

Däumer · Kalisky · Schlie (Hg.)
Über Zeugen

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Matthias Däumer · Aurélia Kalisky
Heike Schlie (Hg.)

Über Zeugen

Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure

Wilhelm Fink

Das dieser Publikation zugrundeliegende Forschungsprojekt und die Drucklegung wurden mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unter dem Förderkennzeichen WE 1001/9-1 gefördert.

Umschlagabbildung:
Sachsenspiegel, Lehenrecht Lnr 5 §1, 14 Jh., cod. Pal. germ. 164,
fol. 2v., Universitätsbibliothek Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2017 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5732-5

SIBYLLE SCHMIDT

Sein Wort geben.

Zeugenschaft als Wissenspraxis zwischen Epistemologie und Ethik

Wer Zeugnis ablegt, der bringt eine Wahrheit zur Sprache – wengleich diese Wahrheit von höchst unterschiedlicher Art sein kann. Da sind zum einen Augenzeugen, die mitteilen, was sie gesehen haben: Sie sind Tatsachensprecher, die im Idealfall ohne Umschweife und möglichst schlicht wiedergeben sollen, *was* geschehen ist. Da sind zum anderen Überlebenszeugen von Katastrophen und Kriegen: Von ihnen können wir mehr als nur die Fakten erfahren – sie vermitteln, oft aus der Opferperspektive, *wie* es ist, solche Ereignisse zu erfahren und zu erleiden. Und da sind jene Zeugen, die eine religiöse oder ethische Glaubensgewissheit bezeugen. Im Gegensatz zu den beiden genannten Zeugentypen bezieht sich ihr Zeugnis nicht (nur) auf einen empirischen, historischen Sachverhalt, sondern bringt eine innere, ethische Wahrheit und Haltung zum Ausdruck. Womöglich handelt es sich bei dieser Form der Zeugenschaft sogar um eine Urform des Phänomens: Schließlich geht das englische Wort *witness*, das heute vor allem den Augenzeugen meint, etymologisch auf den Begriff der ‚Weisheit‘ zurück.¹

Dies sind nur drei von vielen möglichen Formen der Zeugenschaft. Angesichts der Mannigfaltigkeit verschiedener Zeugnistypen und der verschiedenen Arten von Wahrheit, die diese vermitteln, scheint der Versuch einer Definition aussichtslos. Und doch haben die vielen verschiedenen Zeugen eine Gemeinsamkeit: Sie sind Wissensträger. Zum potenziellen Zeugen wird eine Person zunächst durch das Wissen, das gleichsam ‚in ihr steckt‘ und das sie in irgendeiner Form äußert – ob sie dieses Wissen nun in einem Faktenbericht wiederzugeben vermag oder ob es sich durch ihren Körper, ihre Körpersprache zeigt. Dies gilt auch und in besonderer Weise für Traumazeugen, denen ihr Wissen unter Umständen gar nicht bewusst und verfügbar ist, bevor sie Zeugnis davon ablegen: Sie sind die Ausnahme, die die Regel bestätigt.²

1 Paul Frosh betont diese Spur des Zeugenbegriffs, die nicht auf empirisches Faktenwissen, sondern auf Weisheit zurückführt: „Linked etymologically to ‚wit‘ and ‚wisdom‘, witnessing concerns both the *condition* and the *quality* of knowing.“ Paul Frosh: „Telling Presences“, in: ders./Amit Pinchevsky (Hg.): *Media Witnessing. Testimony in the age of mass communication*, London: Palgrave Macmillan 2009, S. 49–72, hier S. 57.

2 Zu dieser Konzeption des Traumazeugen vgl. v. a. Dori Laubs Beiträge in: Dori Laub/Shoshana Felman (Hg.): *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York/London: Taylor & Francis 1992; sowie Dori Laub: „Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens“, in: Ulrich Baer (Hg.): „Niemand zeugt für den Zeugen“. *Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 68–84.

Zeugen bringen ein Wissen dar. Tatsächlich ist der Anteil unserer Kenntnisse, die wir durch Zeugnisse anderer erworben haben, um ein Vielfaches größer als derjenige, den wir aus eigenen Erfahrungen und Überlegungen gewonnen haben. Die Philosophie aber, die sich dezidiert mit Quellen des Wissens befasst, hat das Zeugnis weitgehend aus ihrem Themenbereich ausgeklammert. Im Alltag, im Kontext ethisch-politischer Entscheidungsfragen und natürlich für die Geschichtsschreibung wurde der Nutzen von Zeugnissen zwar schon in der Antike anerkannt – nicht aber als Erkenntnisquelle im philosophischen Sinn.³ Diese Sicht hat sich in den letzten Jahrzehnten teilweise grundlegend geändert: In der *Testimony*-Debatte, die vor allem von analytisch geprägten Autoren ausgefochten wird, wird das Zeugnis philosophisch als Wissensquelle rehabilitiert.⁴ Viele Autoren vertreten mittlerweile die Ansicht, dass Zeugenschaft eine ebenso basale Wissensquelle darstellt wie unsere Wahrnehmungen und Schlussfolgerungen, und dass der Glaube, den wir Worten anderer schenken, ein grundlegendes Element unserer Erkenntnisfähigkeit ist. Zeugenschaft wird zum Paradigma einer ‚Sozialen Epistemologie‘. Aber wie funktioniert das Zeugnis als Wissensquelle eigentlich? Worin zeigt sich die Sozialität dieser Wissenspraxis, und was folgt aus ihr? Um diese Fragen soll es in diesem Beitrag gehen. Ich möchte hier drei Thesen plausibel machen: Erstens: ‚Zeugen‘ sind *Personen*; ‚Bezeugen‘ ist ein interpersonaler Akt. Zweitens: Zeugenschaft ist eine epistemische *Kooperation* zwischen Zeuge und Zuhörer. Beide Seiten sind konstitutiv – und das macht die wesentliche Sozialität dieser Wissenspraxis aus. Drittens: In dieser irreduzibel sozialen Struktur der Zeugenschaft liegt der Grund dafür, dass Zeugenschaft immer auch ethische Implikationen hat. Mehr noch: Im Fall von Zeugenschaft sind Ethik und Episteme untrennbar verwoben.⁵

