

## HOLOCAUSTUL ÎNTRE ISTORIE ȘI MEMORIE. CÂTEVA CONSIDERAȚII

Într-un climat istoriografic populat de formulări sentențioase, există – pronunțate asupra Holocaustului – o varietate de opinii excentrice, de la analize temeinice, la interpretări ce ar trebui să stea sub semnul îndoielilor metodice și al circumspecțiilor înțelepte. *Astăzi se afirmă că totul este memorie – în reprezentarea trecutului – după cum ieri se afirma că totul este istoric.* La nivelul discursului ce proclamă memoria drept cheie a trecutului se întâlnesc exhortații de genul „Bine ați venit la industria memoriei! În marea schemă a lucrurilor, industria memoriei poate fi plasată de la muzee până la disputele asupra memoriei reprimite și mai departe până la piața cărților și articolelor academice care se ocupă cu memoria”<sup>1</sup>. Cred că este vorba despre un balans ce se dispută la prima vedere în dinamica unei mondenități istoriografice. Există, în ritmica discursului istoriografic din ultimii 20 de ani, o refondare sau reamplasare prin memorie a istoriei, o clongăție a istoriei înspre memorie în formulări precum cele de genul „de la istorie parte a memoriei la memorie ca obiect al istoriei”<sup>2</sup>. Din acest motiv, s-a proclamat în mod radical de către unii istorici și filosofi, că Holocaustul este, pe de-o parte, istoric, după cum, pe de altă parte, el este în totalitate memoric. Indirect, aceste alegații conturează miza gnoscologică în ceea ce privește problematica Holocaustului, ce se construiește în perimetrul raportului interșanjabil dintre istorie și memorie.

Holocaustul poate fi reperat, teoretic, în planul memoriei, dinspre două perspective, care, în esență, exprimă un balans între etică și istorie sau între istorie și etică. Prima perspectivă poate fi calificată drept una reprobatoare – apelând la o formulare diplomatică din latina medievală –,

<sup>1</sup> Kerwin Lee Klein, *On the Emergence of Memory in Historical Discourse*, în *Representations*, nr. 69, Special Issue: Grounds for Remembering, University of California Press, Berkeley, 2000, p. 127.

<sup>2</sup> K. Pomian. *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999, p. 263.

adică ceea ce se numește *damnatio memoriae*<sup>3</sup> (ce asumă o dimensiune eminamente *etică*), și a doua perspectivă, care este una istorică, reconstitutivă, de re-prezentare în ultimă instanță, care se poate cuprinde în expresia latină *commendatio memoriae*, adică de recomandat memoriei, ne-uitării, amintirii și re-amintirii, fapt ce asumă o perspectivă la prima vedere eminamente istorică. Cu toate acestea, re-amintirea, re-memorarea intră și ele, insidios, în zona eticului, acolo unde memoria poate fi, ea însăși, o formă de justiție, aspect aplicabil regimurilor totalitare, nazismul și comunismul. Această *commendatio memoriae* este sinonimă cu ceea ce astăzi înseamnă „devoire de mémoire” sintagmă ce se dezvoltă într-un context în care obligația memoriei articulează noile standarde ale discursului istoriografic asamblat de istorie, memorie, uitare. Această obligație a memoriei plasată în context postmodern conturează un nou „regim de istoricitate” în care istoria oficială (*histoire récit*) se asociază istoriei trăite (*histoire vécu*) și în consecință se elimină modul în care condiția istoriei (sensul istoriei) produce imperturbabil conștiința istorică. Ruperea acestui regim de istoricitate în care viitorul se înscrie automat în continuitatea trecutului, „comemorările prezentului asigurând trecerea de la unul la celălalt”, este una din mizele discursului istoriografic contemporan. În noile condiții, istoria se scrie pentru un viitor imprezvizibil, într-un prezent „lipsit de repere, trecutul fiind deschis la toate reserierile sale” în care totul este posibil, adică comemorabil și „patrimonializabil” și în care se depășesc în mod evident „proiectele fondatoare”<sup>4</sup>.

Referitor la Holocaust, ca subiect de istorie, istoriografia a adus contribuții consistente, dar încă insuficiente, în condițiile în care orice abordare a Holocaustului prezent în teritoriul scrisului istoric este o temă intens supravegheată dinspre variate motivații, ce escaladază, de multe ori, circumscrierile profesionale. Aceste contribuții pot fi inserate unui discurs istoriografic ce amplifică perspectivele interpretative sau documentare asumate, în consecință, ca achiziții în plan epistemologic, dar unele dintre ele provoacă puternice șocuri în plan discursiv, rupturi

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 286; A fi condamnat prin memorie înseamnă a înlătura amintirea despre un eveniment sau un personaj detestat, aspect ce s-a operat încă din Antichitate și până în Evul Mediu.

<sup>4</sup> Jean – Clément Martin, *Histoire, Mémoire et Oubli. Pour un autre régime d'historicité*, în *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 47-4, oct.-dec., 2000, pp. 784-785

care șochează, inflamează discuții și dispute istoriografice. Un exemplu în acest sens ar fi lucrarea lui D. Goldhagen, *Executanții voluntari ai lui Hitler. Germanii de rând și Holocaustul*, din 1996. Asupra acestei cărți s-au lansat o serie de critici privind modelul analitic și explicativ adoptat, asupra impactului „iconoclast” pe care l-a avut în discursul istoriografic privind Holocaustul. În egală măsură, cartea a fost criticată datorită faptului că lansarea și fenomenul mediatic provocat de carte a substituit soliditatea discuțiilor centrate istoriografic, reproșându-i-se faptul că i-a fost un subiect de discuție ce a „mobilizat opinia publică”, astfel încât scrisul istoric a alunecat într-un „reality show” după cum senzaționalismul nu poate lua locul unei discuții istoriografice sobre și riguroase specifică mediilor academice<sup>5</sup>.

