GENDER OPEN REPOSITORIUM

Bezeugen, verstehen, vergleichen : Spuren der Tradition der Erinnerung in Sarah Kofmans "Paroles suffoquées"

Erdle, Birgit R.

1995

https://doi.org/10.25595/897

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Erdle, Birgit R.: *Bezeugen, verstehen, vergleichen : Spuren der Tradition der Erinnerung in Sarah Kofmans "Paroles suffoquées"* , in: Die Philosophin : Forum für feministische Theorie und Philosophie, Jg. 6 (1995) Nr: 12, 38-52. DOI: https://doi.org/10.25595/897.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Philosophy Documentation Center.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.5840/philosophin199561222

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Birgit R. Erdle

Bezeugen, verstehen, vergleichen: Spuren der Tradition der Erinnerung in Sarah Kofmans „Paroles suffoquées"

> Auschwitz ist kein Thema für Kommemoration. Es gibt keine Er-innerung, sofern das Innere des Gehörs zerstört worden ist. Nicht das „Anwesendsein" der Stimme ist zu würdigen: not tut vielmehr, ihr Verschwinden zu bedenken ...
>
> (Jean-François Lyotard)

1

Die Lektüre der „Paroles suffoquées" („Erstickte Worte") von Sarah Kofman, die ich im folgenden vorschlagen möchte, ist zentriert um die Frage, wie dieser Text mit tradierten Mustern des Erinnerns umgeht, wie er sich auf die Tradition bezieht, um sie zu verwerfen oder zu verschieben, oder auch, wie die Erinnerung an die Tradition in ihm umgeht. Indem meine Lektüre von dieser Frage ausgeht, situiert sie sich ihrerseits im Feld eines kulturellen Gedächtnisses: eines Gedächtnisses, das nicht eins ist, insofern, als sich in ihm die unaufhebbare Differenz zwischen den Orten der Täter und der Überlebenden in der Geschichte der Vernichtung der Juden fortschreibt. Ein universelles „wir", das sich dieser Geschichte erinnert, kann es daher nicht geben, ohne diese Differenz der Orte zu verwischen oder sie aufzuheben. Implizit ist damit die Voraussetzung einer Lektüre benannt, die der Frage nach dem Umgang mit der Tradition eine andere Frage voranstellt: diejenige nach dem Umgang meiner eigenen Lektüre mit einem Text – genauer gesagt mit zwei Texten, nämlich den „Paroles suffoquées" und einer Textstelle aus der hebräischen Bibel, auf die ich Kofmans Text beziehen werde, um zu zeigen, auf welche Weise Traditionsspuren in ihm lesbar sind. Diese zweite Frage, die der ersten vorausliegt und meine Lektüre von vornherein in Frage stellt, betrifft die Form der Aneignung eines Textes und der Verfügung über ihn, oder anders gesagt, die Gefahr, „zu früh" zu verstehen, was man liest, es zu früh, ohne Komplikationen und ohne Rest, einzufügen in die vorhandenen Strukturen der eigenen Erinnerung, die sich zusammensetzt aus Erfahrungen, eingeschriebe-

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.or

nen Wünschen und Phantasien, tradierten Bedeutungen und vorausgegangenen Lektüren.

In der Form einer Setzung taucht das Thema eines Verstehens und Einfügens, das gewissermaßen „zu früh" kommt, in einem Text auf, der sich im dritten Teil (Schriften, Ketuvim) der hebräischen Bibel findet und daher zum geschriebenen Gesetz gehört. Es handelt sich um eine Textstelle aus den Klageliedern, die nach der Zerstörung des ersten Tempels entstanden und sich auf das kollektive Trauma der Zerstörung Jerusalems beziehen und auf die Verfolgung und Exilierung, die diese nach sich zog. Nach dem Anfang der Kapitel 1, 2 und 4, „echa", „ach wie ...!", werden sie Echa oder Eicha genannt. Yaakov Lozowick bezeichnet die Klagelieder als einen der wichtigsten Texte in der jüdischen Tradition, die ein Reservoir für eine Sprache der kollektiven Tragödie bieten: sie stellen so ein Archiv des kulturellen Gedächtnisses dar, das nicht nur ein Ereignis erinnert, sondern auch, wie darüber gesprochen werden kann. Die alphabetische Ordnung der Versanfänge in den ersten vier Kapiteln (mit einer Umstellung der Buchstaben Ajin und Pe in den Kapiteln 2, 3 und 4) sollte möglicherweise den Text vor Interpolationen und Auslassungen schützen; dennoch wurde er, wie das „Jüdische Lexikon" anmerkt, vielfach beschädigt und nachgefüllt.[1] Der Text selbst trägt also historische Spuren. In der bestimmten Textstelle aus den Klageliedern, auf die ich mich im folgenden beziehen werde (Kapitel 2, 13), wird nun durch die Unterscheidung zwischen drei Wörtern festgelegt, wie ein traumatisches geschichtliches Ereignis in das kollektive Gedächtnis eingeschrieben wird. Für diesen Prozeß der Darstellung und Erinnerung eines geschichtlichen Traumas nennt das hebräische Original, wie Yaakov Lozowick ausführt, drei Stufen oder Sequenzen: das Zeugnis (a-idech), das Begreifen oder Verstehen (edmeh), und das Vergleichen (ashwe).[2] Eine bezeichnende Pointe in diesem Zusammenhang, auf die Lozowick aufmerksam macht, ist die Verfälschung der betreffenden Textstelle in der Übersetzung Luthers: sie läßt nämlich das Zeugnis wegfallen, um an dessen Stelle zweimal das Wort „vergleichen" zu setzen.[3] Sie verfehlt damit exakt die Pointe der Textstelle. Gerade die Heteronomie, die Zeugnis, Verstehen und Vergleichen aufeinander bezieht, indem sie sie voneinander trennt und gegeneinanderstellt, wird demnach in der Übersetzung Luthers eingeebnet. An Stelle einer solchen Konfiguration von Verschiedenheiten und

1 *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden* (1927), Band II, Frankfurt a. M. 1987 (2. Auflage), S. 230.

