog kodiranja i svaki pokušaj da se holokaust smešta u nekom metanarativu. Prema tome, Kertes izbegava paradoksalne strategije koje proizlaze iz afirmativne singularizacije. Kod njega je „otvorena nemogućnost razumevanja” poetična funkcija koja čitaocu navodi na suočavanje sa holokaustom. Utoliko je singularizacija čist otpor desingularizaciji i ništa drugo.

3. UMESTO ZAKLJUČKA

Varijacije teze o singularnosti holokausta i filozofske problematizacije pojma singularnosti dele veoma slične dileme i izazove. Kako je moguće govoriti o singularnom novumu ako taj događaj pretpostavlja neku potencijalnost koja mu prethodi? Kako singularnost kao nereprezentabilni događaj može da se pojavi u partikularnosti sveta i kako može da ima posledice *post eventum*? Da li se osporava univerzalni i etički značaj singularnosti ako se ima u vidu i kontekst u kojem se singularnost pojavljuje? Sa druge strane, ne osporava li se istorijska relevantnost odnosno istorijski karakter nekog događaja ako se naglašava njegova neobjašnjiva singularnost? Ipak, pojam singularnosti koji se pojavljuje u varijacijama teze o singularnosti holokausta razlikuje se od pojma koji se koristi u filozofskim raspravama: u pitanju je pojam singularnosti koji se potpuno odvajava od mogućnosti mnoštva singu-

39 O tome detaljnije, na tragu Pola de Mana i Hejdene Vajta: Vári Gy., *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég*, Kijarat Kiadó, Budapest 2002. Str. 12-32.

40 Somlyó Gy., *Philoktétész sebe. Bevezetés a modern költészetbe*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1980. Str. 41.

larnosti. Videli smo kakve teškoće proizlaze iz toga: zastupnici teze o singularnosti holokausta osuđeni su makar na implicitne komparacije, a barem implicitno i te kako se mora priznati mogućnost da se potencijalnost koja stoji iza holokausta manifestuje više puta. Zatim treba imati u vidu da se radi o singularnosti u kojoj se nipošto ne otelovljuje neka kreativnost. Čak i kod Agambena singularnost se odnosi na ono što moć čini neoperativnom i što otvara put ka bogatim mogućnostima, a ostali mislioci koji su afirmativno govorili o singularnosti, upućivali su na ono što je povezano sa samorazlikovanjem, aktivnošću, slobodom ili kreativnošću. Čini nam se da je filozofska upotreba pojma singularnosti daleko doslednija: iza novuma ili različitosti singularnosti stoje kreativni procesi ili prakse. Iz ove perspektive gledano, holokaust nije naprosto „pseudodogađaj”, već je čak i onemogućavanje singularnosti: kontrasingularizacija.

LITERATURA

- Agamben, G., *The Coming Community*, University of the Minnesota Press, Minneapolis 1993.
- Agamben, G., *The Signature of All Things*, Zone Books, New York 2009.
- Badiou, A., *Saint Paul et la fondation de l'universalisme*, P.U.F., Paris 1997.
- Badiou, A., *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989.
- Badiou, A., *Logiques des mondes. L'Être et l'événement: Tome 2*, Seuil, Paris 2006.
- Badiou, A., *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Nous, Caen 2003.
- Basso, L., *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse*, Brill, London 2012.
- Baudrillard, J., *The Transparency of Evil*, Verso, London 2002.
- Cesarino, C. – Negri, A., *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*, University of the Minnesota Press, Minneapolis 2008.
- Chaumont, J-M., *La concurrence des victimes. Génocides, identité, reconnaissance*, La Découverte / Poche, Paris 1997.
- Deleuze, G., “A Philosophical Concept”, u *Who comes after the Subject?* (ed. E. Cadava – P. Connor – J-L. Nancy), Routledge, New York / London 1991. Str. 94 – 95.
- Deleuze, G., *Negotiations*, Columbia University Press, New York 1995.
- Deleuze, G., *Logic of Sense*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990.
- Deleuze, G. – Guattari, F., „Mai 68 n'a pas eu lieu“, u *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975-1995* (ed. D. Lapoujade), Les Éditions de Minuit, Paris 2003. Str. 215 – 217.
- Engel, V., *Pourquoi parler d'Auschwitz?*, Les Éperonniers, Bruxelles 1992.
- Hallward, P., *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London 2006.
- Hallward, P., *Badiou, a Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.