Fără a insista asupra achizițiilor istoriografice derulate de-a lungul timpului asupra Holocaustului, trebuie reflectat sau meditat – tocmai datorită susceptibilităților și sensibilităților anexate acestei teme – asupra modului în care acest fenomen de maxim tragism, de acum peste 50 de ani, *nu poate ieși din memorie și să intre în istorie*, asemenea altor fenomene istorice, atât datorită supraviețuitorilor, cât și datorită singularității sale, a unicității sale, care au marcat atât de mult memoria colectivă a posterității. Este vorba despre un „trecut care nu trece” sau „trecut care nu vrea să treacă”, sintagmă consacrată de câteva studii asupra regimurilor totalitare, în special asupra nazismului, de exemplu: Ernst Nolte, *Un trecut care nu vrea să treacă* (1988) Henry Rousso Vichy, *Un trecut care nu trece* (1994)<sup>6</sup>. Acest trecut „care nu trece” face parte – dintr-o anumită perspectivă interpretativă – din zona memoriei mai mult decât din cea a scrisului istoric. Explicația rezidă din prelungirea sau *întreținerea biologică* a mărturiei supraviețuitorilor (persoane care trăiesc și în prezentul cercetării istorice) și din *întreținerea etică* a memoriei Holocaustului, ca strategie de apărare, de

<sup>5</sup> J. Solchany, *De la régression analytique à la célébration médiatique: le phénomène Goldhagen*, în *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 44-3, 1997, pp. 514-529.

<sup>6</sup> Cf. H. Rousso Vichy, *L'événement, la mémoire, l'histoire*. Paris, Gallimard, 1992, p. 343, et sq. Pornind de la formularea „La mémoire longue, des années noires”, memoria și prelungirea ei se poate evalua și dinspre percepția prezenței și a utilizărilor politice ale trecutului, dinspre asumarea identitară (individuală și colectivă) a trecutului etc. Pe de altă parte, dacă vom considera memoria drept „o organizare a amintirilor și uitărilor” se poate deduce „coerența dată a posteriori trecutului” și, implicit, o prelungire, o ne-trecere a acestuia.

prevenire a repetării acestei imense tragedii. Cele două întrețineri a memoriei Holocaustului reperaază, în ordonarea discursului istoriografic, cel puțin trei repere ce articulează tot atâtea momente de resurgență a discursului istoriografic și memorialistic asupra Holocaustului. Tema Holocaustului cunoaște, așadar, o traiectorie variabilă de interes în discursul public și în istoriografie. Istoria și experiența individuală de viață trăite în timpul Holocaustului au beneficiat imediat după război de atenție restrânsă, mărturiile supraviețuitorilor fiind publicate în tiraj mic și într-o limbă mai puțin accesibilă, cum este limba idiș. În egală măsură, în Europa Occidentală și în Statele Unite, mărturiile supraviețuitorilor Holocaustului au fost colectate într-o perioadă când interesul din epoca interbelică pentru „povestirile de viață” era în scădere, odată cu declinul Școlii de la Chicago „de istoria vieții”. În această perioadă postbelică, interesul din științele sociale s-a deplasat spre „colectarea de date cantitative”. Procesul Eichmann a resuscitat interesul pentru mărturiile supraviețuitorilor, precum și două cărți de succes: *Jurnalul Annei Frank* și cartea lui Primo Levi: „*Mai este, oare, acesta om?*”. La acestea s-au adăugat și alți factori care au stimulat acțiunile și demersurile istoriei orale legate de supraviețuitorii Holocaustului: lupta împotriva spectrului unui posibil Holocaust în „prezent” și „viitor”, dorința de a informa „copiii și nepoții” și generațiile viitoare, în cadrul transferului memoriei generaționale familiale, despre o tragedie unică din istoria omenirii, nevoia trăită de supraviețuitorii ajunși la vârsta senectuții de a mărturisi experiențele tragice în proximitatea iminenței sfârșitului lor biologic<sup>7</sup>.

Oprindu-ne asupra memoriei Holocaustului, aceasta poate fi particularizată prin câteva succinte reflecții critice. În primul rând, *întreținerea etică* a memoriei Holocaustului poate derapa în ceea ce Tzvetan Todorov spunea că există în cazul tendinței de a crea „un cult al memoriei pentru memorie, o sacralizare a memoriei”, care este, în fapt, o altă metodă de a o face sterilă<sup>8</sup>. El se referă, în primul rând, la actele sau ritualizările de comemorare a trecutului, aferente discursului puterii politice, dar nu este cazul în ceea ce privește Holocaustul, unde se operează cu o memorie *rememorată* (prin supraviețuitori) și nu *comemorată*, prezentă în cazul serbărilor, ritualurilor, defilărilor, aniversărilor istorice, ridicării statuilor, toate experiențe specifice politicii totalitare.

<sup>7</sup> Cf. *Oral History. The Journal of Oral History Society*, University of Essex, 2001, vol. 29, nr. 2, pp. 83-95.

<sup>8</sup> T. Todorov. *Abuzurile memoriei*. Timișoara, Amarcord, 1999, p. 33.

Memoria Holocaustului, valorizată din perspectiva prezentului, conform opiniei lui Tzvetan Todorov, este una *exemplară și tranzitivă*, adică, ea se deplasează dinspre trecut spre prezent, cu scopul de a dezamorsa o tragedie ce a traumatizat vieți, rememorarea fiind un act de ușurare, de decompresie a suferinței, astfel încât comunicarea suferinței și a durerii trecute le face mai suportabile pentru supraviețuitori. În al doilea rând, utilizarea exemplară a memoriei „permite folosirea trecutului în vederea prezentului, a lecțiilor de nedreptate suferite în trecut, pentru combaterea celor de azi”. În opoziție cu memoria exemplară și tranzitivă, există o *memorie literală* care este una *intransitivă*<sup>9</sup>, adică memoria trecutului dureros este un fapt în sine, asumat și în prezent, iar traumatismul trecutului este asociat fatalmente prezentului, trecutul fiind imposibil de depășit. Este o memorie care întreține stigmatul implacabil al tragediei și suferinței care grezează viața unui individ și a unui popor. Asumarea cvreiască, fatalmente, a stigmatului întreține acest tip de memorie, de-a lungul unei istorii multimilenare.

Holocastul balansează între aceste două tipuri de memorie (tranzitivă și intransitivă), iar resuscitarea temporară a uneia dintre cele două forme, în defavoarea celeilalte, reprezintă *dialectica imanentă* a procesului memorizator al Holocaustului. Pe de altă parte, cele două tipuri ale memoriei se alimentează, se întrețin reciproc, ceea ce conferă o particularitate și unicitate Holocaustului, ca obiect al memoriei.