3 Vgl. dazu den philosophiehistorischen Abriss von Oliver R. Scholz: Art. „Zeuge, Zeugnis I“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel: Schwabe 2004, S. 1317–1330, sowie den Überblick von C. Anthony J. Coady: Art. „Testimony“, in: Edward Craig (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 9, London: Routledge 1998, S. 309–314. Zur positiven Reflexion des Zeugnisses im Zeichen praktischer Vernunft und als Medium historischen Wissens vgl. Arno Seifert: *Cognitio historica: die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlin: Duncker & Humblot 1976, sowie Rick Kennedy: *A history of reasonableness. Testimony and authority in the art of thinking*, Rochester: University of Rochester Press 2004.

4 Vgl. C. Anthony J. Coady: *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press 1992; Bimal K. Matilal/Arindam Chakrabarti (Hg.): *Knowing from Words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht/Boston: Kluwer 1994; Jennifer Lackey/Ernest Sosa (Hg.): *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford UP 2006. Einen systematischen Überblick über die Debatte bietet Nicola Mößner: „Das Zeugnis anderer als Untersuchungsgegenstand der sozialen Erkenntnistheorie. Ein Literaturbericht“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63 (2009) 3, S. 466–485.

5 Die vorgestellten Überlegungen entstanden im Kontext des DFG-Projekts „Zeugenschaft“.

Zeugenschaft als Wissensquelle?

Zeugnisse sind als Wissensquellen aus unserem Leben nicht wegzudenken. Durch sie erfahren wir nicht nur, was vor Hunderten von Jahren in Rom oder was gestern in unserer Nachbarschaft geschehen ist. Wir rekurrieren laufend auf Zeugnisse, um uns im Alltag zu informieren und zu orientieren – sei es, indem wir auf der Straße nach Auskunft fragen, sei es, indem wir Nutzerberichte im Internet studieren oder schlicht die Zeitung lesen. Doch die Philosophie hat das Zeugnis als epistemische Quelle weitgehend ignoriert. Während es eine Vielzahl philosophischer Theorien und Reflexionen über Wahrnehmung, Erinnerung und die Fähigkeit logischer Schlussfolgerungen gibt, spielt das Zeugnis als Erkenntnisquelle traditionell kaum eine Rolle – ja, als bloßes Wissen durch ‚Hörensagen‘ wurde Testimonialerkenntnis der philosophisch und wissenschaftlich wertvollen Erkenntnis kontrastierend entgegengestellt. Für Platon ist Wissen, griechisch *episteme*, bekanntlich an eine autonome, authentische Erkenntniserfahrung des Subjekts geknüpft. Es setzt voraus, dass wir unsere Kenntnisse eigenständig begründen können: „Wenn nun jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfinde,“ so führt Sokrates aus, „so sei zwar seine Seele darüber im Besitz der Wahrheit; sie erkenne aber nicht. Denn wer nicht Rede stehen und Erklärungen geben könne, der sei ohne Erkenntnis über diesen Gegenstand.“⁶ Erkenntnis bedeutet, eine Meinung eigenständig und autonom rechtfertigen zu können. Der Hinweis auf die Autorität eines anderen reicht dafür nicht aus: Erkenntnis lässt sich nicht von anderen ‚erben‘ – jeder muss je für sich die Wahrheit einsehen und begründen können. Besonders deutlich hat John Locke diesen „epistemischen Individualismus“⁷ auf den Punkt gebracht: Zwar würdigt Locke das Zeugnis als Beleg historischer Kenntnisse und gibt sogar Regeln für einen klugen Umgang mit Zeugen an; aber er zählt es dem Bereich der Wahrscheinlichkeit und des unsicheren Wissens zu.⁸ *Erkenntnisphilosophisch* ist Zeugniswissen für Locke völlig irrelevant, denn „wir könnten ebenso gut hoffen, mit den Augen anderer zu sehen, wie wir erwarten können, mit ihrem Verstande zu erkennen.“⁹ Die Implikation: Zwischen den durch Zeugnis vermittelbaren Kenntnissen, Meinungen und Überzeugungen und Erkenntnis im philosophischen Sinn lässt sich eine klare Grenze ziehen – die Grenze zwischen Glauben und Wissen.

Lässt sich diese Trennlinie zwischen autonomer Erkenntnis und Zeugniswissen wirklich so sauber ziehen? In der gegenwärtigen Erkenntnistheorie wird das durch-

6 Platon: *Theaitetos*, nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, in: Platon: *Werke in acht Bänden*, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970, Bd. 6, S. 189 (202c).

7 Zur Kritik am epistemischen Individualismus bzw. dem Ideal des autonomen Wissenssubjekts vgl. Coady: „Testimony“ (Anm. 3), S. 310.

8 Über Zeugnisse als Quelle bloß wahrscheinlicher Kenntnisse und als Gegenstand von Logik und Dialektik vgl. Oliver Scholz: „Von Rom, den Antipoden und von Wundern. Das Zeugnis anderer in Logiken der Neuzeit“, in: Carlos Spoerhase/Dirk Werle/Markus Wild (Hg.): *Unsicheres Wissen: Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, Berlin u. a.: de Gruyter 2009.