2 Lozowick, Erinnerung an die Shoah in Israel, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 6*, 1994, S. 384.

3 Ebd.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

Ungleichzeitigkeiten entsteht in der deutschen Übersetzung ein homogener Zusammenhang zwischen Vergleichen und Verstehen. Durch ihn wird eine andere Tradition des Erinnerns begründet, in der der primäre Status des Bezeugens ausfällt.

Die Klagelieder, die an die kollektive Tragödie der Zerstörung des ersten Tempels erinnern, schreiben also in den Text, in die Sprache der Klage und der Erinnerung eine Vorschrift ein, die gleichsam eine Ordnung des Erinnerns festlegt. In ihr werden die drei Stufen oder Sequenzen des Bezeugens, des Verstehens und des Vergleichens deutlich voneinander unterschieden. Auf diese Weise ergibt sich eine zeitliche Sequenzialität und eine topische Konfiguration, die aus Inkompatibilitäten besteht. Darin markiert das Bezeugen und das Hören des Zeugnisses einen Ort oder eine Zeit, in der es allein um die Konfrontation mit einem Zeugnis und um eine Anerkennung der Erzählung und des Erzählten geht, um eine Konfrontation und Anerkennung auch des Schmerzes dessen, der erzählt. Das Zeugnis situiert sich demnach in einer Zeit, in der der Zuhörer hört, ohne zu verstehen. Darin liegt die paradoxe und vielleicht unerfüllbare, aber in der Schrift festgelegte Forderung der Textstelle. Diese Zeit eines Hörens, das nicht versteht, geht der Zeit des Verstehens, in der der Zuhörer sich in das Erzählte einfühlt, es in einen vertrauten Kontext einfügt und auf eine Vorgeschichte bezieht, dem Vorgang der individuellen oder kollektiven Aneignung also, voraus oder kommt ihm zuvor. Die dritte Sequenz wird dann durch das Vergleichen bestimmt; sie ordnet das Erzählte in den etablierten akademischen Diskurs, in die Sprache der Wissenschaft ein. Die Vorschrift, die dem Zeugnis einen primären Status einräumt, der jeder Aneignung zuvorkommt oder sich jenseits von ihr situiert, ist also eingeschrieben in einen Text, der selbst die drei genannten Stufen oder Sequenzen durchläuft, und dessen Wiederholung zu bestimmten Zeiten im Kalendarium sowohl die Erinnerung an das Bezeugte aktualisiert als auch die Erinnerung an die Ordnung des Erinnerns und an die in ihr festgelegte Vorrangigkeit des Bezeugens vor dem Verstehen und Vergleichen. Wie die Struktur der Wiederholung zeigt, kann diese Ordnung des Erinnerns aktualisiert, nicht aber historisiert werden.

Die beschriebene Textstelle aus den Klageliedern, die Yaakov Lozowick zitiert, um der Frage nachzugehen, „ob es traditionelle jüdische Muster der Auseinandersetzung mit einer Katastrophe gibt“[4], macht auf etwas aufmerksam, was als Voraussetzung und Motiv auch in Sarah Kofmans Text wiederkehrt: nämlich die Gegenläufigkeit und Inkompatibilität von Zeugnis und

4 Ebd.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

Diskurs. Wie kann ein Diskurs, der Diskurs der Philosophie, der Historiographie, der Literatur, der Literaturwissenschaft dem Zeugnis Zeit geben, um es zu hören – ohne sich seiner zu bemächtigen: einfach dadurch, daß er beginnt, sich seiner Regeln bedient, das Zeugnis in seine vertrauten epistemologischen Strukturen einfügt und es der Logik seiner Satzverkettung unterwirft, und so dessen Schweigen zum Schweigen bringt? In Sarah Kofmans Worten taucht diese Frage wieder auf, wenn sie die Spekulation, das spekulative Wissen und die Souveränität einer zu mächtigen Sprache zurückweist: „Wenn man über das „Unvorstellbare" schreibt, darf das Schreiben vor allem kein herrschaftliches, didaktisches und spekulatives sein. Man muß versuchen, beim Schreiben Raum für das Schweigen derer zu lassen, die nicht sprechen konnten: das ist ein Schreiben ‚ohne Macht'."[5] Das Schreiben ohne Macht wäre eines, das auf das Zeugnis hört. Wie kann man sich der Zäsur erinnern, die Auschwitz bedeutet? Nicht indem man über sie redet.

2

Wenn die in den Klageliedern festgelegte Konfiguration des Erinnerns sich als ein traditionelles jüdisches Muster der Auseinandersetzung mit einer Katastrophe beschreiben läßt, wie Lozowick vorschlägt, so möchte ich nun der Frage nachgehen, welche Spuren dieser Tradition in Sarah Kofmans „Paroles suffoquées" lesbar sind: wie also Kofmans Text mit diesem traditionellen Muster umgeht oder umgekehrt, wie es seinerseits, als beschädigtes, entstelltes, phantomatisches, in Kofmans Text umgeht. Mit dem Begriff der Spur wird zwischen den beiden Texten, der zitierten Textstelle aus den Klageliedern und Kofmans Text, ein Verhältnis benannt, das eine Referenz, einen Bezug darstellt, nicht aber einen Bezug im Sinne einer Korrelation. Denn die Referenz auf die Tradition des Erinnerns ist in den „Paroles suffoquées" verschwiegen – als wäre der Text der Tradition verschwunden – und im selben Zuge markiert durch eine Gleichzeitigkeit widersprüchlicher und mehrdeutiger Bewegungen: Bewegungen der Aufnahme, der Verwerfung, der Negation, der Verschiebung. Referiert die Art und Weise, in der die Spur „bedeutet", nichts anderes, als daß eine vorausgegangene Spur verschwunden ist, deutet also die Spur auf die Spur eines Verschwindens, wie man nach Sigmund Freud und Emmanuel Lévinas sagen könnte, so zeichnet sich das Bedeuten der Spur aus