Memoria și rememorarea Holocaustului se particularizează, de asemenea, printr-o serie de *mituri* care au populat dimensiunea *psihohistorică* a mărturiilor supraviețuitorilor<sup>10</sup>.

a. *Pasivitatea* este unul dintre primele mituri legate de Holocaust. Acest mit al *pasivității* a fost creat, asamblat și transmis de cele mai timpurii mărturii din lagărele sau închisorile naziste. Acest mit este centrat pe concepția că prizonierii sau deportații în lagăre au avut un comportament pasiv, retras, s-au pliat după acțiunile naziștilor în vederea prezervării integrității lor fizice și intelectuale. Mai exact, a existat o adaptare a valorilor intelectuale, spirituale, comportamentale, la condiția

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 28-33

<sup>10</sup> R. Prince, *Historical Trauma: Psychohistorical Reflections on the Holocaust*, în *Children Surviving Persecution. An International Study of Trauma and Healing*, Edited by Judith S. Kestenberg and Charlotte Kohn Westport, London, Ed. Praeger, 1998, pp. 42-45

lagărului. Un alt element ce compune mitul pasivității a fost transfigurarea în trecut, „refugiul imaginar, fantezist, în trecutul bun”, în viața de dinainte de Holocaust, ca suport al rezistenței pasive, al supraviețuirii. Pasivitatea a fost, așadar, cheia ecuației existenței în situații-limită, a unei *ontologii dilematice*: a rămâne om (cu demnitatea nealterată) sau a rămâne în viață.

b. Al doilea mit legat de memorie și rememorarea Holocaustului este *tăcerea* autoimpusă, de supraviețuitor, privind suferințele îndurate, provocate de starea de umilință la care au fost supuși și de neîncredere în interlocutor. Foarte mulți supraviețuitori rememorează nu dinspre propriul impuls, ci din dorința și obligația de a mărturisi pentru răzbuarea „sui generis” a celor morți în lagăr.

c. Mitul *patologiei* supraviețuitorilor este legat de comportamentul post-traumatic, de așa-numitul „sindrom al supraviețuitorilor”: dificultățile de re-adaptare la normalitate, respingerea dorinței de a avea copii etc. Cu toate acestea, mitul *patologiei* a fost demontat de istoria-realitate, de emergența biologică a vieții de după Holocaust, detectabilă în rata ridicată de natalitate, în importanța acordată familiei, în escaladarea Holocaustului prin acel „joie de vivre”, de biruința *generativității* asupra *extincției biologice* proiectate de naziști în cazul poporului evreu.

d. *Vinovăția* este un mit construit pe șansa supraviețuirii celui care rememorează Holocaustul, în dauna sau pe seama celor care au picrit. Există, în arriere-planul mărturiei supraviețuitorilor, sentimentul vinovăției că aceștia trăiesc, pe când ceilalți au murit. Povestirea Holocaustului reactivează această vinovăție și, deopotrivă, o întreține.

e. Al cincilea mit al dimensiunii psiho-istorice a Holocaustului este cel legat de *apărarea* individului, a supraviețuitorului, în fața pierderii autorespectului, a siguranței de sine, a identității, în cele din urmă. Această apărare este recognoscibilă atât în mărturiile care relevă acceptarea adevărului despre Holocaust, cât și în mărturiile false, ca protecție și imunizare a individului față de vulnerabilitățile de care a dat dovadă în condițiile lagărului.

Toate aceste mituri construiesc sau organizează *identitatea* victimelor, pe de-o parte, iar pe de altă parte, pentru cei care nu au fost în Holocaust, pentru cei de astăzi, contemporani, măsoară sau cuantifică o *distanțare* a acestora față de victime. Este vorba de o distanțare identitară și o distanțare reală, biografică, egocentrică, prezentă în formularea: „acestea nu ni se pot întâmpla aici mie și alor mei, ci acestea țin de alții, de *acolo* și de *atunci*”. Prelucrarea istorică

(istoriografică) a memoriei, în cazul de față a unei memorii a traumei sau, altfel spus, utilizarea memoriei ca lectură alternativă sau complementară a trecutului stă și ea sub marca unor anumite obstacole sau mai bine zis prejucții. Astfel, memoria Holocaustului poate fi afectată de rolul social al istoricului și al justiției, de încărcătura „răzbunătoare” a memoriei trecutului traumatizat<sup>11</sup>.

O altă caracteristică a Holocaustului, disputat între Memorie și Istorie, este aceea – în opinia mea – a imposibilității unei *memorii globale*, extra-etnice a Holocaustului, a unei memorii extrinseci a Holocaustului. Dacă Holocaustul, ca experiență individuală, de viață, nu poate fi supra-personală, tot astfel, Holocaustul, ca experiență colectivă, nu poate fi una supra-etnică sau supra-comunitară. Dacă am accepta că Holocaustul este tema unei memorii globale, și prin urmare, de nicăieri, am derapa în inautenticitatea unei experiențe tragice, percepute exclusiv ca o serie cantitativă de oameni care-au fost omorâți, oameni care, din perspectiva soluției finale, erau „abstracți, ideologici, ireali”. Într-o lectură despre autenticitatea victimelor Holocaustului făcută de Claudio Magris se contrapune autenticitatea victimelor cu inautenticitatea reclamată de înalte rațiuni filozofice în dobândirea regăsirii „Ființei”. Pornind de la afirmația lui Heidegger că „depeizarea e un mod fundamental de a fi în lume” fără de care nu există chemarea de a asculta adevăratul cuvânt al „Ființei”, autoritățile înalte naziste s-au plasat într-o ipostază eminentă ideologică și abstractă față de percepția genocidului pe care l-au ordonat și gestionat. În linia acelorași demersuri privind autenticitatea redusă doar la sine, dincolo de care ceilalți oameni nu există, sunt abstracți, inautentici ca și cum autenticitatea de tip heideggerian s-ar restrânge doar la oamenii din Pădurea Neagră, ai locurilor sale natale, se afirmă că: „Eichmann era sincer când la Ierusalim s-a îngrozit că tatăl căpitanului Less, ofițerul izraelian care i-a luat interogatoriul luni de zile și față de care nutrea un adânc respect, murise la Auschwitz. s-a îngrozit pentru că lipsa lui de imaginație l-a împiedicat să întrevadă în spatele cifrelor victimelor de acolo chipuri, trăsături, priviri ale oamenilor concreți”<sup>12</sup>.