9 John Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand* (1. Buch, III, 24), zit. nach der Übersetzung von Carl Winckler (Leipzig 1913), Hamburg: Meiner 2006, hier S. 103.

aus infrage gestellt. Vor allem seit Anthony Coadys Studie *Testimony* hat sich eine Debatte entzündet, die unser weitreichendes Vertrauen in das Zeugnis anderer reflektiert und zu begründen versucht – und seine grundlegende Bedeutung für unser Denken herausstellt. Das Innovative an dieser Debatte ist nicht, dass Zeugnisse als Quellen historischen Wissens philosophisch rehabilitiert werden. Es geht den Autoren vielmehr darum, die fundamentale Verflechtung von Wissen und Glauben, von individueller Erkenntnis und Zeugniswissen aufzuzeigen. Denn Wahrnehmung, Erinnerung, Schlußfolgerung und Zeugniswissen können als Wissensquellen gar nicht sauber getrennt werden, sondern sind immer schon miteinander verwoben.¹⁰

Zeugniswissen fließt ein in unsere Wahrnehmung der Welt – durch die Worte anderer lernen wir, bestimmte Dinge so oder anders zu sehen. Zeugenschaft spielt auch eine fundamentale Rolle für den Spracherwerb und prägt so die Begriffe mit, mit denen wir sprachlich und mental operieren. Wenn wir also die fundamentale Bedeutung von Sprache für unser Denken und Erkennen anerkennen, dann heißt das auch, die fundamentale Bedeutung von Zeugenschaft anzuerkennen. Oliver R. Scholz hebt die potenzierende Funktion von Zeugniswissen hervor:

Der Effekt davon – neben den Fähigkeiten zum Wahrnehmen, Erinnern und Schließen –, von anderen Personen lernen zu können, ist nicht einfach additiver Art. Was wir dem Zeugnis anderer entnehmen, vermehrt unseren Schatz gerechtfertigter Meinungen nicht nur in qualitativer Hinsicht, es beeinflusst, bereichert und differenziert auch die anderen Quellen.¹¹

Zeugenschaft unterscheidet sich indessen wesentlich von den anderen genannten Wissensquellen: Es setzt nämlich eine soziale Interaktion voraus.

Zeugnis ablegen

Zeugen sind Personen. Zwar kennen wir auch im alltäglichen Sprachgebrauch die Redeweise, dass Dinge von Sachverhalten oder Ereignissen ‚zeugen‘ können; die Tatsache, dass jemand Fieber hat, zeugt von Krankheit. Spuren der Verwüstung zeugen von einer Naturkatastrophe. Ernest Sosa scheint dies aufzugreifen, wenn er dafür plädiert, auch technische Medien wie Taschenrechner oder Thermometer als Produzenten von Zeugniswissen, von *testimony*, zu betrachten.¹² Und doch würde eine derartige Ausweitung auf die Dingwelt zu einer Inflation des Begriffs des Zeu-

10 Diese Verwobenheit der epistemischen Quellen unterstreichen z. B. Coady: „Testimony“ (Anm. 3), S. 168–176, und Peter Strawson: „Knowing from Words“, in: Matilal/Chakrabarti: *Knowing from Words* (Anm. 4), S. 25–27.

11 Oliver R. Scholz: „Das Zeugnis anderer. Sozialer Akt und Erkenntnisquelle“, in: Sibylle Schmidt/Sybille Krämer/Ramon Voges (Hg.): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, Bielefeld: transcript 2011, S. 23–45, hier S. 45.

12 Ernest Sosa: „Knowledge: Instrumental and Testimonial“, in: Lackey/Sosa (Hg.): *The Epistemology of Testimony* (Anm. 4), S. 116–137, hier S. 120, zit. nach Mößner: „Das Zeugnis anderer“ (Anm. 4), S. 470.

gen führen. ‚Zeugenschaft‘ würde dann zur Sammelkategorie für alle möglichen Arten von Informationen, Spuren, Zeichen und Indizien.¹³ Doch schon Aristoteles unterscheidet in seiner Rhetorik das Zeugnis vom Indizienbeweis. Das Indiz oder die Spur, griechisch *tekmerion*, ist ein natürliches Zeichen, durch das wir induktiv und mit Notwendigkeit auf einen Sachverhalt schließen können: „Wenn [...] jemand als Indiz dafür, dass jemand krank sei, behauptete, er habe Fieber, oder sie hat geboren, weil sie Milch hat, so ist dies ein zwingend notwendiges Indiz.“¹⁴ Das Zeugnis hingegen rechnet Aristoteles den Überzeugungsmitteln zu.¹⁵ Es ist gerade nicht so etwas wie ein ‚Abdruck‘ des Geschehens, auf das es verweist. Hier soll die These vertreten werden, dass das Spezifikum von Zeugenschaft gerade in seiner personalen und interpersonalen Dimension besteht: Zeugen sind Personen, und Bezeugen ist eine Handlung, die mit einer Absicht verbunden ist, nämlich mit der, die Zuhörer *etwas wissen zu lassen*. Diese Intentionalität ist das Spezifikum und zugleich die Crux des Zeugnisses. Denn im Gegensatz zum Indizienbeweis lässt das Zeugnis immer Raum für Zweifel, für eine alternative Sicht, für Misstrauen – eben weil Zeugen Personen sind, die sich irren und die täuschen können.

Vor allem in der Rechtswissenschaft und -psychologie erscheint die Personalität des Zeugen als ein Faktor, der das Zeugnis zu einem besonders unsicheren Beweismittel macht.¹⁶ All das, was sein Person-Sein ausmacht – seine Subjektivität, seine Intentionalität und seine Freiheit, zu sprechen oder es sein zu lassen – sind potenzielle Störfaktoren des Zeugnisses. Im Idealfall, so die These von John Durham Peters, verhalte sich der Zeuge also nicht wie eine Person, deren Wahrnehmungen stets überformt sind von individuellen Erinnerungen, Meinungen, Urteilen, sondern schlicht wie ein technisches Aufzeichnungsgerat: „The ideal human witness