5 Schreiben ohne Macht. Ein Gespräch mit Sarah Kofman, in: *Die Philosophin* 3, 1991, S. 104.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.or

durch eine nicht reduzierbare und irreparable Störung. Diese Störung macht einen korrelativen Bezug zwischen den beiden Texten unmöglich und läßt insofern einen direkten und ungebrochenen Traditionsbezug nicht mehr zu. Sie verweist auf ein Moment des Unlesbaren, das sich dem Frieden der Bedeutung in dem Maße entzieht, wie es aus dem Feld entzifferbarer Zeichen herausfällt. Der Bezug zur Tradition wird sich also weder als eine friedliche Kongruenz oder als eine ungestörte Fortsetzung, noch als eine Kollision oder Abweichung beschreiben lassen, aber auch kaum als Palimpsest, als wiederholte Überschreibung eines vorausgehenden Textes: vielmehr scheint sich gerade in der Störung eine Erinnerung oder eine Datierung festzusetzen.

Einzelne Momente einer solchen Referenz in Kofmans Text, die als Spur lesbar wird, welche auf die Spur eines verschwundenen Textes und eines verlorengegangenen Bedeutungszusammenhangs deutet und insofern eine Störung im Bezug auf die Tradition bezeugt, möchte ich im folgenden hervorheben. Meine Lektüre bleibt aber selbst ein Fragment. Es geht ihr nicht darum, die Frage nach der verschwiegenen Auseinandersetzung der „Paroles suffoquées" mit der Tradition abzuschließen, sondern eher darum, sie zu öffnen.

Die deutschsprachige Übersetzung der „Paroles suffoquées" erschien im Jahr 1988, zu einer Zeit, als in der Bundesrepublik die Positionen im Streit um die Historisierung des Nationalsozialismus sich formiert hatten und die Debatte schon nahezu entschieden war. Im selben Jahr wurde der Briefwechsel zwischen Martin Broszat und Saul Friedländer publiziert, in dessen Verlauf ein für die Historisierung der Vernichtung und die Normalisierung des Verstehens entscheidender Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung sichtbar wurde, der die Bedeutung der Erinnerung der Überlebenden und ihrer Zeugenschaft betrifft. In seinem ersten Brief an Friedländer, der die Korrespondenz eröffnet, stellt Broszat fest, die Vergangenheit sei „noch besetzt" mit „vielerlei Monumenten trauernder und auch anklagender Erinnerung, besetzt von den schmerzlichen Empfindungen vieler vor allem auch jüdischer Menschen, die auf einer mythischen Form dieses Erinnerns beharren." Er fügt hinzu, „der Respekt vor den Opfern der Naziverbrechen" gebiete es, „dieser mythischen Erinnerung Raum zu lassen."[6] Broszat konstruiert auf diese Weise ein „Nebeneinander von wissenschaftlicher Einsicht und mythischer Erinnerung"[7], in dem das Zeugnis, das die Erinnerung der Überlebenden bezeugt, den Ort des Mythischen zugewiesen erhält.

---

6 Broszat, Friedländer, Um die „Historisierung des Nationalsozialismus". Ein Briefwechsel, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 36*, 1988, S. 343.

7 Ebd.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.or

Die Erinnerung der Überlebenden steht demnach dem, was sich als „rationale Geschichtsschreibung" bezeichnet, im Wege; ihre Zeugenschaft blockiert die Normalisierung der Geschichte, indem sie eine Aporie in die Historiographie und in das historisierende Verstehen hineinträgt. Sie hält die Vergangenheit „noch besetzt", in Form von Monumenten, von Denkmalen. Genau durch diese Qualifikation der Erinnerung der Überlebenden als „mythisch" aber wird die Blockade, die das Zeugnis für den ungestörten Fortgang des Diskurses bedeutet, aufgehoben; die Aporie wird aufgelöst. Hier wird also sichtbar, wie mit dem Widerstand, den das Zeugnis der Historisierung entgegensetzt, umgegangen wird – genauer gesagt, wie er übergangen und beseitigt wird. Die Gegenstellung von Zeugnis und wissenschaftlichem Diskurs wird dadurch unsichtbar gemacht. Belegt oder besetzt mit der Vergleichsform des Mythischen, die es zu einer imaginären Vorstellung erklärt, zu einer Legende, zu einer Deutung oder Darstellung, die die Wirklichkeit verfälscht oder irrational übersteigert, wird das Zeugnis in eine historisierte Geschichte integrierbar: ein sehr sublimer Revisionismus, der implizit auch statuiert, daß ein Überlebender kein Historiker sein kann.

Friedländers Antwort auf diesen ersten Brief kommt auf eine frühere Formulierung Broszats zurück, die gleich zu Beginn von dessen „Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus" aus dem Jahr 1985 auftauchte, in der Frage nämlich, ob „Hitler noch immer den Zugang zur deutschen Geschichte" blockiere.[8] In seiner Antwort stellt Friedländer nun die Frage, welche „Blockade" Broszats „Plädoyer" eigentlich aufzuheben suchte. Sehr verhalten erinnert er daran, daß die jüngsten Debatten von einer großen Mehrheit derjenigen Historiker geführt wurden, die, so formuliert er vorsichtig, „auf deutscher Seite mindestens zur HJ-Generation gehören, manchmal auch zu Familien, die in dieser Zeit belastet waren, etc."[9]

Ich erinnere an den Briefwechsel zwischen Broszat und Friedländer aus dem Jahr 1988 an dieser Stelle aus zwei Gründen: zum einen, um den Kontext der Erinnerungspolitik in der Bundesrepublik wenigstens anzudeuten, in den die deutschsprachige Übersetzung der „Paroles suffoquées" hineinfiel; zum anderen, um deutlich zu machen, in welch verschiedener Weise Zeugenschaft in diesem bestimmten Kontext, in dem es um die Normalisierung der nationalen Geschichte geht, figuriert. Ein indirekter Kommentar dazu ergibt sich aus der Verbindung zwischen spekulativer Philosophie und Revisionis-

8 Broszat, Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus, in: *Merkur*. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Mai 1985, S. 373.

