

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](http://www.fink.de)

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

ISBN 978-3-7705-5732-5

BURKHARD LIEBSCH

## Der Komplex der Zeugenschaft und der Begriff der politischen Welt. Eine Revision in historischer Perspektive

*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.*  
Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

*Zeugen dessen, was der Bezeugung entweicht.*  
Maurice Blanchot<sup>2</sup>

[...] *eine verlorene Welt, die sie nicht mehr behaust.*  
Hannah Arendt<sup>3</sup>

Zeugnis ablegen kann nach gegenwärtig vorherrschendem Verständnis nur jemand für etwas vor Anderen oder für jemand Anderen. Es handelt sich also um ein den *Zeugen*, Akte der *Bezeugung* und das *Bezeugte* als solches engstens miteinander verbindendes soziales Geschehen. Das ist nicht so trivial, wie es zunächst klingen mag. Denn man kann auch ganz anders, nicht ‚sozialphilosophisch‘, vom Zeugnis reden. Etwa mit Franz Rosenzweig, der befand, „jedes Ding ist ein Zeugnis“ – nämlich der Schöpfung; oder mit Georg W. F. Hegel, der behauptete, der Geist zeuge für sich selbst.<sup>4</sup> In beiden Fällen kommt es auf einen Anderen – und damit auf eine sozialphilosophische Thematisierung des Zeugnisablegens – scheinbar gar nicht an.

Demgegenüber sprechen wir heute vom Zeugnis wenn nicht ausschließlich, so doch primär im Sinne eines – gegebenenfalls dinglich und geistig vermittelten<sup>5</sup> – Zeugnisablegens Anderer vor Anderen und für Andere. In diesem Sinne kennen wir die Rolle des Zeugen, in die wir zufällig geraten können; und wir haben eine Vorstellung von (Sprech-) Akten der Bezeugung, die das zu Bezeugende ans Licht bringen sollen. Erschöpft sich das Zeugnisablegen nicht genau darin, letzteres als Bezeugtes auszusagen, also in der *Zeugenaussage*?

Genau das ist mit Nachdruck unter Hinweis auf die *Zeugenschaft des Zeugen selbst*, die *Performanz der Bezeugung* und das *Bezeugte als solches* zu bestreiten, wie die folgenden Überlegungen zeigen sollen, die speziell nach dem Zusammenhang

---

1 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 141979, S. 115.

2 Maurice Blanchot: *Vergehen*, Zürich: diaphanes 2011, S. 113.

3 Hannah Arendt: *Menschen in finsternen Zeiten*, München: Piper 1989, S. 250.

4 Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 51996, S. 180, 427 ff.; Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 16*, hg. von Eva Moldenhauer/Karl M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 160.

5 Vgl. etwa Marcel Hénaff: *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld: transcript 2014, S. 55, 103, der die Gabe als „bezeugende Sache“ im Geist der Reziprozität denkt, der seinerseits ‚weitergegeben‘ werde.

von Zeugenschaft und politischer Welt fragen. Dabei werde ich mich auf die folgenden fünf Punkte konzentrieren.

Ich gehe erstens aus vom erkenntnistheoretischen Zuschnitt moderner Philosophie und bringe (speziell mit Blick auf René Descartes und Ludwig Wittgenstein) zur Sprache, wie hier von ‚Welt‘ die Rede ist. Zweitens setze ich dagegen einen sozialphilosophischen Weltbegriff, demzufolge wir nicht einfach ‚auf‘ der Welt sind oder ‚in‘ ihr vorkommen (und auf dieser Grundlage etwas von ihr wissen), sondern so leben, dass dabei die *Lebbarkeit* unseres Lebens in einer mit Anderen geteilten Welt mit auf dem Spiel steht. Drittens bringe ich meine These ins Spiel, der zufolge genau das bezeugt wird – und zwar im Verhältnis zu Anderen, als deren Zeuge wir von Anfang an eingesetzt sind. Viertens versuche ich plausibel zu machen, dass das im Modus der Glaubwürdigkeit bezeugte Verhältnis zum Anderen erschüttert werden muss, um eine kritische Perspektive zu eröffnen, in der wir, fünftens, das Zeugnis in seiner historischen Dimension heute beurteilen, wie es hier abschließend mit Blick auf Maurice Blanchots Begriff des Desasters geschieht.

### Die Welt in der Sicht epistemischer Subjekte

Die Welt ist alles, was der Fall ist, heißt es lapidar in Wittgensteins *Tractatus*.<sup>6</sup> Aber man muss auch *sehen* können, was der Fall ist. Und zwar am besten so, dass man dasjenige, was der Fall ist, *selbst* in Augenschein nehmen, sich davon ein Bild machen und sich vom Gegebenen auf diese Weise selbst überzeugen kann. Andernfalls gäbe es vielleicht ‚an sich‘, nicht aber ‚für uns‘, was der Fall ist. Demzufolge muss die Welt als Inbegriff dessen, was der Fall ist und worüber etwas auszusagen ist, wahrgenommen werden. Auf dieser Basis allein kann jeder sich selbst ein ‚Bild‘ von ihr bzw. von dem machen, was sachlich vorliegt. Sieh hin und überzeuge dich selbst; mach dir selbst ein Bild von der Sache. Mehr und Besseres, so scheint es, ist niemandem anzuraten, für den zweifelhaft ist, *ob etwas* bzw. *was* der Fall ist. Wäre das nicht fraglich, so würden wir weder nach der Welt noch auch nach der Erfahrung fragen, die verlässliches Wissen über sie verbürgen soll. Aus eigener Erfahrung, für die hier paradigmatisch das Sehen in der Form der *Autopsie* steht, sollte demzufolge idealiter zutreffendes Wissen über eine Welt zu gewinnen sein, die ‚tatsächlich‘ in der Form von Sachverhalten vorliegt, wird uns auf diese Weise suggeriert.

*Prima facie* bestätigt Wittgensteins Diktum nur, was bis heute, ungeachtet radikaler Kritik, die im Anschluss an Martin Heidegger an der Vorstellung eines epistemischen, in der Form der Repräsentation sicherzustellenden Welt-Bildes geübt worden ist<sup>7</sup>, einer tief verwurzelten Überzeugung darüber entspricht, wie wir *als primär Wissende* zur Welt ins Verhältnis gesetzt sind. Demzufolge sollten wir uns als epistemische Subjekte ein möglichst zutreffendes Bild vom Gegebenen (vorliegen-

<sup>6</sup> Wittgenstein: *Tractatus* (Anm. 1), S. 11.