13 Eine ganz andere Schwierigkeit stellt die Frage dar, ob Texte oder Kunstwerke als Zeugen gelten können, indem sie für uns eine vergangene Situation, ein Ereignis mittelbar erfahrbar machen. Ein solches Beispiel für einen bezeugenden Text (*witnessing text*) sieht Paul Frosh etwa im Text der jüdischen Haggadah: Durch das ritualisierte Lesen dieses Textes wird der Leser selbst zu einem Zeugen des Exodus, das Geschehen wird ihm vergegenwärtigt, als ob er selbst daran teilgenommen habe. So ermöglicht der Text allen nachgeborenen Generationen, jeweils selbst wieder an das vergangene identitätsstiftende Ereignis anzuknüpfen; vgl. dazu Frosh: „Telling Presences“ (Anm. 1), S. 56 ff. Allerdings scheint mir hier ein anderer Zeugenbegriff im Spiel zu sein als der, um den es in diesem Beitrag gehen soll: Denn es handelt sich weniger um Zeugnisgeben im Sinne einer diskursiven Mitteilung von Erfahrung, als vielmehr um das Potenzial von Texten und Bildern, Erfahrungen im Rezipienten zu evozieren und sie so zu Zeugen eines vergangenen oder sogar fiktiven Ereignisses zu machen. Diese Fähigkeit, Erfahrung zu übermitteln, teilen sie mit dem Zeugen. Aber macht sie das auch zu Zeugen?

14 Aristoteles: *Rhetorik*, zit. nach der deutschen Übersetzung von Franz G. Sieveke, München: Fink UTB 1995, S. 18 (1357b).

15 Indem Aristoteles das Zeugnis den ‚kunstlosen‘ Überzeugungsmitteln zuordnet, markiert er jedoch auch einen wesentlichen Unterschied von Zeugnis und Überzeugung, also der Persuasion mithilfe von sprachlichen Mitteln.

16 Vgl. dazu Stephan Barton (Hg.): *Verfahrensgerechtigkeit und Zeugenbeweis: Fairness für Opfer und Beschuldigte*, Baden-Baden: Nomos 2002; ders. (Hg.): *Redlich aber falsch. Die Fragwürdigkeit des Zeugenbeweises*, Baden-Baden: Nomos 1995.

would behave like a thing: a mere tablet of recording.“¹⁷ Sybille Krämer greift diese Idee auf und erkennt in der Opposition zwischen Personalität und Depersonalisierung ein strukturelles Dilemma der Zeugenschaft: „Der Zeuge ist existentiell betrachtet eine Person, funktionell betrachtet jedoch ein Objekt und ein Mittel.“¹⁸

Gerade wenn es darum geht, die Sozialität von Zeugenschaft zu erfassen, gilt es hervorzuheben, dass Personalität nicht nur ein Störfaktor dieser Wissensquelle ist, sondern eben zugleich ihre *conditio sine qua non*. Diese These wird innerhalb der *Testimony*-Debatte von Anhängern der sogenannten *Assurance View* vertreten: Gerade das Person-Sein des Zeugen, so schreibt etwa Richard Moran, macht das Zeugnis überhaupt zu einer potenziellen Wissensquelle.¹⁹ Moran versteht das Bezeugen als ein Versichern (*assurance*) und rückt das Zeugnis damit in die Nähe des Versprechens.²⁰ Der Zeuge bürgt für die Wahrheit des Gesagten, er geht damit eine Verpflichtung gegenüber seinen Hörern ein. Wie jemand, der ein Versprechen gibt, so gibt auch der Zeuge sein Wort. Er kann zur Verantwortung gezogen werden, wenn sich sein Zeugnis als falsch erweist. Der *Assurance View* zufolge verleiht erst diese Selbstverpflichtung der Aussage auch ihren epistemischen Wert. Angus Ross beschreibt dies so: „The speaker, in taking responsibility for the truth of what he is saying, is offering his hearer not evidence but a guarantee that it is true, and in believing what he is told the hearer accepts this guarantee.“²¹ Ohne diese Bürgschaft des Sprechers haben wir gleichsam nichts in der Hand, was die Aussage überhaupt als potenzielles Zeugnis qualifiziert.

Natürlich, so räumt Richard Moran ein, können wir eine Aussage immer auch als empirischen Beleg interpretieren – ohne Rücksicht auf die Intentionen des Sprechers. Beispielsweise lässt sich eine Aussage in einem Bewerbungsgespräch als Ausdruck der Persönlichkeit interpretieren; in einer Therapiesitzung können Äußerungen als Spuren unbewusster Probleme oder Traumata gedeutet werden; im Zeugenverhör schließlich kann das unbeabsichtigte Verhalten eines Sprechers, etwa sein Zögern, seine Stimmlage oder ähnliches, als Indizien seiner (Un-)Glaubwürdigkeit gedeutet werden. Wir gehören als Leibwesen zur physischen Welt der Ursa-

17 John Durham Peters: „Witnessing“, in: *Media, Culture & Society* 23 (2001) 6, S. 707–723, hier S. 716.

18 Sybille Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 237; vgl. auch dies.: „Zum Paradoxon der Zeugenschaft im Spannungsfeld von Personalisierung und Depersonalisierung. Ein Kommentar über Authentizität in fünf Thesen“, in: Michael Rössner/Heidemarie Uhl (Hg.): *Renaissance der Authentizität. Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen*, Bielefeld: transcript 2012, S. 15–26; dies.: „Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft“, in: Schmidt/Krämer/Voges: *Politik der Zeugenschaft* (Anm. 11), S. 117–140.

19 Richard Moran: „Getting told and being believed“, in: *Philosophers' Imprint* 5 (2005) 5, S. 1–29.

20 Auch Paul Ricœur rückt das Zeugnis in die Nähe des Versprechens, indem er die „fiduziarische Dimension“ des Bezeugens herausstellt, vgl. ders.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München: Fink 2004, S. 252. Er weist dabei u. a. auf Georg Henrik von Wrights Analyse des Versprechens hin, in welcher von Wright den Sprechakt des Attestierens als eine Variation des Versprechens charakterisiert. Sie seien, so von Wright, gewissermaßen „promises referring to the past“; vgl. Georg Henrik von Wright: „On promises“, in: *Theoria* 28 (1962) 3, S. 277–297, hier S. 279.