9 Broszat, Friedländer, Um die „Historisierung des Nationalsozialismus", a. a. O., S. 347.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

mus, auf welche Sarah Kofman hinweist. Sie bezieht sich dabei auf ein Zitat aus Hegels „Grundlinien der Philososophie des Rechts", das besagt, es liege in der „Macht des Geistes", „das Geschehene ungeschehen zu machen, und im Vergeben und Vergessen das Verbrechen zu vernichten."[10] Mit der Wendung vom Ungeschehen-machen führt Hegel einen Begriff ein, den Freud etwa ein Jahrhundert später, *vor* Auschwitz, als eine „negative Magie" beschreibt, die nicht die Folgen eines Ereignisses, sondern dieses selbst „wegblasen" wolle. Freud deutet diese magische Praxis als eine Abwehr, die aber mit dem Vorgang der Verdrängung keine Ähnlichkeit mehr habe.[11] Versöhnung, Vergeben und Vergessen erfüllen so denselben Wunsch, das Geschehene ungeschehen zu machen; sie vernichten das Verbrechen und wiederholen und vollenden auf diese Weise das Projekt der *Endlösung*, den deportierten Juden nicht nur das Leben, sondern auch den Ausdruck des ihnen zugefügten Unrechts zu nehmen, in der Vernichtung auch den Tod, die Erinnerung an den Tod, die Spuren der Morde zu vernichten, in den Eigennamen der deportierten Juden auch das Gedächtnis an diese Namen auszulöschen. „Denn die „Endlösung", die *Vernichtung* / heißt, aus diabolischem Willen, / Zu wollen, daß nicht stattgefunden habe, was stattgefunden hat / *Das Geschehene ungeschehen zu machen* / Heißt, das jüdische Volk vernichten zu wollen. / Ohne etwas zu bewahren. Ohne Reste. Ohne *Aufhebung*. / Seine Existenz null und nichtig zu machen. / Die Juden zu ergreifen, jeden einzeln, um sie zu vernichten / Bis zum letzten. / Das heißt, die Zeit auszulöschen".[12]

Für Kofman gibt es also eine Komplizenschaft zwischen der Vernichtung und dem spekulativen Denken – und auch eine historisierende Geschichtsschreibung, die um eine Normalisierung der Geschichte bemüht ist, ist in diesem bestimmten Sinn spekulativ. In der zitierten Textpassage spricht Kofman von der Zufälligkeit des Entkommens, welches im Projekt der *Endlösung* nicht vorgesehen war, und davon, daß das Zeugnis der Ermordeten in einem Schweigen besteht, welches zeichenhaft ist, nicht bedeutungsvoll, nicht erhaben, und nicht mythisch. Das Schweigen, das den Satz *Auschwitz war ein Vernichtungslager* umgibt, so formuliert Lyotard, „ist kein Gemütszustand [état d'âme], sondern ein Zeichen dafür, daß etwas Ungeäußertes, Unbestimmtes zu äußern bleibt."[13] Auf dieses bestimmte Schweigen bezieht sich Dan Diner im Bild der *gestauten Zeit*, wenn er schreibt: „Soll der ständig

10 Kofman, Shoah (oder die Un-Gnade), in: *Die Philosophin 3*, 1991, S. 7.
11 Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Band XIV, S. 149 und S. 197.
12 Kofman, Shoah (oder die Un-Gnade), a. a. O., S. 7.
13 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, S. 106.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

erfolgende Verweis auf den besonderen Charakter der Massenvernichtung als bürokratisch und industriell mehr gewesen sein als eine rhetorische Figur für das gesteigerte Böse, so findet er seinen tieferen Sinn darin, daß die fabrikmäßig erfolgte millionenfache Stanzung von Lebensgeschichten in ein gleichförmiges tödliches Schicksal dem Ereignis im nachlebenden Bewußtsein jegliche Erzählstruktur nimmt."[14] Das Projekt der *Endlösung* ist ein statistisches; die Statistik verzeichnet, wie dieses Projekt, genau wie es Sarah Kofman in den zuvor zitierten Zeilen benennt, verwirklicht wird. Die Massenvernichtung der europäischen Juden hat so, wie Diner erklärt, „eine *Statistik*, aber *kein Narrativ*"[15]: die Erzählstruktur ist zerstört, und aufgrund der Inadäquanz der Bilder und Erzählungen ist das Ereignis als solches nicht beschreibbar. Im nachlebenden Bewußtsein (der Überlebenden und ihrer Nachkommen) löst diese Unmöglichkeit, so Diner, „jenes seltsame wie plausible Phänomen der von mir so bezeichneten „gestauten Zeit" aus."[16] Die Täter versuchten aber, auch die Statistik zu vernichten, da sie die Vernichtung bezeugt. Daher figuriert die Statistik, obwohl sie vielleicht dem nahekommt, was Benjamin die Geschichtsschreibung der Sieger nennt, in Kofmans „Paroles suffoquées" als Zeugnis.