Din această perspectivă, există – așa cum, de altfel, a menționat Alain Besançon în cartea sa, *Nenorocirea secolului. Despre comunism*,

<sup>11</sup> Jean Charles Szurek, *Pentru o memorie democratică a trecutului traumatizat*, în *Istoria recentă în Europa. Obiect de studiu. Surse, metode*, București, Colegiul Noua Europă, 2002, pp. 59-69.

<sup>12</sup> Cl. Magris, *Danubius*, București, Univers, pp. 43-44.

*nazism și unicitatea Shoah-ului* – o memorie evreiască a Holocaustului, o memorie creștină a Holocaustului<sup>13</sup>, și în consecință, o memorie românească a Holocaustului, o memorie maghiară, o memorie germană, o memorie poloneză etc. Fiecare memorie particularizează și autentifică acest fenomen tragic.

*Memoria evreiască* a Holocaustului se poate înscrie în tradiția unei spiritualități ebraice profunde și imanente. Injocțiunea „aminteste-ți” (Zakhor) prezintă în textul biblic concentrează una dintre constantele culturii ebraice și a iudaismului de-a lungul vremii. Această memorie imanentă, ascunsă, intră – din perspectiva teologiei – în tensiunea produsă de nevoia de memorie și limitele exprimării ei în sensul că „memoria evreiască urmează legile Sheymes (scrierile care poartă numele lui Dumnezeu), nu poate să se exprime decât în limba ebraică”. Este impardonabil a distruge urmele, amintirea cărților care sunt supuse unor ritualuri de înmormântare<sup>14</sup>.

Memoria evreiască a Holocaustului este supusă unei triple agresiuni sau unui asediu venit din trei direcții. Prima ar fi aceea legată de confiscarea memoriei evreiești a Holocaustului de către comunism, care pretinde că este unicul campion al antifascismului, iar stânga politică, în consecință, fiind legătura ideologică a acestui antifascism. A fost, în anii imediat următori ai Holocaustului, o capitalizare primitivă, vulgară a Holocaustului, în sens ideologic, în apartenența sau alocarea exclusivă și radicală a Holocaustului, în strategia discursului politic al stângii. A doua agresiune vine dinspre curentul negaționist al Holocaustului, care nu face altceva decât să reitereze sau să re-oditeze antisemitismul multiseclar. A treia agresiune vine dinspre banalizarea Holocaustului ca fenomen ce concentrează similitudini cu alte genociduri sau Jihad-uri.

Extragerea din aceste agresiuni sau apărarea în fața acestui triplu asediu poate veni dinspre cultivarea și potențarea postmodernă a memoriei individuale a Holocaustului, a particularităților memoriei evreiești, declinată individual sau colectiv. Tragedia și suferința este trăită și consumată, în cele din urmă, individual, și prin urmare, autentic.

<sup>13</sup> A. Besançon, *Nenorocirea secolului: despre comunism, nazism și unicitatea Shoah-ului*, București, Humanitas, 1999, pp. 114-136.

<sup>14</sup> A. Wicviorka, *Déportation et génocide entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Hachette, 2003, p. 313 cf. și Yosef Hayim, Yerushalim, Zakhor, *Histoire et mémoire juive*, Paris, La Découvert, 1984.



*Memoria creștină* a Holocaustului balansează între credință (teologie) și căință (etică). Construcția acestei memorii creștine s-a elaborat însă, dinspre atitudini majoritar *necreștine* în planul istoriei-realitate (pasivitate față de deportarea evreilor sau o revanșă indirectă față de alteritatea religioasă cvreiască), spre o memorie creștină postumă a Holocaustului. Acest balans între credință și căință poate fi analizat, așadar, atât din perspectivă teologică, cât și dintr-una etică. Din perspectivă teologică, Holocaustul este asociat, pe de-o parte, în memoria și dezbaterea teoriei creștine, ca un fenomen legat de actul de *deicid* de care se face responsabil poporul lui Israel și care a reprezentat, de-a lungul secolelor, combustibilul inepuizabil de alimentare a antisemitismului, iar pe de altă parte, din perspectiva etică (a căinței), memoria creștină înregistrează, în mod informal (la nivelul individual și comunitar) și tardiv, remușcările și regretul față de tragedia petrecută, la care au fost spectatori și martori<sup>15</sup>. Alături de cadrul informal al căinței, există o căință oficială, canonizată, ultramontană. Dacă ne gândim la recunoașterea publică a vinovăției prin pasivitate a Bisericii Creștine, exprimată de Papa Ioan Paul al II-lea, în vizita sa în Israel, la Zidul Plângerii și la Actul din 1998 al Vaticanului de recunoaștere a conținutului anti-iudaic al tradiției sale.

Pledoaria pentru o memorie *vernaculară și etnică* asupra Holocaustului, se poate susține cu următoarele argumente. În primul rând, prin acest tip de memorie, se consolidează și se amplifică baza de date și achizițiile documentare și interpretative aferente discursului memorialistic și istoriografic asupra Holocaustului. În al doilea rând, se consolidează dimensiunea etică (responsabilitatea) în ceea ce privește Holocaustul, mai exact, încheierile etice ale acestei realități tragice din istoria lumii, ce reverberază în responsabilitatea germană, românească, maghiară, poloneză etc., privind Holocaustul. În al treilea rând, se instalează, dincolo de stratosfera academică, ideologică, juridică, o abordare proximizată a Holocaustului, pe un itinerariu avertizat, semnalizat de o *istorie-realitate* (trecutul) și de una *posibilă* (viitorul). Această abordare „sub specie veritas” înseamnă, de fapt, Holocaustul de lângă noi, ce asumă responsa-

<sup>15</sup> În prefața sa din *Judaism, căința (teșuva)* presupune, „pentru om posibilitatea întoarcerii. Când păcătosul a făcut un sincer act de căință, în acel moment, zice Talmudul, că păcatele pe care le-a săvârșit mai înainte se trec în contul faptelor bune”. Cf. René Samuel Sirat, Martine Lemalet, *Tandrețea lui Dumnezeu*, București, Hasefer, 2003, p. 55.

bilități și, deopotrivă, avertizări, pe un itinerar discursiv, articulat de istorie-memorie-etică. În al patrulea rând, idiomaticismele fascismului, identitățile sale multiple și apogeul manifestării acestora care a fost Holocaustul, organizează o largă și nouă perspectivă asupra acestui totalitarism al secolului al XX-lea. Este vorba de un discurs larg, *descentrat*, în care se poate palpa nu doar epicentrul (Auschwitz, Buchenwald), ci și perimetrul prin care se luminează mult mai bine un orizont reconstituitiv și interpretativ. În al cincilea rând, prin discursul memorialistic pus sub semnul particularului, al autenticului, extras din sfera tezismului sau al unui centralism „ortografic” (în sens politic și ideologic) se descătușează micro-istoria, eustoria, diferența, multiplul, adică se produce domesticirea postmodernă a discursului memorizator, oficial, despre Holocaust.