21 Angus Ross: „Why do we believe what we are told?“, in: *Ratio* 28 (1986) 1, S. 69–88, hier S. 79 f.

chen und Wirkungen. Wir haben niemals alle Aspekte unseres Verhaltens unter Kontrolle, daher kann unser Verhalten immer auch als Indiz für etwas gedeutet werden.²² Das aber hieße, so Moran, nicht mit dem Zeugen zu kommunizieren, sondern nur Schlüsse über ihn zu ziehen – und das ginge am Kern dessen vorbei, was Zeugnisgeben wesentlich ausmacht.²³ Bezeugen ist ein Sprechakt – und ein Zeugnis als solches anzunehmen, impliziert die Intention des Sprechers anzuerkennen und ihn eben nicht nur als ein empirisches Ding zu beobachten. Sprechen, so schreibt Angus Ross, sei eben „etwas anderes, als jemanden die eigene Schamesröte sehen zu lassen.“²⁴

Zugleich räumen auch die Vertreter der *Assurance View* ein, dass gerade in der Freiheit und Intentionalität des Zeugnisses ein Risiko wurzelt. Der Zeuge ist frei, seine Worte zu wählen, Details zu nennen oder auszulassen – und er kann auch etwas sagen, was nicht der Fall ist. Lügen ist ein spezifisches Potenzial der Sprache. Jacques Derrida hat deshalb betont, dass das Zeugnis stets mit der Möglichkeit der Fiktion, der Lüge verbunden sei.²⁵ Als diskursive Rede ist das Zeugnis ein sprachliches Gebilde – und unterscheidet sich darin nicht vom fiktiven Bericht. Gemäß der *Assurance View* hängt der epistemische Wert des Zeugnisses auch deshalb an der Person des Zeugen, in ihrer realen und konkreten Existenz.²⁶ Die Wahrheit der Zeugenrede kann nur ‚ankern‘ in der Authentizität des Sprechers, also in dem nicht-sprachlichen Bestandteil des Zeugnisses. Das Versprechen des Zeugen, seine Bürgschaft für das Gesagte, ist dasjenige, was Person und Diskurs aneinander bindet.

Das Wissen des Zeugen ist also genaugenommen in doppelter Weise an seine Person gebunden: Nicht nur weil es sich beim Wissen des Zeugen (meist) um ein subjektives, privates Erfahrungswissen handelt, sondern auch, weil das Zeugnis überhaupt erst kraft des persönlichen Einsatzes des Zeugen zu einer potenziellen Wissensquelle für uns wird.

22 „Speaking is a form of behavior, after all, and human behavior is infinitely interpretable, infinitely revealing, in ways that are not at the disposal of the person to determine their meaning. One’s words can be evidence when not chosen at all, revealing like a cry of pain; or they can be evidence against one’s intent, as when someone’s tone of voice reveals that he’s lying“; Moran: „Getting told and being believed“ (Anm. 19), S. 9.

23 „The point [...] is that refusing to acknowledge any epistemic stance toward the speaker’s words other than as evidence means that speaker and audience must always be in disharmony with each other, for in the contexts of telling, promising, and apologizing the speaker is not *presenting* his utterance as evidence“; ebd., S. 23.

24 Ross: „Why do we believe what we are told?“ (Anm. 21), S. 72.

25 „Als Versprechen, die Wahrheit zu tun, gemäß dem Ausdruck des Augustinus, ist da, wo der Zeuge, unersetzbar, der einzige sein muss, da wo er der einzige ist, der seinen eigenen Tod sterben kann, das Zeugnis stets mit der Möglichkeit zumindest der Fiktion, des Meineides und der Lüge verbunden. Wäre diese Möglichkeit eliminiert, so würde kein Zeugnis mehr möglich sein und hätte auf jeden Fall seinen Sinn als Zeugnis verloren“; Jacques Derrida: *Bleibe. Maurice Blanchot*, Wien: Passagen Verlag 2003, S. 25.

26 Zur begrifflichen Differenzierung von diskursiver und existenzialer Wahrheit, die doch im Zeugnis stets auf die ein oder andere Weise zusammentreffen, vgl. Sybille Krämers Beitrag in diesem Band.

Mit diesem Einsatz des Zeugen ist es aber noch nicht getan: Zeugenschaft impliziert ein dialogisches Verhältnis. Ohne die Resonanz aufseiten der Hörer ist das Zeugnis selbst unvollständig, ohne Gewicht und Geltung. „Die Beglaubigung des Zeugnisses“, so schreibt Paul Ricœur, „wird erst komplett durch das Echo, das es bei dem findet, der es empfängt und annimmt“.²⁷ Wie das Versprechen, so kann auch das Bezeugen nicht alleine vollbracht werden. Den Hörern eines Zeugnisses kommt also eine konstitutive Rolle zu. Worin aber genau besteht sie, und welche ethischen Implikationen hat sie?

Glauben schenken

Zeugenschaft bedeutet Kooperation – es ist, wie der schottische Philosoph Thomas Reid es ausgedrückt hat, eine „social operation of the mind“²⁸. Aber was bedeutet es eigentlich, einem Zeugnis zu glauben? Für Derrida wirft der Glaubensakt mit das wichtigste philosophische Problem auf, mit dem uns das Phänomen der Zeugenschaft konfrontiert: „‘Was ist Glauben?’, was tun wir, wenn wir glauben (das heißt die ganze Zeit, sobald wir in Beziehung mit dem anderen treten), das ist eine der Fragen, die sich unausweichlich stellen, wenn man versucht, das Zeugnis zu denken.“²⁹ Tatsächlich hat der Glaube, den wir Zeugen schenken, eine komplexe Struktur: Im Fall der Zeugenschaft glauben wir ja *etwas*, weil wir *jemandem* glauben.