Ein Fragment einer solchen Deportationsliste, mit den Namen der deportierten Juden, dem Geburtsdatum, Geburtsort, und dem Bestimmungsort der Deportationszüge, findet sich im zweiten Kapitel von Kofmans Text. Dieses *Mémorial*, rekonstruiert von Serge Klarsfeld im Zusammenhang mit dem Prozeß gegen Klaus Barbie, verzeichnet an der entsprechenden Stelle im Alphabet auch den Namen von Berek Kofman, Sarah Kofmans Vater. Die Liste mit ihren endlosen Kolonnen der Namen nennt Kofman eine „sublime Gedächtnisschrift", deren anonyme, unpathetische, dürftige Stimme die Stimme des Ereignisses selbst ist.[17] Dieser „neutrale" Text zerreißt den diskursiven Zusammenhang des Essays. In der Konfiguration des Erinnerns, wie sie in den Klageliedern beschrieben ist, nimmt die Namenliste den Ort des Zeugnisses ein, das man hört, ohne zu verstehen – es besagt nichts anderes als „dies hat stattgefunden: *ist geschehen*."[18] Es ist keine Erzählung, es gibt keinen Erzähler, der seine Geschichte erzählt und dessen Schmerz anerkannt werden könnte, sondern eine bloße Aufzählung von Namen und eine Wie-

14 Dan Diner, Gestaute Zeit. Massenvernichtung und jüdische Erzählstruktur, in: Diner, *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlin 1995, S. 127.

15 Ebd., S. 126.

16 Ebd., S. 127.

17 Kofman, *Erstickte Worte*, Wien 1988, S. 28.

18 Kofman, Shoah (oder die Un-Gnade), a. a. O., S. 7.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.or

derholung von Buchstaben, welche Abkürzungen für die Orte der Vernichtung sind – P, AUT, R, A, YU, IND. Das in den Klageliedern tradierte Muster der Auseinandersetzung mit einer Katastrophe hatte dagegen ein erzählbares Ereignis zur Voraussetzung; es setzte voraus, daß es eine Geschichte gibt und jemanden, der die Geschichte erzählt. Steht so in Kofmans Text die Deportationsliste an der Stelle des Zeugnisses, das gehört werden will, vor und jenseits von Verstehen und Vergleichen, so wird daran gleichzeitig der Bruch in der Tradition sichtbar – ein Bruch in der Tradition des Erinnerns wie in der Geschichte der Verfolgung. Gerade in bezug auf die Tradition, der entsprechend die Statistik den Ort des Zeugnisses einnimmt, wird demnach in den „Paroles suffoquées" daran erinnert, daß das Ereignis der *Endlösung* in der Tradition der Auseinandersetzung mit einer Katastrophe keinen Ort finden kann. Erscheint so das tradierte Muster selbst in der negativen, verschwiegenen Form, in der es in Kofmans Text präsent ist, nur noch als phantomatisches und beschädigtes, so deutet der Text genau dadurch auf eine Zäsur im Nicht-verstehen oder im Hören ohne zu verstehen.

Kofman erklärt, es sei ihr in den „Paroles suffoquées" nicht darum gegangen, „ein Drama auf mich zu beziehen, sondern darum, ein historisches Faktum zu verstehen. Das kann nur unter Ausschluß der Biographie versucht werden".[19] Sie kommentiert die Schreibweise ihres Textes, indem sie auf dem „Unterschied zu einer biographischen Geste"[20] insistiert. Denn die biographische Erzählung scheint kaum imstande, der restlosen Negierung der individuellen Biographie in der Vernichtungspolitik der Deutschen standzuhalten, dem, was Diner als die „fabrikmäßig erfolgte millionenfache Stanzung von Lebensgeschichten in ein gleichförmiges tödliches Schicksal" beschreibt.[21] Entsprechend hält Kofman fest, daß ihr Vater nicht deportiert wurde, „weil er „mein" Vater war, sondern ganz einfach, weil er Jude war. Deshalb legte ich Wert darauf, seinen Tod – so einzigartig heroisch sein Tod auch gewesen ist – zwischen den Tod der anderen Juden (nieder)zuschreiben dadurch, daß ich eine Seite aus dem Mémorial von Serge Klarsfeld veröffentlichte, wo der Name meines Vaters, eingefügt zwischen unzähligen anderen Namen, einen anonymen Charakter erhält."[22] Das Verstehen eines historischen Faktums wird damit in einen Zusammenhang gestellt zur Zeugenschaft, zu dem Zeugnis, das als Statistik, nicht-narrativ, gerade die Vernichtung jeder

19 Kofman, *Erstickte Worte*, a. a. O., S. 21.
20 Schreiben ohne Macht. Ein Gespräch mit Sarah Kofman, a. a. O., S. 105.
21 Diner, Massenvernichtung und jüdische Erzählstruktur, a. a. O., S. 127.
22 Schreiben ohne Macht. Ein Gespräch mit Sarah Kofman, a. a. O., S. 106.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

individuellen Geschichte bezeugt. Der Zusammenhang zwischen Verstehen und Zeugenschaft, den Kofman herstellt, indem sie begründet, weshalb sie den Namen ihres Vaters auf diese Weise in ihren Text schrieb, ist aber ein Nicht-Zusammenhang, der genau die Gegenstellung und die Inkompatibilität von Zeugenschaft und historischem Verstehen zum Ausdruck bringt. Der eminente Unterschied zwischen dem historischen Verstehen, von dem Kofman spricht, und dem historisierenden Verstehen oder der Normalisierung des Verstehens, um die es in der Argumentation Broszats ging, wird hier deutlich sichtbar. Zugleich wird lesbar, wie das historische Verstehen, von dem Kofman spricht, sich zurückbezieht auf das tradierte Muster der Auseinandersetzung mit einer Katastrophe, in einer widerspruchsvollen, gebrochenen Bewegung der Referenz.