Relevantă în acest sens este o însemnare redactată în limba ebraică de către un posesor al cărții *Gittin*, tipărită în 1932. Însemnarea datează din anul Holocaustului, 1944: „Am adunat această carte *Gmara* în Grosswardein (Oradea) pe când am servit în armată, în regimentul de muncă al armatei Ungariei, adunând toate lucrurile într-un loc din ordinul Regatului cel Rău, care este Regatul Ungariei, care-a făcut rău când i-a adunat pe toți evreii Ungariei, de la tineri la bătrâni, copii și femei, și i-a deportat în țara Askenaze (Germania) și la conducătorul ei crud, cunoscut sub numele Hitler. Putrezească-i numele cel Rău (este un blestem folosit la adresa lui Shabetai Zvi, un lider sectar, eretic, al Iudaismului, care s-a crezut Mesia). Și Dumnezeu îi va zădărnici planul și îi va readuna și îi va trimite înapoi și fiecare se va întoarce la familia lui și casa lui, în țara străbunilor noștri, cu bucurie și ne vom construi casele (aluzie la Învierea mesianică), așa să fie, Amin! București, Dumnezeu să-l aibă-n pază și să-l construiască. 5 noiembrie 1944. Acum, între refugiați, aici, în orașul-capitală București, fie-i numele binecuvântat. Umilul Jehuda Schwartz”<sup>16</sup>.

În integralitatea ei, însemnarea poate fi socotită o cronică istorică „prin cei mici”, de gen memorialistic, asupra evenimentelor anului 1944. Autorul, Jehuda Schwartz, a fost concentrat în detașamentele de muncă ale armatei ungare, dar reușește să se refugieze în România, în București. Autorul însemnării își exprimă speranța că, prin sprijinul lui Dumnezeu, cei deportați se vor întoarce la casele lor sau în Israel, și deopotrivă, își exprimă recunoștința celui refugiat și astfel salvat de la moarte, față de București, pe

<sup>16</sup> M. Radosav, *Carte și tipar evreiesc în nord-vestul Transilvaniei, sec. XVIII-XX*, Teză de doctorat, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 2006, pp. 186-187.

care îl binecuvintează în termeni biblici. Însemnarea acoperă o realitate istorică, o istorie trăită, și anume, refugiul cvrcilor din Transilvania de Nord în România, în perioada Holocaustului. Ea transmite adevăruri de necontestat până la momentul redactării cronicii, și anume, noiembrie 1944. Ceea ce este important, însă, de reținut, este faptul că sfârșitul acestei cronici nu a fost scris și cronica este, așadar, neterminată în momentul redactării sale, în condițiile în care autorul percepe secvențial o realitate pe care o redactează. Sfârșitul poveștii Jehuda Schwartz nu-l cunoaște, și anume, că cei deportați la Auschwitz și alte lagăre, majoritatea dintre ei nu s-au mai întors niciodată, și că încheierile sale etice privind plasarea României și a Bucureștiului ca locuri de refugiu și salvare nu sunt suficient de puternice. Nu s-a cunoscut și nu s-a scris atunci sfârșitul povestirii tragediei evreilor din Transilvania de Nord ocupată de Ungaria, și nici sfârșitul povestirii deportării evreilor din Transnistria. Tragedia, în dimensiunile ei unice și inimaginabile, extra-referențiale, nu a fost percepută în momentul redactării cronicii de către „umilul” Jehuda Schwartz.

În egală măsură însă, nu au fost percepute și consemnate la adevăratele dimensiuni evaluativ-etice, România și Bucureștiul, ca spații ale salvării și supraviețuirii, în contextul Holocaustului. Această însemnare invită la o confruntare complexă și indelebilă între istoria trăită și povestită și discursul istoriografic contemporan *fals justițialist, partinitor și vindicativ și voit egalizator* în încheierile sale din ultimele două decenii. De la o banalizare a Răului care a fost Holocaustul, se ajunge la o *uniformizare istoriografică* a culpei, în condițiile în care aceste nediferențieri ale culpei în cazul Holocaustului în funcție de țări, context istorico-politic, anunță pericolele banalizării a însuși discursului asupra Holocaustului. Toate deflectările, banalizările, deflectările culpei, ele însele culpabile, trebuie confruntate cu memoria individuală asupra Holocaustului, a supraviețuitorilor, cu cei pentru care istoria este la „purtător”.

Dintr-o altă perspectivă, acest text memorialistic poate provoca o discuție centrată de același tip de confruntare între memorie și istorie, și anume, cea dintre memorie ca *timp al trăirii* și istorie ca *timp al povestirii*. În cazul cronicii mărunte a lui Jehuda Schwartz, timpul trăirii și timpul mărturisirii se suprapun într-o univocitate și unitate semnificativă dintre narațiune și referențialitate. În cazul cronicii, se produce un proces de relativizare discursivă, atât în trăirea, cât mai ales în povestirea trăirii (știut fiind faptul că trecutul prin poveste se subțiază), pe când în cadrul istoriei, se produce o radicalizare atât a povestirii, cât și a trăirii, datorită decanțurilor

perceptive și narative, determinate de trecerea timpului. În al treilea rând, în cazul cronicii ca poveste trăită și povestită, în același timp, se constată o depășire a limitelor dintre trăire și povestire, determinată, mai ales, de situațiile-limită ale victimei și ale morții cu care este confruntat autorul, aspect ce determină, la rândul lui, ca percepția și narațiunea să aibă tendința să absolutizeze chiar în condițiile în care autorul nu știe sfârșitul povestirii sau a derulării istorice. Mai exact, la *limita dintre viață și moarte, percepția și narațiunea sunt absolute*. Cele trei aspecte sau trepte: emotive (trăire a trecutului), selective și narative, constituie esența scrisului istoric, după opinia lui P. Zumthor<sup>17</sup>, fapt ce ilustrează, în cele din urmă, deconstruirea atât a procesului memorizator (memorialistic), cât și a celui istoriografic.