<sup>7</sup> Martin Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Klostermann <sup>6</sup>1980, S. 88 ff.

den Sachverhalten) machen und verbleibende Zweifel über das, was der Fall ist, so weit wie möglich auszuräumen versuchen. Das Verfahren *par excellence*, mit dem das sollte gelingen können, heißt traditionell Evidenzgewinnung. Und die Philosophie, die für dieses Verfahren auf Descartes' und Edmund Husserls Spuren lange Zeit schien eintreten zu können, trat geradezu als Versprechen der Gewinnung absoluter Zweifellosigkeit auf, die alles, was wir im Übrigen weniger sicher über die Welt zu wissen meinen, in evidenter, möglichst adäquater und apodiktischer Art und Weise sollte fundieren können.<sup>8</sup>

So gesehen war die Philosophie ein auf idealiter unanfechtbares evidenten Wissen gegründetes Fundierungsprojekt, das Erkenntnis über eine der Erfahrung zwar sich darbietende, aber stets zu Zweifeln und Fragen Anlass gebende, an sich vorliegende Welt von Tatsachen ermöglichen sollte. Ihr ganzer Sinn bestand demnach darin, diese Zweifel auszuräumen und das Fragen zum Stillstand kommen zu lassen. Selbst dort, wo man (wie im Pragmatizismus Charles S. Peirces) die Erfahrung der Welt und die aus ihr abzuleitende Erkenntnis entschieden prozessual gedacht hat, blieb diese Finalität in Kraft.<sup>9</sup> Das alles überragende Ziel dieser Philosophie war die Etablierung einer ein für allemal zu bewährenden Episteme. Zwar hat es sich herausgestellt, dass diese nicht direkt, in geistigen Verfahren der Einsicht, zugänglich ist, wie es Platon sich ausgemalt hatte, sondern allenfalls in langwierigen Prozessen zu etablieren wäre, wie sie in modernen Erkenntnistheorien beschrieben werden, doch blieb das Ziel bis in unsere Gegenwart hinein vielfach unangefochten. Das Beste wäre es demnach, über endgültige Erkenntnis zu verfügen, in der unser geistiges Leben zugleich an sein Ende gelangen würde.

Heute stehen wir demgegenüber vor einer überwältigenden Erosion aller dieser Voraussetzungen klassischer Philosophie, die ich hier in wenigen, sie unvermeidlich verkürzenden Worten auf einen epistemologischen Nenner gebracht habe. Philosophie verbürgt demnach (idealiter) letztgültige Erkenntnis oder sie droht auf das Niveau jener *doxa*, der bloßen Meinung, des ungesicherten, stets anfechtbaren subjektiven Fürwahrhaltens zurückzufallen, das schon das griechische Wissen als *episteme* endgültig hatte hinter sich lassen sollen. Dieser Position wird heute in allen wesentlichen Punkten widersprochen.

### Prekäre Lebbarkeit menschlichen Lebens in einer sozialen Welt

Was wir *Welt* nennen, liegt nicht einfach als Gesamtheit von Tatsachen oder Sachverhalten vor, die man auf dem Wege der Erfahrung, am besten vermittelt des selbst Gesehenen und des in Folge dessen Gewussten<sup>10</sup> gewissermaßen bloß aufzu-

8 Zur Differenzierung von Apodiktizität und Adäquatheit vgl. Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Meiner 1977, § 6.

9 Charles S. Peirce: „Die Festlegung einer Überzeugung“, in: *Schriften zum Pragmatizismus und Pragmatizismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp<sup>2</sup>1976, S. 149–181, hier S. 166.

10 Émile Benveniste leitet das Sehen und das Wissen aus der gleichen etymologischen Wurzel *his* ab, was in einem der frühesten griechischen Ausdrücke für Zeuge (*histor*) anklingt, „der gesehen hat“

lesen oder methodisch zu erforschen hätte, um sie in der Form von Aussagen zur Geltung zu bringen und sich auf diese Weise der Welt epistemisch zu versichern.<sup>11</sup> Menschliche Erfahrung bringt auf dem Weg der Artikulation und Repräsentation des Erfahrenen eben das mit hervor, was wir Welt nennen; und zwar *eine Welt des Lebens mit und unter Anderen*, der wir nicht als ein Ich gegenüberstehen, an der wir vielmehr *im Modus des Selbstseins mitbeteiligt*<sup>12</sup> und in das wir *geschichtlich verwickelt* sind. Dabei stürzen wir nicht nur in Zweifel über das, was wirklich der Fall ist, sondern verzweifeln auch – an Anderen, an uns selbst, an der Welt, wie Søren Kierkegaard gegen Descartes eingewandt hat. Zweifel und Verzweiflung sind nicht schlicht als privative Formen der Erfahrung einzustufen, die man sich als in Wissen und Glauben überwindbar vorstellen könnte. Vielmehr handelt es sich um negative und zugleich unaufhebbare Dimensionen menschlichen Lebens, von dem wir nicht mehr generell behaupten können, es ziele unter allen Umständen darauf ab, in einem Ziel – etwa in evidentem Wissen – zur Ruhe (und so gewissermaßen zugleich zu Tode) zu kommen. Die Behauptung, dass es uns in unserem Leben eben darum im Grunde gehen müsste, ist ihrerseits nicht auf eine evidente Einsicht zu stützen. Das zeigt sich, wenn man das Evidenz-Projekt der epistemologischen Philosophie historisiert und auf seine genealogischen Voraussetzungen hin befragt. Descartes ist nicht als radikal Zweifelder zur Welt gekommen. In der Zeit des Dreißigjährigen Krieges musste er erst jegliches Vertrauen in sich, in Andere und in die Welt verlieren, um sich zu fragen, ob es etwas geben könnte, das jeglichem Zweifel standzuhalten verspricht. Statt den Zweifel nur existenziell zu erleiden, treibt Descartes ihn schließlich radikal methodisch voran und entzieht allem und jedem jegliches Vertrauen, um zu dem bekannten Ergebnis zu gelangen: Das *cogito* täuscht mich nicht, selbst wenn ein *malin génie* mich umfassend täuschen sollte.<sup>13</sup>

---

und „der [deshalb] weiß“; Émile Benveniste: *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*, Frankfurt a. M.: Campus 1993, S. 173.

11 Vgl. dagegen Wolfram Drews/Heike Schlie (Hg.): *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*, München: Fink 2011, S. 7, wo das Thema dieses Bandes gleich zu Beginn als ein Problem der „epistemischen Verortung des Menschen in der Welt“ definiert wird.

12 Von der genaueren Frage, wie das ursprünglich zu denken ist, muss ich in diesem Kontext absehen. Nur soviel: Keineswegs ist das ‚Mitbeteiligtsein‘ nur als kontingentes Zusammenvorkommen in bzw. auf der Welt oder ohne Weiteres ontologisch als Mitsein zu denken, wenn es stimmt, dass die Welt „nur vom Anderen aus gegeben erscheint“, wie es Emmanuel Levinas nahelegt, ohne freilich den Weltbezug der Anderen gleichermaßen zu betonen vgl. Hénaff: *Die Gabe der Philosophen* (Anm. 5), S. 102, 218.