3

Wie die dem Text vorangestellte Widmung andeutet, entstehen die „Paroles suffoquées" aus der Adressierung dreier Namen und im Zitieren aus Schriften, die mit diesen drei Namen verknüpft sind: Berek Kofman, Robert Antelme, und Maurice Blanchot. Weder diese Schriften noch die drei genannten Namen sind einander gleichgestellt, wie schon die Widmung zeigt, die Gedenken, Zueignung und Ehrung unterscheidet und den drei Namen verschieden zuordnet. Im geschriebenen Text situiert sich das Gedächtnis, das sich auf den Namen Berek Kofman bezieht, in einer Leerstelle. Deren Ränder werden einerseits durch die Seite aus dem *Mémorial* und durch den Bericht von seinem Tod bestimmt, den Sarah Kofman von überlebenden Zeugen hörte und in den „Paroles suffoquées" in einem Satz wiedergibt; andererseits durch die Szene, mit der Kofmans letztes Buch, „Rue Ordener, Rue Labat" beginnt: Kapitel I, „Stylo". So situiert sich das Gedächtnis an diesen Namen auch im Zwischenraum zweier Texte.

Mit dem Namen Robert Antelme verbindet sich das Thema der Zeugenschaft in Kofmans Text in doppelter Weise: nicht nur, weil Antelmes Buch „L'espèce humaine" aus dem Jahr 1947 in den „Paroles suffoquées" als Zeugnis eines Überlebenden figuriert, sondern auch insofern, als durch ihn so etwas wie die negative Rückseite oder die negative Zeit der Zeugenschaft benannt wird: das Nicht-hören (können). „Das ist es, was all diejenigen, die zurückgekommen sind, betont haben: einerseits konnten sie selbst nicht sprechen, ohne zu ersticken; andererseits war niemand bereit, sie zu hören – niemand wollte das Unvorstellbare hören."[23] Was Hans Keilson für die klini-

23 Ebd., S. 109.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

sche Situation als Zeichen einer Korrespondenz von Schocks beschreibt[24], faßt Kofman in Erinnerung an die Zeit nach 1945 in die Worte: „Es war unerträglich. Ich hatte versucht, nicht hinzuhören."[25] Für Antelmes Zeugnis beschreibt sie diese Aporie als ethische Forderung: „Sprechen müssen ohne sprechen oder gehört werden zu können, ersticken müssen, so lautet die ethische Forderung, der sich Robert Antelme in ‚L'espèce humaine' unterwirft"[26]. Dieses Nichthören (können) bezeichnet eine Zone des Schweigens, die die Zeugenschaft der Überlebenden umgab. Das Schweigen, auf welches das Zeugnis der Überlebenden trifft, ist aber ein Phänomen der Nachgeschichte, in der das Überleben des Überlebens auf dem Spiel steht; gegenüber jenem bedeutungslosen, zeichenhaften Schweigen, das weiter oben für das Zeugnis beschrieben wurde, dessen Stelle von der Statistik eingenommen wird, situiert es sich daher anders. Mit einem Begriff von Hans Keilson läßt es sich als dritte traumatische Sequenz beschreiben, oder vielleicht genauer: es bezeichnet eine Sequenz innerhalb der dritten Sequenz der Traumatisierung. In Israel wurde es gebrochen mit dem Beginn des Prozesses gegen Adolf Eichmann im Jahr 1961. Es erübrigt sich fast, festzustellen, daß dieses Schweigen über ein Tabu in keiner Weise gleichzusetzen ist mit dem Schweigen und Verschweigen in der deutschen Nachkriegskultur, welches in den Formen eines verheimlichten Wissens auftritt.

In bezug auf das tradierte Muster der Auseinandersetzung mit einem kollektiven Trauma und den Ort der Zeugenschaft in ihm zeichnet sich dadurch wiederum eine Zäsur ein: denn die Zeit des Hörens, ohne zu verstehen, erscheint gespalten, da es in ihr eine Periode des Schweigens gibt, in der nicht bezeugt und gehört werden kann. Diese Spaltung steht in einem inneren Zusammenhang mit der zerstörten Erzählstruktur.

Deutlich wird aber auch, wie sich der Ort des Zeugnisses in Kofmans Text aufsplittert: wird er „übersetzt" einerseits in die Zeugenschaft, welche die Seite aus dem *Mémorial* repräsentiert, und andererseits in die Zeugenschaft Antelmes, so verweist diese Verdopplung auf eine Differenz der Orte, auf den unreduzierbaren Unterschied zwischen dem Arbeitslager Gandersheim/Buchenwald und dem Vernichtungslager Auschwitz (er wird an einer Stelle in Kofmans Text, allerdings in Klammern, auch explizit benannt[27]). Die „Lehre" von Antelmes Buch besteht für Kofman darin, daß der Mensch etwas Unzerstörbares ist, daß es aber zugleich „keine Grenze für die Zerstörung des

24 Hans Keilson, Die fragmentierte Psychotherapie eines aus Bergen-Belsen zurückgekehrten Jungen, in: *Psyche* 1, 1995, S. 78.

25 Kofman, *Erstickte Worte*, a. a. O., S. 17.

26 Ebd., S. 56.

27 Ebd., S. 70.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

Menschen gibt".[28] Aus dieser paradoxen Figur, die weder eine Lehre im moralischen Sinn noch ein Resultat im Sinn der spekulativen Philosophie formuliert, gewinnt Kofman den Begriff einer Unzerstörbarkeit der Alterität, den sie in Antelmes Zeugnis bestätigt und autorisiert findet. In ihm verbirgt sie die wirkliche Vernichtung, den einzelnen, millionenfachen Tod in den Lagern. Diese Geste des Verbergens überdeckt die Differenz der Orte Auschwitz und Gandersheim/Buchenwald wieder, welche von Lyotard an einer Stelle sehr deutlich benannt wird: Antelme, so stellt er fest, „sagt ausdrücklich, daß es in den Lagern um die Gattung Mensch ging, um die Menschengattung, wie sie sich in den Konzentrationslagern selbst entdeckte. Das ist *eine* Sache. Aber warum die Juden? Und warum die Vernichtung? Sie ist nicht mit der todbringenden Anstrengung der Arbeitslager gleichzusetzen. Ich sage das nicht, um das außergewöhnliche Zeugnis und Handeln eines Schriftstellers und *Résistant* wie Antelme herabzusetzen. Aber es gibt etwas anderes, das er nicht thematisiert."[29] Das Andere, das Antelmes Zeugnis nicht thematisiert, wird in Kofmans Text bezeugt durch die Seite aus dem *Mémorial*, durch die endlosen Kolonnen der Namen und das zeichenhafte Schweigen, das sie umgibt.