A cincea caracteristică sau o pauză reflexiv-critică asupra Holocaustului disputat între memorie și istoric încearcă să răspundă – după părerea mea – la întrebarea „De ce Holocaustul este memorie și mai puțin istorie?”, așa cum se poate constata din demersul teoretic și istoriografic recent asupra Holocaustului, sau care sunt pozițiile retransate în susținerea uneia sau alteia dintre apartenențele Holocaustului la memorie sau la istorie. Opinia mea este că privirea Holocaustului ca reconstituire și reprezentare a memoriei este indusă de tendința nemărturisită (teoretic și istoriografic), de consacrare a *unicității Shoah-ului*. Lăsând, deocamdată, deoparte argumentele unicității Shoah-ului, se pot depista câteva articulări teoretice care, indirect, susțin apartenența Holocaustului la memorie și mai puțin la istorie. Una dintre aceste articulări o găsim în lucrarea coordonată de unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai istoriografiei ebraice și unul dintre cei mai prestigioși teoreticieni contemporani ai istoriei, Saul Friedlander.

Astfel, în lucrarea intitulată *Limitele reprezentării. Nazismul și Soluția Finală* din 1996, se arată că Shoah-ul, ca expresie și concretizare a Soluției Finale, nu poate fi reprezentat (transcris istoriografic), sau există *limite ale reprezentării acestui fenomen*<sup>18</sup>. Există limite impuse de limbaj, adică nu putem opera cu expresii proprii, corespunzătoare, disponibile pentru a reconstitui un fenomen sau o realitate tragică, fără precedent în istoria lumii; e nenarabil, adică „nu avem cuvinte” să spunem ce s-a petrecut, adică realitatea depășește posibilitățile de descriere a acesteia.

<sup>17</sup> P. Zumthor, *Babel sau Nedesăvârșirea*, Iași, Polirom, 1998, p. 114

<sup>18</sup> S. Friedlander (Ed. By ), *Probing the Limits of Representations. Nazism and the „Final Solution”*, Harvard University Press, 1992, pp. 2-3.

Există un fel de „epuizare a formelor de reprezentare disponibile”, așa cum arată Paul Ricoeur<sup>19</sup>.

În al doilea rând, există o limită a reprezentării, indusă de *imperati-vele axiologice* ale mărturisirii Holocaustului, de urgențele axiologice ale mărturisirii ca decantare, defulare a memoriei, și nu de urgențele istoriografice. Acest aspect depășește rațiunile de existență a discursului istoriografic ce presupune o distanțare și o detașare față de evenimentele reconstituite. Este evidentă, în acest caz, o substituție a istoriei de către memorie, dar și mai mult decât atât, o îngrădire a istoriei (ca scris istoric) de către memorie. Se ajunge – așa cum remarca filozoful Renaud Dulong în lucrarea intitulată *Martor ocular*, din 1998 – la ipostaza paradoxală de „a depune mărturie din interiorul unei vieți ce constituie ea însăși o mărturie”<sup>20</sup>. Supraviețuitorii cu numărul lagărului incizat pe braț sunt ci înșiși o mărturie. Din acest motiv, susține R. Dulong, între mărturia supraviețuitorilor Shoah-ului și istoriografie există o antinomie globală. Această antinomie este relevabilă la nivelul raportului dintre cele două „acte ale discursului” cel dintre *ipseitate* (martorul, mărturia) și *idemitate* (istoriografie) ca relatare verosimilă a trecutului<sup>21</sup> sau, după opinia noastră, ca un raport ce aparține aceleiași zone a discursului între *eidetic* (trăire, imagine, memorie) și *epic* (narațiune elaborată istoriografic și stilistic).

În consecință, Holocaustul trebuie abandonat în seama Memoriei și în defavoarea Istoriei ca istoriografie. Dezbaterea privind alocarea Holocaustului istoriei sau memoriei s-a derulat pe fondul unor ample discuții în istoriografie și teoria istoriei din ultimele două decenii privind critica discursului istoriografic. Shoah-ul a devenit un fel de „caz-test” al acestor discuții<sup>22</sup>. Pornind de la afirmația lui H. White că este dificilă stabilirea unui fundament epistemic în evaluarea discursului istoriografic atât în cazul evenimentelor tragice, cât și a celor comice, este pusă în discuție inclusiv tradiționala diferențiere din scrisul istoric dintre „povestirea reală” (opusă imaginarului) și „povestirea adevărată” (opusă falsului)<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*. Timișoara, Amarcord, 2001, p. 311.

<sup>20</sup> R. Dulong, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attention personnelle*, Paris, EMESS, 1998.

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *op.cit.*, p. 198.

<sup>22</sup> Kevin Lee Klein, *op.cit.*, p. 139.

<sup>23</sup> H. White, *Historical emplotment and the Problem of Truth*, în S. Friendlander, *op.cit.*, p. 39.

Escaladarea acestor dificultăți, mai ales în cazul evenimentelor traumatice din istoria omenirii a căror limită o reprezintă Shoah-ul se poate realiza prin intermediul memoriei. Memoria este aceea care, substituind istoria ca scris istoric, poate să realizeze o relație autentică cu trecutul, fără însă „a închide complet narațiunea istorică”<sup>24</sup>. Accesul memoriei din perspectivă metaistorică în discursul academic și popular se leagă de resurgența memorialistică a celor care au fost presați sau traumatizați. Din această perspectivă, memoria este răspunsul „întârziat” la marea traumă a modernității care a fost Shoah-ul. În viziunea lui S. Friedlander resurgența memoriei în planul discursului istoriografic privind reprezentarea Shoah-ului parcurge un prim nivel ce ține de psiho-istorie. El abordează problema interesului față de Shoah ca memorie a supraviețuitorilor, interes apărut după anii '60, când „simptomele reprimite ale traumei au ieșit la suprafață” și au atras în mod spontan interesul istoricilor pentru acest discurs al memoriei traumatizate realizat pe refulul *transferării*, adică un indelebil tranfer al suferinței de la victime spre istoricii contemporani, în contextul discursului dialogic între intervievator și victimă sau între memoria provocată și istorici<sup>25</sup>. În viziunea lui D. La Capra, evenimentele traumatice reclamă întoarcerea spre memorie și, prin urmare, Holocaustul, ca eveniment-limită, transgresează „granițele discursului istoriografic” și trebuie să apeleze la memorie, întrucât ea este „singurul și potențialul mijloc de a eluda istoria ca discurs totalizant și normalizator”<sup>26</sup>.