13 Burkhard Liebsch: *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2012. Die ganze Dimension der Selbst-Bezeugung, die in kritischer Wendung gegen Descartes und gegen die Vorherrschaft juristischen und epistemischen Denkens v. a. nach Søren Kierkegaard über Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas und Paul Ricoeur auf Wegen existenzialistischen, phänomenologischen, hermeneutischen und ethischen Denkens in der Philosophie zur Geltung gekommen ist, fehlt in dem Artikel von Oliver Scholz „Zeuge. Zeugnis“ des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, Sp. 1511–1521 (wo von den Genannten nur Levinas unter der Rubrik „Theologie“ erwähnt wird). So fällt in Vergessenheit, dass nur selbsthaftes Leben auch Zeugnisse zeitigen kann, die nachträglich unter juristischen und epistemischen Kriterien zu beurteilen sind. Zu fragen bleibt darüber hinaus, was eigentlich als das Bezeugte zu gelten hat (wenn



Aber was war auf diese Weise wirklich gewonnen, fragte sich Descartes schließlich selbst, wie eine Bemerkung Epistemons in dem Dialog *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* beweist: Alles, was man durch die Methode des Zweifels hinzugelernt habe, beschränke sich doch darauf, dass man einsehe, ein „denkendes Ding“ zu sein. „Viele Worte für einen winzigen Ertrag!“<sup>14</sup> – mit dem, so wäre mit Wittgenstein hinzuzufügen, unsere „Lebensprobleme“<sup>15</sup> weder berührt noch gar gelöst sind.

Im gelebten Leben können wir auf eine unanfechtbare Erkenntnis nicht setzen. Vielmehr müssen wir uns häufig auf *ersten* Augenschein, auf *bloßes* Hörensagen, auf *vermutlich* verlässliche Auskünfte Anderer und auf *relativ* Wahrscheinliches stützen. Und was es *als Leben* eigentlich ausmacht, ist nicht einfach als Tatsache einzustufen. Genau das steht vielmehr im sozialen, geschichtlich dimensionierten und unvermeidlich prekären In-der-Welt-sein ständig mit auf dem Spiel. Jedoch nicht so, dass es *erkennbar* wäre. Im Leben mit und unter Anderen, das eine soziale und politische Welt überhaupt erst hervorbringt und auf Dauer stabilisiert, wird gerade das, was es als Leben eigentlich ausmacht, selbst der sozialen und politischen Strittigkeit ausgesetzt.<sup>16</sup> Nur ein in dieser Weise *dem Leben mit und unter Anderen exponiertes Leben* kann dem, was es als Leben eigentlich ausmacht (oder ausmachen könnte und sollte), überhaupt auf die Spur kommen. Dazu genügt keine Besinnung auf vermeintliche ‚Tatsachen des Lebens‘, von denen man sich auf dem Weg des Aussagens ein Bild machen könnte, welches das Prädikat Erkenntnis verdienen würde. Und es genügt in keiner Weise, bloß (selbst) hinzusehen, um in Erfahrung zu bringen und wissen zu können, was das Leben als Leben eigentlich ausmacht, ausmachen könnte und sollte. Weder ist das einfach zu sehen, wahrzunehmen oder zu erkennen (als etwas, was der Fall ist), noch auch können wir uns *je selbst* einfach davon überzeugen.

Ein Leben, das unvermeidlich und rückhaltlos dem Zusammenleben mit und unter Anderen ausgesetzt ist, kann erst *aus der Rückwirkung dieses Exponiertseins auf es selbst* in Erfahrung bringen, was es damit auf sich hat. Und der naheliegendste Leitfaden in der Erkundung dieser Frage wird stets die negative, sich nicht als Wissen präsentierende Erfahrung dessen sein, was als unannehmbar, als unzumutbar,

---

nicht nur kontingente Tatsachen, Sachverhalte etc.). Vgl. Burkhard Liebsch: „Zeugnis, Bezeugung, geschichtliche Identität“, in: *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br./München: Alber 1999, Kap. VI.

14 René Descartes: *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1989, S. 55, 81.

15 Wittgenstein: *Tractatus* (Anm. 1), S. 114, Nr. 6.52. Von der Frage, ob sich auf jene Gewissheit tatsächlich die menschliche Erkenntnis im Ganzen gründen lässt, sehe ich hier ganz ab.

16 Für eine verlässliche politische Welt genügt es nicht, dass man einer Lebensform im Modus des Heideggerschen Mitseins teilhaftig ist. Hinzukommen muss, auf der Basis einer nie im Ganzen transparent zu machenden Zugehörigkeit, eine tatsächliche Ansprechbarkeit Anderer, von denen man Erwidern erwarten kann; und zwar auch im Sinne berechtigter normativer Erwartungen. Das betont mit Recht Albrecht Wellmer, der aber die ‚responsive‘ Dimension der tatsächlichen Ansprechbarkeit unterbelichtet lässt; Albrecht Wellmer: *Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 285, 297, 317, 338, 345, 367, 409, 427 ff.

als untragbar und als unerträglich erscheint. Gelegentlich mag sich eine solche Erfahrung mit subjektiver Evidenz einstellen, wenn etwa jemand schreit: „Das ist ungerecht!“ Jedoch erweist sich eine solche ‚Evidenz‘ vielfach als anfechtbar, wie besonders Judith N. Shklar gezeigt hat.<sup>17</sup> Und es verrät keineswegs ohne Weiteres, was man sich jeweils unter der vermissten Gerechtigkeit vorzustellen hätte. Was sich subjektiv als evident darstellt (eine als ungerecht empfundene Verletzung), gibt vielfach zu intersubjektivem Dissens Anlass und kann nur auf dem Wege der Austragung von Dissens (wenn überhaupt) geklärt werden. Dabei ist eigene Erfahrung keine unanfechtbare Berufungsinstanz. Es genügt nicht, sich auf das zu besinnen, was man selbst als ungerecht erfahren hat, um Andere davon zu überzeugen, wonach diese Erfahrung verlangt, d. h. insbesondere, in welcher Form praktischer Gerechtigkeit die beklagte Ungerechtigkeit wenn möglich aufzuheben wäre.

Hier sehen wir uns dazu gezwungen, den Rahmen einer epistemologischen Philosophie zu verlassen, die die skizzierte Herausforderung sozialen Lebens ebenfalls als ein Problem möglichst zu überwindenden ungenügenden Wissens einstuft würde. Dagegen *weiß* ich in der primär negativen Erfahrung dessen, was (mein, unser...) Leben *nicht* ausmacht oder ausmachen sollte, nicht nur im Grunde *nichts*. Diese Erfahrung verlangt auch nicht nach einem Wissen, das man sich am besten selbst, aus eigener Einsicht, verschaffen sollte. Vielmehr verlangt die negative Erfahrung, wie ich *nicht* leben kann oder womit Andere nicht leben können, als Herausforderung sozialen Lebens nach einer dissensuellen Austragung des Widerstreits, in den wir sofort geraten, wenn es sich herausstellt, dass sie mit heterogenen Auffassungen Anderer davon, was Leben heißt, in Konflikt gerät. An erster Stelle dieser Herausforderung steht nicht der Zweifel an einem wie auch immer unzulänglichen Wissen, sondern dass sich Andere überhaupt erst einmal der Zumutung stellen, dass jemand zum Ausdruck bringt, an die Grenze der Lebbarkeit des eigenen oder gemeinsamen Lebens geraten zu sein. Infolgedessen steht auch für Andere in Frage, was letzteres eigentlich ausmacht. Wird bezeugt, dass jemand so oder so nicht mit und unter Anderen leben kann, so verlangt das letzteren ab, sich in diesem Sinne infrage stellen zu lassen.