Wie Elizabeth Anscombe in ihrem Aufsatz „What is it to believe someone?“³⁰ herausgestellt hat, besteht zwischen dem Glauben, den wir einer Person schenken, und dem Fürwahrhalten einer Tatsache ein wesentlicher Unterschied. *Etwas* zu glauben bedeutet schlicht, etwas, das jemand sagt, für wahr zu halten. Dafür kann es verschiedene Gründe geben, die nicht unbedingt mit der Person des Sprechers zu tun haben. *Jemandem* zu glauben bedeutet hingegen, sich auf die Wahrhaftigkeit, die Autorität, die Zuverlässigkeit, die Kompetenz einer Person zu verlassen: „believing x that p involves relying on x for it that p.“³¹ Es ist nicht nur ein epistemisches Urteil gegenüber einem Satz, sondern impliziert eine soziale Beziehung und Verbindlichkeit.

27 Ricœur: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (Anm. 20), S. 251.

28 „Some operations of our minds, from their very nature, are social, others are solitary.“ Thomas Reid: *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1764), hg. von Derek R. Brookes, Edinburgh: Edinburgh UP 1997, Kap. VIII „Of social operations of mind“, S. 68–70, hier S. 68. Vgl. dazu Sibylle Schmidt: „‘Social operations of the mind’: Thomas Reids Beitrag zu einer sozialen Erkenntnistheorie“, in Frank Duerr/Florian Landkammer/Julia Bahnmüller (Hg.): *Kognition – Kooperation – Persuasion*, Berlin: Weidler 2014, S. 95–110.

29 „‘Qu’est-ce que croire?’, que faisons-nous quand nous croyons (c’est-à-dire tout le temps, et dès que nous entrons en rapport avec l’autre), voilà l’une des questions dont on ne peut se détourner quand on essaie de penser le témoignage“, Jacques Derrida: *Poétique et politique du témoignage*, Paris: L’Herne 2005, S. 34.

30 Elizabeth Anscombe: „What is it to believe someone?“, in: Cornelius F. Delaney (Hg.): *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame: Notre Dame Press 1979, S. 141–168.

31 Ebd., S. 141.

Die Divergenz zwischen objektivem und personalem Glauben lässt sich, wie Sybille Krämer hervorgehoben hat, begriffsgeschichtlich bis in die Antike zurückverfolgen.³² Sowohl das Griechische wie das Lateinische kennen je zwei Begriffe für den Glauben: Da ist einerseits das, so Krämer, „wahrheitstheoretische“ Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens, das im griechischen *doxa* bzw. im lateinischen *opinio* zum Ausdruck kommt. Und da ist andererseits das Vertrauen in eine Person, griechisch *pistis* bzw. lateinisch *fides*. Beide Glaubensbegriffe divergieren auf augenfällige Weise – und werden sehr unterschiedlich bewertet: „Einerseits wird der Glaube – epistemisch gesehen – mit Unwissenheit verbunden; andererseits tritt er – ethisch betrachtet – mit Überzeugung und Sicherheit auf.“³³ Im Phänomen der Zeugenschaft, so hebt Krämer dann hervor, berühren sich diese divergierenden Dimensionen jedoch.

Die Philosophie hat die Bedeutung von Vertrauen für die Gesellschaft seit der Antike hervorgehoben. Niemand hat dies so deutlich betont wie Marcus Tullius Cicero: Für ihn ist *fides*, das sowohl Vertrauen wie Vertrauenswürdigkeit bedeuten kann, die Grundlage der Gerechtigkeit (“fundamentum autem est iustitiae fides”).³⁴ Bis in die Neuzeit hinein haben Autoren diese Reflexion über Vertrauen als soziales Bindemittel aufgegriffen und vertieft: Glaube und Glaubwürdigkeit werden als Fundament sozialer Ordnung angesehen und Vertrauensmissbrauch aufs Schärfste verurteilt, weil er die Grundfeste menschlichen Zusammenlebens beschädigt.³⁵ Besonders die Philosophen der schottischen Aufklärung waren überzeugt, dass das Zusammenleben der Menschen auf Glauben und Vertrauenswürdigkeit fußt: Francis Hutcheson etwa hält es für eine natürliche moralische Veranlagung, dass wir uns verpflichtet fühlen, anderen unsere Gedanken und Gefühle wahrhaftig zu kommunizieren. Das soziale Leben gründe auf dem gegenseitigen Vertrauen und Glauben in das, was andere uns berichten, so Hutcheson. Denn unser Wissen über menschliche Angelegenheiten und mithin unsere Entscheidungen basieren schließlich oft auf dem, was wir durch Zeugnisse anderer erfahren:

A great part of the pleasure of a social life arises from mutual confidence in each others veracity in narrations, as well as promises. We often take our measures in dependence on the narrations of others, and derive from them much of our knowledge in human affairs.³⁶

32 Sybille Krämer: „Über Zeugnisgeben und Zeugenschaft. Wie der Glaube und das Erkennen zusammenhängen“, in: *fundiert. Wissenschaftsmagazin der Freien Universität Berlin* 02 (2009), S. 84–92. Zu den Bedeutungen beider Glaubensbegriffe vgl. Art. „Doxa“, in Christoph Horn/Christoph Rapp (Hg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München: Beck 2002, S. 115, sowie Art. „Pistis“, in: ebd., S. 351.

33 Krämer: „Über Zeugnisgeben und Zeugenschaft“ (Anm. 32), S. 86.

34 Marcus Tullius Cicero: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, übers. von Heinz Gunermann, Stuttgart: Reclam 1976, S. 22.

35 Vgl. dazu z. B. den Überblick in Steven Shapin: *A social history of truth. Civility and science in seventeenth-century England*, Chicago u. a.: Chicago UP 1994, S. 9 f.