Din perspectivă metaistorică, substituirea istoriei de către memorie vizează o reconsiderare a locului memoriei în construirea discursului despre trecutul traumatic, în condițiile în care conceptul de istorie ca scris istoric, așa cum a fost definit el de Hegel, este substituit de conceptul de memorie, ce asumă o dimensiune psiho-istorică. În viziunea lui M. Roth, dacă pentru Hegel istoria este imaginată ca o teodicee prin care se dobândește libertatea prin interiorizarea și transcenderea colectivă a traumei, pentru Freud memoria este folosită pentru emanciparea sinelui prin mărturisirea rănilor proprii istoriei<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Kervin Lee Klein, *op.cit.*, p. 139.

<sup>25</sup> S. Friedlander, *Memory, History and Extermination of the Jews of Europe*, 1993; *Idem, History and Psychoanalysis: An Inquiry into the Possibilities and Limits of Psychohistory*, New York, 1978.

<sup>26</sup> D. La Capra, *History and Memory After Auschwitz*, Ithaca, N.Y., 1998, pp. 8-10

<sup>27</sup> M. Roth, *The Ironist as Cage: Memory, Trauma and the Construction of History*, 1995, p. 65.

S. Friedlander susține că există un al treilea argument al limitelor reprezentării istoriografice a Holocaustului, și anume, imposibilitatea de reunire într-o „super-istorie”, punctul de vedere al executanților, victimelor și spectatorilor evenimentelor Holocaustului<sup>28</sup>. Al patrulea și cel mai radical și profund argument al lui S. Friedlander este acela că prin Holocaust s-au derulat evenimente ce aparțin experienței-limită, care au schimbat baza continuității *vieții-în-istorie*<sup>29</sup>, cu alte cuvinte, Holocaustul este o *ieșire din istorie*. Or, ieșirea din istorie, dintr-un sistem de referință exprimat până atunci printr-un limbaj ce putea cuprinde această referențialitate, produce o *irealitate*, o *non-referențialitate*, adică ceea ce nu se mai poate reprezenta.

În proximitatea acestei teze a ieșirii din istorie prin Holocaust și, prin urmare, a antinomiei dintre *istoria-realitate* și *istoria scrisă*, a scurt-circuitării istoriei, a continuității dintre *istoria-realitate* și *istoria scrisă* – care se poate reabilita doar prin intermediul memoriei – se plasează și teza lui M. Foucault privind Shoah-ul. Privit drept consecință a transcrierii rasiale a războiului, Shoah-ul se revendică nu de la un discurs istoric ce legitimează ritualic prin cuvântul spus sau scris al puterii învingătorului, al suveranității, al unei istorii „jupiteriene”, ci de la unul din afara acestei istorii, ce aparține unei contra-istorii. Acest discurs al contra-istoriei se suprapune unui „clivaj istorico-politic”<sup>30</sup> sau unei secționări, întreruperi a unui continuum istorico-politic ce determină și o „cezură în continuum biologic”, provocate de o bioputere<sup>31</sup>. Are loc, așadar, o evacuare a evreilor din istoria „fericită sau dezastruoasă a omenirii”, fapt ce sugerează și în acest caz ideea unicității Shoah-ului.

A. Besançon conturează unicitatea Shoah-ului în primtrul argumentativ al teologiei creștine, prin reluarea unor teme îndelung exersate, precum stigmatul deicidului și al pătimirii cristice ce „singularizează poporul evreu”<sup>32</sup>. Ritualizarea memorativă a jertfei cristice, prin anamneza

<sup>28</sup> S. Friedlander, *op.cit.*, p. 2 și P. Ricoeur, *op.cit.*, p. 313

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 3; Se citează afirmația lui J. Habermas din *Eine Art Schaden Sabwicklung*, Frankfurt-am-Main, 1987, p. 163, „Auschwitz has changed the bases of the continuity of the conditions of life in this history”.

<sup>30</sup> M. Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, București, Univers, 2000, p. 88.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>32</sup> A. Besançon, *op.cit.*, p. 134.

de tip liturgic „ca o consacrare a darurilor ca jertfă fără de sânge”<sup>33</sup> poate însemna o oprire în istorie, o sincopă fondatoare în istorie, peste care nu se poate trece, o „legare și simbolizare” (legământ – n.n.) a istoriei după opinia lui Foucault în condițiile în care se invocă prin stigmatul evreiesc al deicidului și al jertfei cristice o excludere și o discontinuitate în istorie în vederea asamblării și ordonării unui discurs istoric al „suveranității creștine”<sup>34</sup>. Acesta susține că unicitatea Shoah-ului rezidă nu în camerele de gazare, în exterminarea copiilor, în industria morții, ci în faptul că pentru prima dată „din istoria fericită sau dezastruoasă a omenirii”, evreii au fost evacuați din istorie.

Holocaustul are, astfel, limite în reprezentarea sa, de ordin extralingvistic și extra-interpretativ ca referent istoric (nu este plauzibil, nu-ți vînc să crezi). Holocaustul iese, după afirmațiile lui Robert Braun, din datele percepției și ale imaginației, adică din: posibilul politic, din plauzibilul social, din imaginarul moral<sup>35</sup>. Aceste cuvinte-cheie pot intra într-un exercițiu hermeneutic și combinatoriu relevant. Această depășire lingvistică, interpretativă, referențială, prezintă în imposibilitatea reprezentării Holocaustului, poate fi substituită, după afirmația lui Jozsef Kertesz<sup>36</sup>, de către literatură, întrucât, spunea el, „putem să formăm o viziune realistă asupra Holocaustului – această incomprehensibilă și confuză realitate – numai cu ajutorul imaginației noastre estetice”. În proximitatea acestei afirmații se poate plasa și opinia lui Hayden White conform căreia, pentru reprezentarea unor evenimente precum Nazismul și Holocaustul, este nevoie de căutarea unei „voci” adevărate care să potrivească în „mod retoric” reconstituirea întâmplărilor extreme<sup>37</sup>.