### Selbst-Bezeugung im Komplex der Zeugenschaft

In dieser Bezeugung wird nicht nur *etwas* bezeugt (nämlich die entsprechende negative Erfahrung), sondern auch das *Selbst* derer, die sie zum Ausdruck bringen, um auf diese Weise zu zeigen, wer sie sind oder als wer sie sich verstehen. Soziales Leben ist von Anfang an nur im Verhältnis zu Anderen möglich, die nicht nur leben bzw. ‚am Leben sind‘, sondern auch zum Ausdruck bringen, worin diese Erfahrung für sie liegt bzw. nicht liegt. Darin bezeugen sie zugleich *etwas*, nämlich diese Erfah-

<sup>17</sup> Judith N. Shklar: *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Fischer 1997; vgl. dazu den aktuellen Schwerpunkt der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* 62 (2014) 4, zur politischen Theorie dieser Autorin.

rung, *und sich selbst*, ihre Existenz als ein Selbst, das rückhaltlos darauf angewiesen ist, Gehör zu finden. Diejenigen, an die dieses Verlangen adressiert wird, werden *volens volens* in die Rolle von Zeugen dieses Verlangens versetzt. Auch wenn wir den Anspruch Anderer überhören, wir können doch nicht umhin, ihre Adressaten gewesen zu sein und müssen insofern wissen, dass er uns als zu bezeugender erreicht hat.

Die fragliche Bezeugung, die als dreifache Bezeugung *von* etwas, *des Selbst* und *durch* das Selbst auf den Begriff der *Selbst-Bezeugung* gebracht worden ist, hat in dieser Beschreibung ersichtlich einen sehr weiten Sinn, insofern sie latent immer im Spiel ist, wo soziales Leben stattfindet. Damit ist in buchstäblich elementarster Auffassung ein Leben gemeint, in dem sich jemand, nach der oder nach dem wir mit der *Wer-Frage* fragen können, auf Erwidderung hin an jemand Anderen wenden kann. (Ob ein- oder gegenseitig und mit welchen Folgen, kann dahingestellt bleiben.) Von spezieller Bedeutung ist die Selbst-Bezeugung aber dann, wenn dieses Leben an *Grenzen der Lebbarkeit* gerät. Menschliches Leben ist offenbar so verfasst, dass dies im Prinzip jederzeit geschehen kann. D. h. nichts, schon gar keine bloß biologische Grundlage etwa, verbürgt, dass wir, wenn wir ‚am Leben sind‘, dabei auch unproblematisch die Erfahrung machen, dass uns gerade diese Art und Weise, in der wir jeweils unser Leben ‚leben‘, auch als wirklich ‚lebbar‘ (zumutbar, tragbar, akzeptabel etc.) erscheint. Dass dies nicht verbürgt oder garantiert ist, ergibt sich nicht erst aus besonders kritischen sogenannten ‚Lebensereignissen‘, wie sie in den Sozialwissenschaften untersucht worden sind. Vielmehr markiert dieses Nichtverbürgtsein gewissermaßen das ethische Vorzeichen, unter dem menschliches Leben von Anfang an steht.

Was Kant in der Sprache des 18. Jahrhunderts das menschliche „Zeugungsgeschäft“ genannt und was man im 20. Jahrhundert auf den Begriff der generativen Zeiterfahrung gebracht hat, erschöpft sich deshalb weder in einem bloß biologischen Reproduktionsvorgang noch darin, dass Menschen Menschen und damit künftiges Leben erzeugen, wie es schon Aristoteles beschrieben hat.<sup>18</sup> Vielmehr stiften sie einen neuen, unabsehbaren Lebenszusammenhang, in dem über das bloße bzw. nackte Leben hinaus die Lebbarkeit des Lebens Anderer auf dem Spiel stehen wird. Und in diesem Sinne sind sie von vornherein nicht nur Erzeuger, sondern auch Zeugen dieses künftigen Lebens, das unabsehbare Möglichkeiten des Anderswerdens in sich birgt.

Damit ist die Grundvoraussetzung benannt, unter der Menschen, die im Verhältnis zueinander Andere sind, eigens als Zeugen aufgerufen werden können. In einem weiten Sinn sind sie das immer schon und unvermeidlich; sei es als Zeugende (Eltern), sei es als Bezeugte in einer genealogischen Triade, die die Nachkommen ihrerseits in eine Dimension der Zeugenschaft im Verhältnis zu denen einsetzt, die sie überleben werden. Letztere stiften auf diese Weise auf dem Weg der Filiation ein Leben vom Anderen her, das von Anfang an in ein *gegenseitiges* – aber

18 Tatjana Shchytsova (Hg.): *In statu nascendi. Geborensein und intergenerative Dimension des menschlichen Miteinanderseins*, Nordhausen: Bautz 2012.

schon aus Gründen gleichsam gegeneinander versetzter Lebenszeiten und -geschichten *asymmetrisches* – Bezeugungsverhältnis eingesetzt ist.

Dabei impliziert die an die Zeugung sich anschließende generative Zeiterfahrung nicht nur die Tatsache, dass jemand anders ‚auf die Welt gekommen‘ ist, sondern sie bezeugt, dass Andere in eine soziale Welt ein- und gegenseitiger Inanspruchnahme aufgenommen worden sind, als Nachkommen, als Verwandte, als einer Lebensform Zugehörige, als Mitglieder eines politischen Gemeinwesens etc. *Das Bezeugte* ist hier nicht das schiere Dasein oder die Heideggersche ‚Geworfenheit‘ in die Welt, sondern die (in der Sozialphilosophie und in der Politischen Theorie der Gegenwart ganz unterschiedlich ausbuchstabierte) *soziale und politische Existenz*, die allerdings auf Dauer prekär bleibt. Sie kann nicht Bestand haben, wenn sie nicht immer wieder erneuert wird in der Erfahrung des Gehört- und Beachtetwerdens bzw. des ‚Zählens‘ *als jemand*, d. h. als ein *Selbst*.

In einem speziellen Sinne kann jemand dann auch unter besonderen Umständen als historischer, rechtlicher, religiöser Zeuge aufgerufen und dazu aufgefordert werden, Zeugnis abzulegen, sei es in der Form einer mündlichen Aussage, sei es in der Form eines schriftlichen Berichts, als gefilmter Zeitzeuge, als Überlebender etc. Diesen verschiedenen Arten und Weisen, als Zeuge aufgerufen zu werden, geht aber unvermeidlich eine Zeugenschaft voraus, in die wir als soziale Wesen von Anfang an, sei es als Zeugende, sei es als Gezeugte, eingesetzt sind; und zwar im Verhältnis zur niemals unproblematisch vorauszusetzenden *individuellen Lebbarkeit* des Lebens Anderer, die im Prinzip jederzeit an ihre Grenzen stoßen kann.