Wird durch die beschriebene Geste des Verbergens die Differenz der Orte überdeckt, so werden diese doch nicht miteinander verglichen. Gerade die Geste des Verbergens erlaubt es Kofman aber, am Ende ihres Textes ein neuartiges „wir" zu konstituieren, welches „die Möglichkeit einer neuen Ethik"[30] eröffnet. Diese Begründung kann sich jedoch auf nichts mehr stützen, wie Kofman sichtbar macht, indem sie das „wir" ebenso wie die Wörter „Pflicht", „Wahrheit" und „Humanismus" in Anführungszeichen setzt. Sie verdeutlicht damit, daß die genannten Begriffe ihre tradierten Bedeutungen nicht mehr ungebrochen tragen können: „ich wiederhole diese alten metaphysischen Begriffe, um ihnen etwas anhaben zu können und dabei gleichzeitig ihren Sinn zu verschieben."[31] Die beschriebene Bewegung eines Bezugs auf tradierte Bedeutungen, um in sie eine Zäsur einzuschreiben, wiederholt sich hier, nun bezogen auf Begriffe der abendländischen Philosophie. Gleichzeitig wird aber ein Bruch in die Figur des Vergleichs selbst eingetragen: denn wenn das Vergleichen, dem tradierten Muster entsprechend, dazu dient, das Erzählte in den etablierten akademischen Diskurs, in die Sprache der Wissenschaft, einzuordnen, so markiert die beschriebene Bewegung der Wiederho-

28 Ebd., S. 90.

29 Vor dem Gesetz, nach dem Gesetz, in: *Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche mit Vidal-Naquet* u.a., hg.v. Elisabeth Weber, Frankfurt a. M. 1994, S. 166.

30 Kofman, *Erstickte Worte*, a. a. O., S. 90.

31 Schreiben ohne Macht. Ein Gespräch mit Sarah Kofman, a. a. O., S. 106.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

lung und Verschiebung der tradierten Begriffe in Kofmans Text genau das Scheitern einer solchen Einordnung.

4

Wird das Thema des Vergleichens in Kofmans Text schon dadurch angesprochen, daß an der Unvergleichbarkeit der Orte, Gandersheim/Buchenwald und Auschwitz, festgehalten wird, und zwar gerade aufgrund der beschriebenen Verdopplung oder Aufsplitterung der Zeugenschaft, so bindet sich dieses Thema in Kofmans Text vor allem an den Namen Blanchots, genauer gesagt an die Lektüre der Erzählung „L'Idylle". Blanchot schrieb sie im Jahre 1935. Kofman untersucht die Struktur einer idyllischen Erzählweise, die „nach Auschwitz" so erzählt, als habe es Auschwitz nicht gegeben, anhand dieser Erzählung, die scheinbar die Vernichtung antizipiert. „In der Tat wollte ich nach Blanchot zeigen, daß die Literatur das Grauen der Lager nicht vorausahnen kann; denn welche Situation sie auch beschreibt, sie ist von Natur aus idyllisch; der Vergleich zwischen der gelebten Erfahrung der Lager und einer literarischen Schrift, sei sie auch noch so ausdrucksstark, kann nur eine Beleidigung des Elends sein."[32] „L'Idylle" handelt vom Schicksal eines Fremden, der der Gewalt einer Ordnung unterworfen wird, die sich als makelloses Glück versteht: da der Fremde aber trotz aller Anpassungen allein durch seine Existenz die idyllische Ordnung stört und verunreinigt, wird er aus ihr für immer ausgeschieden. Erst sein Tod besiegelt die Idylle endgültig. Deren Gesetz regelt sowohl die Handlung als auch die Form der Erzählung: das Gesetz der Erzählung und ihrer Ökonomie, so erklärt Kofman, „besteht darin, mit dem Fremden jede Fremdheit zu begraben und zu verbergen, daß nur die Rückkehr des Fremden in der Nacht, als Gespenst, durch alle Ritzen des Hauses, der Idylle eine wahre Fundierung verleiht, weit davon entfernt, ihre Zerrüttung oder ihren Zusammenbruch hervorzurufen."[33] Die Idylle fundiert sich demnach gerade durch den Bezug auf das Unglück. Ihr rechnet Kofman auch die Passionsgeschichte zu, da sie die Geschichte eines Mannes ist, „der das Recht auf Sprache und eine Geschichte hatte, der die Frauen, die er liebte, an seiner Seite haben durfte."[34] Diese menschlichen Rechte auf Sprache, auf eine Geschichte, auf die Nähe der Geliebten wurden den deportierten Juden

32 Ebd., S. 104. Ein solcher unzulässiger Vergleich liegt auch dem Wort *Holocaust* (Brandopfer) zugrunde.

33 Kofman, *Erstickte Worte*, a. a. O., S. 47.

34 Ebd., S. 57.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

von den Tätern genommen. Die Passionsgeschichte ist daher für Kofman eine „schöne Geschichte“[35]: eine Idylle, die wie jede idyllische Erzählung eine Erzählung *vor* Auschwitz darstellt – als hätte es die mit diesem Namen bezeichnete Wirklichkeit nie gegeben.