În opoziție cu teza memoriei privind Holocaustul, s-a constituit opinia conform căreia Holocaustul trebuie „istorizat”, trebuie plasat într-o derulare a istoriei, deci să fie un obiect al demersului istoriografic. La această opinie pot fi convocați, printre alții, M. Foucault, care plasa

<sup>33</sup> P. Vintilescu, *Liturgierul explicat*, București, Ed. Institutului Biblic, 1972, pp. 237-240. Cf și I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București, Ed. Institutului Biblic, 1989, p. 30.

<sup>34</sup> M. Foucault, *op.cit.*, p. 80.

<sup>35</sup> R. Braun, *The Holocaust and problem of representation*, în *Theory and History*, nr. 33/1994, pp. 172-198.

<sup>36</sup> J. Kertesz, *A Holocaust mind kultur*, Budapesta, 1993, p. 22.

<sup>37</sup> Cf. S. Friedlander, *Probing the limits ...* p. 10.



Holocaustul ca excrescență a Nazismului, în continuitatea războiului raselor care traversează Umanitatea începând din secolul al XVII-lea (secolul elaborărilor teoretice privind Războiul și a adversităților sociale ca război). El arată că Holocaustul este consecința „transcrierii rasismului de stat și ideologic – lupta dintre clasele sociale – în rasismul biologic”, astfel încât se instituie o exterminare în numele „legilor istoriei” și o exterminare în numele „legilor naturii”, după opiniile lui H. Arendt<sup>38</sup>.

Istoricul german E. Nolte, în lucrarea sa *Un trecut care nu trece* (1988)<sup>39</sup>, circumscrie unei dispute cu istoricul și filosoful german Habermas, pledează pentru o înscriere a Nazismului în evoluția istorică lungă, de la Revoluția industrială la Declarația lui Chaim Weizman din 1939, care chema evreii din întreaga lume să lupte împotriva germanilor, la care se asociază plasarea Holocaustului în prelungirea sau în consecința Gulag-ului comunist.

*Istoricizarea* Holocaustului, extragerea lui din exclusivitatea memoriei și a narativismului testimonial pe fondul comparatismului original în similitudinile totalitare ale Nazismului și Comunismului, teoretizate de H. Arendt, a redeschis vechi răni și susceptibilități privind unicitatea Shoah-ului.

Paul Ricoeur conchide că Shoah-ul nu poate fi scos din comparatismul istoriografic, dar în egală măsură, el își păstrează o „singularitate etică”<sup>40</sup>. Unicitatea morală și incomparabilitatea istoriografică a Shoah-ului pot fi rezolvate prin așa-numita *exemplaritate a singularului*, adică Shoah-ul este un „exemplum” pentru opinia colectivă, ce presupune subscrierea la jurământul de a nu-l repeta. Expedierea lui din planul memoriei și istoriei în planul conștiinței și atitudinilor colective care trebuie să fie eminent *etice*, cred că este esența oricărei discuții despre Shoah.

<sup>38</sup> Cf. H. Arendt, *Origines du totalitarisme* (1951) și Idem, *Le Système totalitaire*, p. 209

<sup>39</sup> E. Nolte, *Un passé qui ne vent pas passer. Conférence qui ne fois écrite, ne peut pas être prononcée*, în *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazist*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, pp. 29-35

<sup>40</sup> P. Ricoeur, *op.cit.*, p. 400

## THE HOLOCAUST – BETWEEN HISTORY AND MEMORY SOME POINTS OF VIEW

Surrounded by a historiography climate, populated with sententious phrases, there is- about the problematic of the Holocaust- a variety of eccentric opinions, from thorough analyses towards interpretations that should be argued by methodical doubts and wise circumspections. Thus, some researchers, historians or philosophers claim that Holocaust should be either entirely history, or memory.

From the theoretical point of view the Holocaust may be perceived in the memory plan, from two different perspectives, that express a certain balance between ethics and history, or between history and ethics. The first perspective may be qualified as reprobative - *damnatio memoriae*, while the second perspective is a historical, reconstituent one - *commendatio memoriae*.

Even though the historiography have brought consistent but not enough contributions to the Holocaust as a historical subject, we state that there should be thought upon the way in which this phenomenon of maximum tragicality *cannot escape memory and get in history*, because of the survivors and its *singularity and uniqueness* that hugely marked the collective memory. Memory and remember (not memorialize) of Holocaust individualize themselves in a series of myths that persists in the psychological and historical dimension of the witnesses. Among these we may mention: the passivity, the self-imposed silence, the so-called “syndrome of survivors” (transferring to pathological dimension), the guilt, the defense of the survivor. These myths organize the identity of the victims and induce certain aloofness of those who weren't in the Holocaust towards the victims of it.

Another feature of the Holocaust may be the impossibility of having a *global memory*, in terms of already being a Jewish memory, a Christian one, so, implicitly a Romanian, a Hungarian, German, Polish one, etc.

Holocaust appertaining to memory is induced by the unsaid tendency (theoretically and historiographically) to consecrate *the uniqueness of Shoah*. In S. Friedlander's view (*Limitele reprezentării. Nazismul și Soluția Finală-Limits of Representations. The Nazism and Final Solution*), the Shoah cannot be historiographically represented, because there are language limits for reconstituting this kind of tragicality, limits for representations (the impossibility of reunifying the points of view of the victims, executors and spectators of the Holocaust in a “super-history”), and the past events belong to some limit-situations, so, out of the historical continuum represented by language. As a consequence, the Holocaust must be abandoned to memory and disfavoring history as historiography, because memory is able to establish an

authentic relationship to the past, without “completely shutting down historical novel” (Kervin Lee Klein).

Opposing to the memory thesis about Holocaust there was established the opinion according to which this phenomenon must “become historic” (M. Foucault considered it to be a building-up of the Nazism, and E. Nolte sees it in the extension of the communist Gulag). P. Ricoeur argues that Shoah cannot be pulled out of the historiographical comparativeness, but, at the same time it maintains “an ethical singularity”.

The Shoah remains an “exemplum” for collective opinion, which supposes no repeating it. Its delivery from the memory and history plan to the conscience and *ethical* collective attitudes plan, we believe that it is the essence of any discussions on Shoah.

BCU Cluj / Central University Library Cluj