Im Wissen darum sorgt man sich in sozialen und politischen Lebensformen normalerweise auch darum, dass Anderen das Leben, das sie in deren Rahmen leben und führen (können, wollen, sollen etc.) auch als lebbar erscheint. Solange das nicht offen in Frage gestellt wird, kann es sich allerdings ergeben, dass jene Zeugenschaft gerade durch die Normalität eines mehr oder weniger eingespielten, vertrauensvollen Zusammenlebens aus dem Blick gerät und geradezu vergessen wird. Verhält es sich nicht ähnlich mit allen vermeintlichen ‚Grundlagen‘ menschlichen Zusammenlebens, auf die man sich so oft beruft? Werden sie als solche nicht allesamt überhaupt erst dann bewusst, wenn sie mehr oder weniger radikal in Frage gestellt werden?

### Exkurs zum Vertrauen

Genau so verhält es sich auch mit dem Vertrauen. Gewiss hat der Begriff eine weit zurückreichende semantische Vorgeschichte.<sup>19</sup> Aber erst infolge historischer Erfahrungen, die für einen radikalen Vertrauensverlust in soziales und politisches Leben sprechen, ist er daraufhin befragt worden, inwiefern Vertrauen nicht nur eine wünschenswerte Begleiterscheinung menschlichen Lebens, sondern unhintergebar und insofern von radikaler Bedeutung sein könnte. Auch Vertrauen entzieht sich

19 Arne Grøn/Claudia Welz (Hg.): *Trust, Sociality, Selfhood*, Tübingen: Mohr 2010.

dem Wissen – und zwar speziell insofern es sich nicht um einen Wissensersatz unter riskanten Bedingungen handelt, sondern Ausdruck einer akzeptierten Auslieferung an Andere ist, die ihnen zumutet, das in sie gesetzte Vertrauen nicht zu enttäuschen.<sup>20</sup> Bevor es allerdings dazu kommen kann, Anderen ausdrücklich zu vertrauen, was Misstrauen als Möglichkeit ins Spiel bringt, leben wir immer schon in einem basalen Quasi-Vertrauen<sup>21</sup>, das erst enttäuscht werden muss, um *als in Andere eigens ‚gesetztes‘* möglich zu werden.

Auch dieses Vertrauen kann ebenso wie der Anspruch, es zu verdienen, nur bezeugt werden in verlässlichen lebenspraktischen Vollzügen, die es jederzeit rechtfertigen. Nur auf der Grundlage einer derart praktisch erwiesenen (aber niemals zu beweisenden und im engeren Sinne kognitiv zu kalkulierenden) Vertrauenswürdigkeit findet menschliche Kommunikation statt, in der man einander in der Regel etwas ‚abnimmt‘, ohne jedes Mal zu prüfen, ob Andere oder wir selbst das überhaupt rechtfertigen. Bevor es zu dieser kritischen Frage kommen kann, muss ein eingespieltes, ständig bezeugtes Vertrauen enttäuscht werden; unter Umständen derart nachhaltig, dass man überhaupt niemandem mehr etwas abnehmen will, ohne sich *vorher* über die Glaubwürdigkeit Anderer Gewissheit verschafft zu haben.<sup>22</sup> Erst nach einer mehr oder weniger durchgreifend kritischen Erfahrung dieser Art kommt es auch zu einer Ausdifferenzierung der Frage, ob man es in der zuvor eingespielten sozialen Lebenspraxis überhaupt mit brüchigem *Vertrauen* und/oder mit prekärer *Verlässlichkeit* (sei es Anderer selbst, sei es gewisser Routinen) zu tun hatte.

Sogar in der sozialtheoretischen Literatur zu dieser Frage herrscht bis heute keine wirkliche Klarheit in dieser Hinsicht. Fundiert Verlässlichkeit Vertrauen – oder umgekehrt? Oder differenziert sich das Sichverlassen *auf etwas* gleichursprünglich mit dem Vertrauen *auf Andere selbst* aus?<sup>23</sup> Viel spricht in der Tat dafür, dass das, was man Sozialisation nennt, einige Jahre ohne eine deutliche Differenzierung in dieser Hinsicht erfolgt. Entscheidend aber ist, dass durch Verlässlichkeit und/

20 Vgl. dazu die Diskussion in *Erwägen – Wissen – Ethik (EWE)* 22 (2011) 2 und Burkhard Liebsch: „Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen – in historischer Perspektive“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 99 (2013) 2, S. 152–172.

21 Ich nenne es Quasi-Vertrauen, weil es die für das Vertrauen im engeren Sinne wesentliche Möglichkeit des Misstrauens noch nicht kennt. Thomas Reid, der in seinem *Inquiry into the Human Mind* als einer der ersten überhaupt diese Zusammenhänge thematisiert hat, spricht von *reliance*. C. Anthony J. Coady spricht mit Blick auf David Hume von *unchecked testimony* (*Testimony. A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press 1992, S. 83).

22 Was im Grunde unmöglich ist, wenn man strenge Maßstäbe an den Begriff der Gewissheit anlegt.

23 Vgl. dazu in historischer Perspektive Stephen Shapin: *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago/London: Chicago University Press 1994, S. xxv–xxxii, 193–242. Noch bei Searle findet sich eine Spur dieser Problematik, wo er darauf hinweist, „das deutsche Wort ‚wahr‘ [true], verwandt mit lat. verus, gehör[e] zu der indogermanischen Wurzel *ver*, ‚Gunst‘, ‚Freundlichkeit erweisen‘; seine Grundbedeutung ist ‚vertrauenswert‘ [trustworthy]“; John R. Searle: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek: Rowohlt 1997, S. 217.

oder Vertrauen eine gewisse Konstanz der Weltstruktur<sup>24</sup> verbürgt wird, ohne die psychisches Leben in den Sog psychotischer Prozesse zu geraten droht. Nach Maßgabe dieser Konstanz werden wir hineinsozialisiert in eine Praxis des Glaubens, der Verlässlichkeit, des Vertrauens, die es erst nach und nach möglich macht, etwas bzw. jemandem *nicht* zu glauben, sich vor Unzuverlässigkeit zu hüten, dezidiert Misstrauen zu hegen etc. Das erklärt die abgrundtiefe Enttäuschung, die Kinder radikaler Verbrecher erfahren mussten, die wie Reinhard Heydrich (der unumschränkte NS-Herrscher über Prag bis zu seiner Ermordung im Jahre 1942) angeblich gute Familienväter gewesen sein und ihren Nachkommen gegenüber einen vertrauenerweckenden Eindruck gemacht haben sollen. Die Kenntnis von Untaten, wie sie diese Verbrecher begangen haben, scheint in solchen Fällen nachträglich jegliches Vertrauen und jegliche Verlässlichkeit, auf die man einst gebaut hat, ganz und gar in Frage zu stellen bzw. unmöglich zu machen.<sup>25</sup>

Dem bis hierher skizzierten Verständnis zufolge geraten wir nicht erst nachträglich in die Rolle von Zeugen. Vielmehr wird unsere soziale Existenz von Anfang an durch Andere bezeugt, die uns im Zuge der Aufnahme in das Zusammenleben mit ihnen (und Dritten, anonymen anderen Anderen) zugleich in die Position möglicher Zeugenschaft versetzen. D. h. wir existieren von Anfang an so, dass wir im Prinzip jederzeit zu Zeugen Anderer werden *können*.<sup>26</sup> Zuvor schon aber wird unsere soziale Existenz auf ein Vertrauen und auf eine Verlässlichkeit Anderer gegründet, in der wir daran gewöhnt werden, ihnen zu glauben; und zwar nicht nur durch Worte, die angeblich in einem *knowing from words* „Information übermitteln“, wie es neuere epistemische Theorien der Zeugenschaft lehren.<sup>27</sup>