36 Francis Hutcheson: „A system of moral philosophy“, Glasgow 1755, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Hildesheim: Olms 1969, S. 31.

Im praktisch-ethischen Kontext ist die Rolle von Vertrauen also durchaus philosophisch gewürdigt worden. Aber Glaube und Vertrauen ist auch für unser Denken grundlegend – diese Ansicht hat jedenfalls der schottische Aufklärer Thomas Reid vertreten, und er kann damit als ein Vordenker einer sozialen Epistemologie gelten.³⁷ Zeugnisse und Auskünfte anderer, so Reid, sind ein unerlässliches Element unserer Erkenntnis und unseres Denkens. Zugleich lässt sich die Praxis der Zeugnenschaft nicht auf einen individuellen Erkenntnisakt reduzieren, denn sie hat eine irreduzibel soziale Struktur. Sie setzt Glaubwürdigkeit seitens der Sprecher und Vertrauen seitens der Hörer voraus – für Reid zwei Prinzipien der menschlichen Natur.³⁸ Dass wir den Zeugnissen anderer weitgehend vertrauen und dieses Vertrauen meist auch nicht enttäuscht wird, sei „an original principle of the human constitution, without which we should be incapable of language, and consequently incapable of instruction.“³⁹ Glaube und Vertrauen sind für Reid also nicht nur die Basis von Gemeinschaft, sondern auch grundlegend für unser Sprachvermögen und unsere Lernfähigkeit. Vehement kritisiert er, dass sich die Philosophietradition stets nur für die ‚solitären‘ Erkenntnisakte wie Urteile und logische Schlussfolgerungen interessiert hätte, doch die sozialen Denkopoperationen, die ebenfalls für unseren Geist konstitutiv sind, unter den Tisch fallen ließ.⁴⁰

Reid ist wahrscheinlich der erste Philosoph, der den epistemischen Glauben mit dem sozialen Glauben so dezidiert zusammengeführt hat. Seine Überlegungen weisen auf einen Verknüpfungspunkt von Episteme und Ethik hin: Vertrauen in die Worte anderer ist ein epistemisches Prinzip – und hat zugleich eine nicht-epistemische, ethische Komponente, weil es die Anerkennung und Akkreditierung des Zeugen als Person impliziert: „When a child asks a question of his nurse, this act of his mind supposes, not only a desire to know what he asks; it supposes likewise a conviction that the nurse is an intelligent being, to whom he can communicate his thoughts and who can communicate her thoughts to him.“⁴¹

Im Fall von Zeugnenschaft gehen Erkenntnis über die Welt und die Anerkennung einer Person Hand in Hand. Deshalb kann die Frage, ob wir jemandem Glauben schenken, auch ganz konkret zu einem ethischen Problem werden. Schon der Begriff ‚Glaubwürdigkeit‘ gibt einen Hinweis darauf: Er beinhaltet das Wort ‚Würde‘, impliziert also eine persönliche Wertschätzung.⁴² Wie Elizabeth Anscombe be-

37 Vgl. Schmidt: „Social operations of the mind“ (Anm. 28).

38 Reid zufolge fußt die Praxis der Zeugnenschaft auf zwei Prinzipien, dem „principle of veracity“ und dem „principle of credulity“; vgl. Thomas Reid: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Chicago u. a.: Univ. of Chicago Press 1970, S. 193. Zum Anschluss der Theorie Reids an die aktuelle Debatte vgl. Coady: „Testimony“ (Anm. 3), S. 120–131, und Scholz: „Zeuge, Zeugnis I“ (Anm. 3).

39 Reid: *Inquiry* (Anm. 38), S. 193.

40 Thomas Reid: „Of social operations of mind“, in: ders.: *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh: Edinburgh UP 2002, hier S. 70.

41 Ebd., S. 69.

42 Schon Thomas Hobbes hat notiert: „Einem anderen glauben, vertrauen, sich auf ihn verlassen heißt ihn ehren; denn es ist ein Zeichen, dass man von seiner Tugend und Macht überzeugt ist. Mißtrauen oder nicht glauben heißt entehren“; Thomas Hobbes: *Leviathan*, Buch IX, übers. von

merkt, kann es verletzend sein, wenn wir einer Person keinen Glauben schenken: „It is an insult and may be an injury not to be believed. At least it is an insult if one is oneself made aware of the refusal, and it may be an injury if others are.“⁴³ Dies gilt ganz besonders für den Zeugen, der sich persönlich für das Gesagte verbürgt.

Miranda Fricker hat in ihrer Theorie der „Epistemischen Ungerechtigkeit“⁴⁴ die Kränkung, die Menschen dadurch erfahren, dass sie nicht als Wissensträger anerkannt werden, eingehend untersucht. Auch Fricker stellt heraus, dass Zeugenschaft als soziale Wissenspraxis zwei Seiten hat: Jemand kann die Funktion eines Zeugen nur dann erfüllen, wenn erstens der Zeuge kompetent und vertrauenswürdig ist und zweitens diese Kompetenz und Vertrauenswürdigkeit von den Hörern auch *anerkannt* wird. Das erste lässt sich als epistemische Autorität beschreiben, das zweite als soziale Autorität. Idealerweise treffen beide zusammen, aber, so Fricker, in der Realität ist das natürlich nicht immer der Fall: Manchmal verfügt jemand zwar über ein Wissen, wird aber nicht als glaubwürdig anerkannt – er kann sein Wissen nicht zur Geltung bringen, weil ihm gleichsam der soziale ‚Kredit‘ fehlt. Umgekehrt kann eine Person aufgrund ihrer sozialen Stellung für kompetent und glaubwürdig gehalten werden, obwohl sie es gar nicht ist. „Credibility“, so hält Fricker fest, „is only defeasibly correlated with rational authority: its presence does not guarantee rational authority; its absence does not guarantee lack of it.“⁴⁵ Soziale Stereotypen prägen *de facto* oft unsere Einschätzung, ob jemand in einer Gesellschaft als guter Informant gilt.⁴⁶ So kann es zu epistemischer Ungerechtigkeit kommen. Dass unsere (Vor-)Urteile darüber, wer glaubwürdig ist, oft die soziale Machtstruktur abbilden, ist zum einen erkenntnistheoretisch verhängnisvoll, weil wir uns dadurch den Zugang zu wichtigen Wissensquellen versperren: „[E]pistemic injustice will typically be obstructive to the achievement of truth.“⁴⁷ Zum anderen ist das aber auch moralisch verwerflich, weil es für eine Person verletzend sein kann, wenn ihr aufgrund von epistemischer Diskriminierung kein Glauben geschenkt wird. Denn, so stellt Fricker dar, die Fähigkeit, anderen Auskunft und Wissen wei-