Eine Lektüre, die einen literarischen Text so liest, als würde in ihm die Wirklichkeit der Konzentrations- und Vernichtungslager vorweggenommen, verkennt demnach die Unvergleichbarkeit zwischen literarischer Darstellung und gelebter Erfahrung der Lager – wobei das Wort „Erfahrung“ ebenfalls in Anführungszeichen gesetzt werden müßte, denn wie viele andere Begriffe ist es in seiner tradierten Bedeutung gebrochen: es handelt sich um eine Erfahrung, der kein Sinn gegeben werden kann, und um ein Wissen, das nutzlos ist und nicht verarbeitet werden kann. Eine solche Lektüre eines literarischen Textes bezieht die Wirklichkeit der Lager auf eine vertraute Vor-Geschichte; sie fügt sie nachträglich ein in die vorhandenen narrativen Strukturen einer vorgegebenen Geschichte, integriert sie in eine intakte Erzählstruktur. Sie stellt dadurch einen Vergleich her, dem eine Verkennung der Wirklichkeit eingeschrieben ist, eine Verkennung, die aber ihrerseits verkannt wird. Auf diese Weise wird die Lektüre selbst einbezogen in die Ökonomie der Idylle. Lektüren, die eine solche Antizipation der Verfolgung und Vernichtung in literarischen Texten imaginieren, in Texten von Blanchot, Kafka oder anderen Autoren, produzieren Vorstellungsbilder von der Wirklichkeit der Lager, die ihrerseits zu Gedächtnisinhalten werden. Dieses Gedächtnis wird dadurch selbst idyllisch.

In der „Idylle“ ist, wie Kofman schreibt, „ein *auch*, dieses Zeichen der Zeit, der Zeit der Erzählung und ihrer Abfolge“, immer möglich.[36] Die Arbeit in ihr ist danach ausgerichtet, Fremdheit als solche zu vernichten. Auch wenn die Arbeit in diesem Sinn eine aneignende Geste ist, die „wieder den Verlust des Unvergleichbaren und der unendlichen Distanz bedeutet“[37], unterscheidet sie sich doch unendlich von der Arbeit in Auschwitz, welche endlos und ziellos ist, ohne Beginn und ohne Unterbrechung: genau an dieser Stelle in ihrem Text spricht Kofman vom Tod ihres Vaters, der in Auschwitz ermordet wurde, weil er es wagte, „dort“ den Shabbat zu heiligen, weil er eine heterogene Geste wagte, eine Geste, die unterbricht und die gleichzeitig eine Beziehung wiederherstellt, die sich jeder Macht entzieht.[38]

Kofmans Lektüre der Erzählung Blanchots zeigt, daß sie, die scheinbar an Auschwitz erinnert, eine schöne Geschichte ist, eine Erzählung *vor* Auschwitz.

35 Ebd., S. 51.
36 Ebd.
37 Ebd.
38 Ebd., S. 52.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o

Erweist demnach der Vergleich mit der „Idylle" die Unhaltbarkeit jedes Vergleichs, so liegt der Sinn der Lektüre der Erzählung in Kofmans Text gerade darin, Verkennungen, Illusionsbildungen und Euphemismen in den Formen des Erinnerns sichtbar zu machen und, in derselben Geste, eine unreduzierbare und unendliche Verschiedenheit in den Text einzuschreiben. Nicht nur aber hätte die *Shoah* von keiner Literatur antizipiert werden können, sondern, so stellt Kofman fest, eine fiktionale Erzählung über Auschwitz sei überhaupt unhaltbar: „der Vergleich zwischen der gelebten Erfahrung der Lager und einer literarischen Schrift, sei sie auch noch so ausdrucksstark, kann nur eine Beleidigung des Elends sein."[39] Die Frage, die sich damit stellt, betrifft eine Zeugenschaft, die der Überlebenden, welche auf Erzählen angewiesen bleibt: wie ist dann Zeugenschaft überhaupt noch möglich? „Wie kann ein Zeugnis dem idyllischen Gesetz der Erzählung entgehen? Wie kann man vom „Unvorstellbaren" sprechen – das sehr schnell sogar für die, die es erlebt hatten, unvorstellbar wurde –, ohne beim Imaginären Zuflucht zu suchen?"[40] Wie kann ein solches Bezeugen dem Druck oder dem Schutz des Imaginären einerseits, und dem Zwang oder der Anziehung der Fiktionalisierung andererseits widerstehen?

Was in diesen Fragen auf dem Spiel steht, ist nicht so sehr die „Wahrheit" des Zeugnisses, sondern die Verpflichtung auf die Tradition: wenn Zeugenschaft nicht mehr möglich ist, weil das Erzählen das Ereignis notwendig verkennt, indem es dem Gesetz der Idylle unterstellt ist, so bricht die Konfiguration des Erinnerns zusammen, da Bezeugen, Verstehen und Vergleichen nicht nur vermischt, sondern kongruent werden und damit einander aufheben. Kofmans Text geht es aber, meiner Lektüre zufolge, gerade darum, das traditionelle Muster weder preiszugeben noch es als ungebrochenes zu bewahren, indem sich der Text im Sinn eines Vergleichs auf es beziehen würde. Die Störungen und Brüche im Traditionsbezug führen nicht zu einer Konstitution anderer Bedeutungen: sie führen vielmehr dazu, daß etwas nicht zur Ruhe kommt, und das wird, wie meine Lektüre zu zeigen versuchte, erkennbar in der Bewegung, in der die Kategorien der Zeugenschaft, des Verstehens und des Vergleichens als Bruchstücke in Kofmans Text zirkulieren.

Anschrift der Autorin: Dr. Birgit Erdle, Universität Zürich, Deutsches Seminar, Schönberggasse 9, CH-8001 Zürich

39 Schreiben ohne Macht. Ein Gespräch mit Sarah Kofman, a. a. O., S. 104.
40 Kofman, *Erstickte Worte*, a. a. O., S. 53.

censed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.o