Im Leben mit Anderen findet nicht nur eine *verbal transmission* zum Zweck der Informationsweitergabe statt, sondern es vollzieht sich darin ein Glauben, das zunächst nicht zwischen dem *Etwas*-Glauben und dem Glauben *an Andere* unterscheidet. Dieses Glauben geschieht auch dann, wenn gar nicht ausdrücklich gesprochen wird, nämlich im normalen Vollzug menschlichen Zusammenlebens, sofern es sich nicht der kritischen Frage stellen muss, ob und inwiefern etwas Gesagtes gilt oder jemandem zu glauben ist. Solange diese kritische Frage nicht

24 Zu diesem Begriff vgl. Alfred Schütz/Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, S. 29. Die Autoren begründen diese Konstanz an der fraglichen Stelle allerdings allein im Rekurs auf epistemische Erwartungsstrukturen.

25 Vgl. exemplarisch dazu Niklas Frank: *Der Vater. Eine Abrechnung*, München: Goldmann 2001.

26 Was explizit allerdings erst möglich wird, sobald die entsprechenden sozial-kognitiven Fähigkeiten dazu gegeben sind.

27 Miranda Fricker: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press 2007; Nicola Mößner: *Wissen aus dem Zeugnis anderer: der Sonderfall medialer Berichterstattung*, Paderborn: Mentis 2010. Wenn man einen Begriff sogenannter Testimonialerkenntnis auf alle möglichen Prozesse der Informationsübermittlung ausweitet, gerät leicht aus dem Blick, wie ein bezeugendes Selbst dabei auf dem Spiel steht und wie Andere infolgedessen das zu Bezeugende aufnehmen, wenn sie dazu herausgefordert sind, jemandem zu glauben. Vgl. Jennifer Lackey: „The Nature of Testimony“, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 87 (2006), S. 177–197; Oliver R. Scholz: „Das Zeugnis Anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie“, in: Thomas Grundmann (Hg.): *Erkenntnistheorie*, Paderborn: Mentis 2001, S. 354–375.

aufzuwerfen ist, findet das Zusammenleben so statt, dass wir gewohnheitsmäßig ein basales Vertrauen und eine elementare Verlässlichkeit erfahren, die stets nur nachträglich erschüttert wird. In diesem Vertrauen und in dieser Verlässlichkeit findet ein *primäres Bezeugen* der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Beteiligten (ohne ausdrückliche Akte)<sup>28</sup> und in diesem Sinne ihres Selbstseins statt. Dabei liegt in der größten Nähe der Anderen zugleich die höchste Gefahr. Ursprünglich, von Geburt an, ist jeder auf Gedeih und Verderb Anderen ausgeliefert, die das *no-lens volens* auf sie, *ihr Selbst*, sich beziehende basale, also ihnen *nicht eigens entgegengebrachte* Vertrauen radikal enttäuschen und missbrauchen können.

Auch wenn das nicht durchgreifend geschieht, muss dieses basale Vertrauen erschüttert werden, soll es zu einer kritischen Distanzierung von der ursprünglichen Selbst-Bezeugung kommen können. Dann glaubt man (jemandem) nicht mehr ohne Weiteres, sondern schenkt Glauben, ohne es tun zu müssen. Solches Glaubenschenken wird sekundär nur möglich, wo es auch verweigert werden könnte. Als potenziell kritisches ist es zu differenzieren imstande zwischen dem *Etwas*-Glauben einerseits, *jemandem* bedingt oder vorbehaltlos glauben und *an* jemanden glauben andererseits. Beides bringt Kant ohne deutliche Unterscheidung in seinem Begriff der *veracitas* als Wahrhaftigkeit<sup>29</sup> bzw. Glaubwürdigkeit zur Sprache, die immer dann mit auf dem Spiel steht, wenn zwischen Zweien oder unter den Augen Dritter etwas oder jemand kritisch zu beurteilen ist. In Frage steht dann nicht nur, wer wie etwas über etwas zu jemandem sagt und ob das Gesagte zutrifft oder als glaubwürdig einzustufen ist. Auf dem Spiel steht auch die Glaubwürdigkeit des Selbst, dessen also, *wer* jemand für sich selbst und in den Augen Anderer ist. Und diese Glaubwürdigkeit ist niemals positiv beweisbar; sie ist vielmehr darauf angewiesen, von Anderen ‚abgenommen‘ und nach Erfahrungen der Unglaubwürdigkeit rehabilitiert zu werden, wenn nicht gelten soll, dass eine einmalige Erschütterung der Glaubwürdigkeit bereits genügt, um sie endgültig zu ruinieren. (Nach der Devise: Wer einmal gelogen hat, dem glaubt man nie wieder.) Würde man sich nach dieser Maßgabe richten, so könnte man wohl überhaupt niemandem glauben und die ‚Rechtsquelle‘ aller unserer Äußerungen wäre ein für alle Mal ‚unbrauchbar‘ wenn wir Kant folgen.

Es ist ein Desiderat, die komplexen Prozesse zu rekonstruieren, die zur Wiederherstellung relativ (wenn nicht absolut) erschütterter Glaubwürdigkeit führen, die sich niemand je selbst verschaffen kann. Sie kann uns nur durch Andere attestiert werden, indem sie uns das, was wir tun, *indem* wir etwas sagen (und was wir gleichsam sagen, *indem* wir etwas tun), ‚abnehmen‘ und dabei die Frage der Glaubwürdigkeit zumindest bis auf weiteres suspendieren oder sogar ‚vergessen‘. Erst in diesem Falle sind wir wirklich in den Augen Anderer glaubwürdig: wenn sie gar nicht erst auf den Gedanken kommen, unsere Glaubwürdigkeit kritisch einschätzen zu

28 Man kann so weit gehen, in jedem Sprechen sei ein Bezeugen von Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit im Spiel, jedoch nicht so, dass diese Begriffe auf ein Wissen zu stützen wären. Vgl. Sibylle Schmidt: *Episteme und Ethos des Bezeugens. Zur Analyse einer sozialen Erkenntnisquelle*, Diss. Berlin 2012, S. 32.

29 Immanuel Kant: „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, in: *Werkausgabe Bd. VIII*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 635–643, hier S. 637.

müssen und wenn sie sie nicht ‚bis auf Weiteres‘ bloß unter Vorbehalt unterstellen müssen.