Jutta Schlösser, Hamburg: Meiner 1996, S. 74, zit. nach: Martin Hartmann: *Die Praxis des Vertrauens*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 185.

43 Anscombe: „What is it to believe someone?“ (Anm. 30), S. 150.

44 Miranda Fricker: *Epistemic injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford UP 2007; vgl. auch dies.: „Rational Authority and Social Power – towards a truly social epistemology“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 98 (1998), S. 159–177.

45 In der sozialen Welt stellt Wissen einen Zugang zu vielen wünschenswerten Dingen dar – etwa zu attraktiven Jobs oder Prestige. Wenn Wissen in dieser Hinsicht Macht bedeutet, so Fricker, dann gilt das auch für den bloßen Anschein von Wissen. Es gibt also direkte Beweggründe, sich als kompetenter zu zeigen, als man tatsächlich ist; vgl. Fricker: „Rational Authority and Social Power“ (Anm. 44), S. 167.

46 Dies gilt auch mittelbar, insofern Bildung als Indikator für Kompetenz und Vertrauenswürdigkeit gilt, der Bildungsgrad aber immer noch stark von der sozialen Herkunft abhängt. Epistemische Ungerechtigkeit erkennt Fricker aber auch dort, wo es eines gewissen Habitus bedarf, um über soziale Phänomene in anerkannter Weise zu sprechen – Fricker verweist hier auf Lorraine Codes Konzept des „rhetorical space“, der einen bestimmten Bildungshintergrund und auch eine spezifische soziale Prägung voraussetzt; vgl. ebd., S. 169.

47 Ebd., S. 173.

terzugeben, gehört zu dem, was es heißt, ein Mensch und vernünftiges Wesen zu sein: „The capacity to give knowledge to others is one side of that many-sided capacity so significant in human beings: namely, the capacity for reason. We are long familiar with the idea [...] that our rationality is what lends humanity its distinctive value.“⁴⁸ Gemäß dem Selbstbild vom Menschen als einem rationalen Wesen begreifen wir uns als Subjekte, die über Wissen verfügen und solches auch anderen zur Verfügung stellen können. Indem wir in dieser Eigenschaft nicht anerkannt oder einfach ignoriert werden, ist es, als werde uns, ein Stück weit jedenfalls, das Menschsein selbst abgesprochen: „When someone suffers a testimonial injustice, they are degraded qua knower, and they are symbolically degraded qua human.“⁴⁹ Die symbolische Verletzung, die dadurch hervorgerufen wird, dass jemand als Wissensquelle zurückgewiesen oder ignoriert wird, zeigt einen Schnittpunkt von Erkenntnistheorie und Ethik auf – und dass gerade eine soziale Epistemologie auch ethischer Reflexion bedarf.

Damit sei der Bogen zurück zum Anfang geschlagen. Zeugen sind Wissensfiguren, zugleich aber ist ein Zeugnis nie vollständig ohne die Akkreditierung und den Glauben der Rezipienten. Zeugenschaft als Wissenspraxis hat eine irreduzibel soziale, ja dialogische Struktur. Daher berührt Epistemologie der Zeugenschaft immer auch ethische Fragen. Zeugenschaft beruht als eine soziale Wissenspraxis auf ethischen Verbindlichkeiten. Auf der einen Seite ist die Evidenz des Zeugnisses stets in der Person des Zeugen ‚verankert‘: Ein Zeugnis wird epistemisch relevant erst durch die Selbstverpflichtung des Zeugen, die Wahrheit zu sagen. Auf der anderen Seite impliziert das Glauben eines Zeugnisses immer auch Anerkennung und Vertrauen in die Person des Zeugen. Nichtglauben dagegen kann eine symbolische Verletzung dieser Person bedeuten. Das Phänomen der Zeugenschaft regt an, die Grenzen von Erkenntnistheorie und Ethik, von Glauben und Wissen infrage zu stellen. Lassen sich epistemische und ethische Gründe wirklich rigide trennen? Muss – im Zeichen einer sozialen Epistemologie – nicht vielmehr geprüft werden, inwiefern ethische Gründe auch als Prinzipien von Erkenntnis und Wissenschaft relevant werden können?

48 Fricker: *Epistemic injustice* (Anm. 44), S. 44.

49 Für Fricker hat dies neben der unmittelbaren persönlichen Kränkung und Verletzung weitreichende Folgen nicht nur für den Wissenszustand einer Gesellschaft, die sich auf diese Weise um wichtige Quellen bringt, sondern auch für das Bewusstsein der Betroffenen. Nicht zuletzt sind sie ausgeschlossen von einem öffentlichen Gedankenaustausch, der für Immanuel Kant essenziell für den aufgeklärten Gebrauch der Vernunft ist: „[T]he fact that prejudice can prevent speakers from successfully putting knowledge into the public domain reveals testimonial injustice as a serious form of unfreedom in our collective speech situation – and on a Kantian conception, the freedom of our speech situation is fundamental to the authority of the polity, even to the authority of reason itself“; ebd., S. 43.