- Dosse, F., *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une biographie croisée*, Éditions La Découverte, Paris 2007.
- Finkelkraut, A., *L'Avenir d'une négation*, Seuil, Paris 1982.
- Hallward, P., *Badiou, a Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.
- Hallward, P., *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*, Manchester University Press, Manchester 2001.
- Jameson, F., „The Aesthetics of Singularity”, *New Left Review* 92, 2015.
- Jauss, H. R., „Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen” in: *Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze*, Reclam, Stuttgart 1999.
- Kansteiner, W., “The Rise and Fall of Metaphor: German Historians and the Uniqueness of the Holocaust”, u *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide* (ed. A. S. Rosenbaum), Westview Press, Boulder 2001. Str. 221 – 244.
- Koselleck, R., „Az emlékezet diszkontinuitása”, 2000, 1999.
- Koselleck, R., „Ereignis und Struktur”, u *Geschichte-Ereignis und Erzählung, Poetik und Hermeneutik* Bd. V. (hrsg. von R. Koselleck und W. Stempel), Wilhelm Fink Verlag, München 1973. Str. 560 – 571.
- Lampert, J., *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Bloomsbury Academic 2006.
- Lošonc, M., „Bergson i virtuelnost memorije“, *Filozofija i društvo* XXIII (3), 2012., str. 371 – 387.
- Nancy, J-L., *Being Singular Plural*, University of the Minnesota Press, Minneapolis 2000.
- Novick, P., *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston 1999.
- Sartre, J-P., *L'idiot de la famille*, Gallimard, Paris 1988.
- Seeskin, K., “What Philosophy Can and Cannot Say about Evil”, u *Echoes from the Holocaust: Philosophical Reflections on a Dark Age* (ed. A. Rosenberg and G. E. Myers), Temple University Press, Philadelphia 1988. Str. 91 – 104.
- Somlyó Gy., *Philoktétész sebe. Bevezetés a modern költészetbe*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1980.
- Stannard, D. E., „Uniqueness as Denial: The Politics of Genocide Scholarship”, u *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide* (ed. A. S. Rosenbaum), Westview Press, Boulder 2001. Str. 245 – 290.
- Thomas, L., *Vessels of Evils. American Slavery and the Holocaust*, Temple University Press 1993.
- Traverso, E., „La singularité d'Auschwitz”, <http://www.anti-rev.org/textes/Traverso97b8/>, 2014.03.04.
- Vári Gy., *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég*, Kijarat Kiadó, Budapest 2002.
- Ward, Ch., *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present*, City Lights, San Francisco 1997.
- Watkin, W., *Agamben and Indifference*, Rowman and Littlefield International 2014.
- Žižek, S., *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Verso, London 2002.

MARK LOSONCZ

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

WHAT IS HISTORICAL SINGULARITY? CONCEPTUAL DILEMMAS AND CHALLENGES

Abstract: This paper deals with the concept of singularity with special regard to the problem of historical singularity. On the one hand, attention is devoted to contemporary thinkers such as Sartre, Badiou, Deleuze, Basso, Hallward, Hardt/Negri and Agamben, in order to reconstruct the main dilemmas and challenges. The author confronts these thinkers by taking into consideration the key notions of these debates: universality, representation, difference/indifference, individuality, multiplicity, contingency, creativity. On the other hand, this paper focuses on the debates over the singularity of the Holocaust by applying the insights of the previous *Begriffsgeschichte* of singularity. An excursus is devoted to *Fatelessness*, written by Imre Kertész.

Keywords: historical singularity, contemporary ontology, Sartre, Badiou, Deleuze, singularity of the Holocaust, Kertész

Primljeno: 25.2.2015.

Prihvaćeno: 9.5.2015.