Dabei sind Andere ebenso wie wir selbst sehr weitgehend auf Glaubwürdigkeit angewiesen. Würden wir uns nicht weitgehend auf die Glaubwürdigkeit Anderer verlassen können, so müsste daraus eine weitgehende Paralyse der sozialen Verhältnisse und der auf ihnen beruhenden Erkenntnisprozesse resultieren, derart wenig können wir ganz allein, aufgrund eigener Einsicht, beurteilen und erkennen. Sich auf *diese* Weise von einem Sachverhalt zu überzeugen, macht nur einen kleinen Teil unserer epistemischen Weltverhältnisse aus, die in hohem Maße davon abhängen, dass wir Wissen aus zweiter oder x-ter Hand übernehmen können, das seinerseits weitgehend in kooperativen Erkenntnisprozessen gewonnen wurde und gar nicht anders erworben werden kann.<sup>30</sup>

---

30 Neuerdings entdeckt eine sogenannte „soziale“ Epistemologie den Begriff des Zeugnisses für sich – das sie überwiegend als eine Wissenspraxis diskutiert. Das zentrale Problem dieser Disziplin scheint zu sein, wie Wissen – abgesehen von vielen anderen Funktionen – *auch* im Kontext diverser Funktionen der Zeugenschaft epistemischer Subjekte auftreten kann, die zur sie umgebenden Welt primär ein Verhältnis im Modus der Erkenntnis unterhalten. Diese Denkrichtung trifft in jüngster Zeit auf eine heterogene Überlieferung, die menschliche Zeugenschaft als eine existenzielle (Søren Kierkegaard), existenziale bzw. ontologische (Martin Heidegger, Eugen Fink, Gabriel Marcel) oder ethische (Emmanuel Levinas) Dimension unseres Lebens zur Sprache bringt. (Philosophen wie Jacques Derrida, Paul Ricœur und Jean Greisch sind keiner dieser Richtungen eindeutig zuzuordnen, insofern sie sich kritisch-dekonstruktiv bzw. hermeneutisch zu ihnen allen verhalten.) Dieser Überlieferung zufolge *sind* wir immer schon Zeuge bzw. ursprünglich als Zeugen Anderer eingesetzt, die ihrerseits unsere Zeugen werden können, weil ihrem Leben die Zumutbarkeit dieser Funktion von Anfang an innewohnt. Davon ist allerdings zu unterscheiden, wie wir unter speziellen Umständen in die Rolle von Zeugen geraten und sie übernehmen oder auch zurückweisen. Gerade darin zeigt sich eine historische Dimension der Zeugenschaft: Zeugnis wurde auch abgelegt von der Zerstörung einer menschlichen Welt, in der Einer als Zeuge des Anderen geradezu instituiert wird. Vor dem Hintergrund dieser komplexen Konfiguration von Epistemologie, Ontologie und Geschichte wird in den letzten Jahren verstärkt die Frage nach einer zeitgemäßen (d. h. in historischer Perspektive glaubwürdigen) Ethik der Zeugenschaft aufgeworfen. Vgl. Burkhard Liebsch: „Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft. Zur ‚Kritik einer Wissenspraxis‘ und zum ‚Recht der Literatur‘ jenseits von Wissen und Recht“, in: *Philosophische Rundschau* 59 (2012) 3, S. 217–235. – Ganz außer Betracht bleibt das Zeugnis in der Ausarbeitung einer „sozialen Ontologie“, die im Falle Searles explizit antritt, eine dreihundertjährige „Obsession“ mit Fragen der Epistemologie zu überwinden, die aber diese Ontologie auf die *Rede über soziale Sachverhalte und Entitäten* beschränkt. Um in diesem Sinne sprechen zu können, bedarf es scheinbar nur der biologisch fundierten Fähigkeit, „[of] making noises through our mouths“, die im Modus deklarativer Rede auch sogleich das Phänomen des Gesellschaftlichen hervorbringt, wie Searle meint, dem in seiner Ontologie kein Anderer zu Gesicht kommt, der im Modus des Zuhörens die Sozialität des Sprechenden bezeugen müsste. Vgl. John R. Searle: *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press 2010, S. 6, 49 f., 62 f., 88.



## Ethische und/vs. epistemische Dimensionen der Zeugenschaft in geschichtlicher Perspektive

Selbst in solchen Erkenntnisprozessen lässt sich eine rein epistemische Dimension des Wissens kaum je von der ethischen Dimension der Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit derer trennen, die mit Anderen im Sinne kooperativer Erkenntnis zusammenleben und arbeiten. Gleichwohl ist auf der sekundären Ebene eines kritischen Verhältnisses zu sich und Anderen, die die primäre Ebene unkritischer Selbst-Bezeugung hinter sich gelassen hat, eine Unterscheidung epistemischer und ethischer Dimensionen sowohl von Formen des Wissens als auch von Formen des Glaubens, die auf das Zeugnis Anderer angewiesen sind, möglich. Erst auf einer tertiären, diskursiven Ebene treten jedoch diese Dimensionen und Formen als solche analytisch klar hervor. Dort nämlich, wo in relativ eigenständigen diskursiven Ordnungen (wie in der Historiografie, im Recht und in der Religion) eigens die Zeugenschaft *als solche* befragt wird. Dabei kommt es auch zu einer differenzierten Typologie von Zeugen und zur Ausbuchstabierung von Kriterien, denen gemäß Zeugen im Sinne der speziellen Logik einer solchen Ordnung als Zeugen gelten oder zählen sollen.<sup>31</sup> Ein Märtyrer, der als solcher stets nur nachträglich in einer speziellen religiösen Ordnung gilt, mag als wahrer Zeuge (durch seine Glaubensgenossen) vor Gott anerkannt werden.<sup>32</sup> Vor einer juristischen Instanz, unter den Augen eines unabhängigen, richterlichen Dritten, der nur übereinstimmende Zeugnisse anerkennt (*unus testis, nullus testis*), beweist vergossenes Blut dagegen nichts. Und der Historiker, der sich neben Überresten und Quellen auf Zeugnisse als seine hauptsächlichen Grundlagen bezieht, wie es bereits der *Historik* Johann G. Droysens zu entnehmen ist, hat nicht die Funktion, die Schuld eines Angeklagten zu beurteilen und über sie zu richten, sondern das Bezeugte gemäß epistemologischer Kriterien zu prüfen und insofern zu beglaubigen. Dabei fungiert das Zeugnis

31 Renaud Dulong; „Qu'est-ce qu'un témoin historique?“, <http://vox-poetica.org/t/articles/dulong.html> (letzter Zugriff am 11. 12. 2015). Dulong unterscheidet den historischen Zeugen vom „témoin instrumentaire“ und vom Augenzeugen. Aleida Assmann: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München: Beck 2006, S. 85 ff. Bei den von Aleida Assmann unterschiedenen vier Typen handelt es sich um Gerichtszeugen, historische Zeugen, Märtyrer und moralische Zeugen. Fraglich aber ist, ob es sich wirklich um typische Ausprägungen derselben Sache handelt. Schon die Ableitung des sich opfernden und seinen Tod für jenseitiges Leben exemplarisch eintauschenden, eine Genealogie künftiger Nachfolger stiftenden (christlichen) Blutzegen vom griechischen *martyr* ist höchst fraglich. Das Gleiche gilt für den historischen Zeugen im Verhältnis zu einer solchen Ökonomie des Sich-Opferns. Vgl. Sigrid Weigel: „Exemplum und Opfer, Blutzugnis und Schriftzeugnis. Lucretia und Perpetua als Übergangsfiguren in der Kulturgeschichte der Märtyrer“, in: Sylvia Horsch/Martin Tremel (Hg.): *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer*, München: Fink 2011, S. 25–46.

32 Vgl. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung* (Anm. 4), S. 107; Sigrid Weigel: „Schauplätze, Figuren, Umformungen. Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen“, in: dies. (Hg.): *Märtyrer-Portraits. Von Opfertod, Blutzegen und heiligen Kriegern*, München: Fink 2007, S. 11–40.

nur als eine materiale Grundlage historischer Erkenntnis unter anderen im Kontext eines komplexen epistemologischen Geflechts, das die Historik beschreibt.<sup>33</sup>

Schon Thukydides zog möglichst mehrere Zeugen zu Rate und kompilierte deren Aussagen mithilfe eigener narrativer Schemata zu einer Geschichte des Peloponnesischen Krieges, die im Ganzen überhaupt nicht zureichend allein auf Zeugenaussagen zu stützen war. Das gilt erst recht für noch weit komplexere, die Kompetenz einzelner Historiker überfordernde historische Zusammenhänge wie etwa den Ersten und Zweiten Weltkrieg, die verlässlich nur auf der Basis einer Fülle von Zeugnissen, Indizien, Spuren und Quellen in wissenschaftlichen, internationalen Kooperationsformen zu rekonstruieren waren. Diese Kooperationsformen sollen in der methodischen Rationalität einer disziplinären Matrix garantieren, dass die zu etablierenden Erkenntnisse der fraglichen Zusammenhänge eine idealiter universale Zustimmung finden können.

Wie es um diese Aussicht tatsächlich bestellt ist,<sup>34</sup> ist an dieser Stelle nicht zu beurteilen. Im Hinblick auf das Zeugnis kommt es hier allein darauf an, es vor einer Überschätzung und Überlastung mit Ansprüchen zu bewahren, denen es unmöglich gerecht werden kann und die ihm in der tatsächlichen historiografischen Arbeit auch gar nicht abverlangt werden, in der es immer im Kontext eines epistemologischen Geflechts zu beurteilen ist, das erlaubt, es in vielfach auf die Erkenntnisse Anderer gestützte narrative Zusammenhänge einzufügen. Insofern ist es beispielsweise absurd bzw. führt es die Zeugenschaft von vornherein *ad absurdum*, von einem Zeugen ein auf sogenannte expositive Sprechakte<sup>35</sup> gestütztes, umfassendes und unanfechtbares, objektives Zeugnis der Praxis serieller Vergasung zu erwarten – oder, falls dies nicht möglich ist, der Glaubwürdigkeit des Zeugen gewissermaßen Ersatz dafür abzuverlangen. Dagegen spricht nicht nur die an diversen Orten und millionenfach durchgeführte Praxis, ihre für jeden Zeugen potenziell traumatische, sein Wahrnehmungs- und Urteilsvermögen trübende, wenn nicht ruinierende Qualität und die schiere Unmöglichkeit, die Vergasung bis in ihre letzte Konsequenz hinein zu bezeugen (was

33 Dazu gehören nicht nur Methoden der Forschung im engeren Sinne, sondern auch Formen der Kollegialität, der fachwissenschaftlichen Publizität, der gegenseitigen Kontrolle und der Verflechtung einer Vielzahl von Erkenntnismitteln, von denen einzelne, oft erst zu dechiffrierende und zu interpretierende Zeugnisse nur einen Teil darstellen. Davon vermittelt Raul Hilberg einen Eindruck in: *Die Quellen des Holocaust. Entschlüsseln und Interpretieren*, Frankfurt a. M.: Fischer 2002. Den „epistemologischen Schnitt“, der die Ebene des Vertrauens auf Zeugnisse von der Ebene ihrer kritischen Revision im Rahmen historischer Erkenntnispraktiken trennt, betont Paul Ricoeur in: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München: Fink 2004, S. 248, 279, 282, 291 und insb. S. 329.

34 Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang die durch Christopher Clark wieder angeregte Diskussion um die Thesen Fritz Fischers zur Frage der Schuld am Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Bis heute kämpft man mit Vokabeln wie „politischer Masochismus“ und „Schuldstolz“ um geschichtspolitische Weichenstellungen, die nach dem Urteil Volker Ullrichs an eine „nationale Meistererzählung“ wieder anknüpfen sollen; vgl. Volker Ullrich: „Nun schlittern sie wieder. Mit Clark gegen Fischer: Deutschlands Konservative sehen Kaiser und Reich in der Kriegsschuldfrage endlich rehabilitiert“, in: *Die Zeit* (2014) 4, 16.1.2014, S. 17.

35 John L. Austin: *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart: Reclam 2002, S. 180 ff.

kein Zeuge überleben konnte).<sup>36</sup> Der Historiker dieses Geschehens muss auch von vornherein wissen, dass er es *selbst* in einem komplexen narrativen Zusammenhang wird darlegen müssen, der überhaupt nicht unvermittelt auf selbst Gesehenes oder Gehörtes zurückgeführt werden kann. Insofern wird ihm selbst die Rolle einer ‚indirekten Zeugenschaft‘ seitens der Zeugen zugemutet, die ihrerseits nicht den Anspruch erheben, das Bezeugte beweisen oder sozusagen ersatzweise dafür ihre Glaubwürdigkeit in die Waagschale werfen zu können.<sup>37</sup>

Sie können nur hoffen, dass das Bezeugte in Verbindung mit anderen Zeugnissen und mit einer komplexen Rekonstruktion von Quellen und Spuren in einer kooperativen, diskursiven Erkenntnisanstrengung eine *epistemologische Bewahrheitung* erfährt. Es mutet also, in wie unvollkommener, brüchiger oder indirekt das eigentlich zu Bezeugende ‚verratender‘ Form auch immer, dem Historiker eine Wahrheit zu, die dieser erst im Zuge der Einfügung des Zeugnisses in ein epistemologisches Geflecht historiografischer Kooperation bestätigen, modifizieren und ergänzen kann, um ihm insofern zu anerkannter Wahrheit zu verhelfen.

Erst wenn man alle diese Voraussetzungen bedenkt, tritt ganz ins Licht, was ich den *Komplex der Zeugenschaft* nennen möchte, der sich keineswegs auf einzelne Sprechakte des Zeugnisablegens und auf in ihnen gegebenenfalls vermitteltes Wissen reduzieren lässt. Unter der ersten Voraussetzung, dass Menschen von vornherein im Verhältnis zueinander als wirkliche oder potenzielle Zeugen gewissermaßen eingesetzt sind, die in ihrem Leben stets auch sich selbst bezeugen; und unter der zweiten Voraussetzung, dass die primär unkritisch gelebte, mehr oder weniger verlässliche und vertrauenerweckende Selbst-Bezeugung aufgrund einer sekundären, kritischen Befragung des Bezeugten ausgesetzt werden kann, treten die epistemischen und ethischen Dimensionen der Bezeugung auseinander (ohne dass sie je vollständig voneinander getrennt werden könnten). Auf einer tertiären, diskursiven Ebene führt diese kritische Befragung schließlich zu einer expliziten analytischen Entfaltung des Komplexes der Zeugenschaft, der mindestens die folgenden Charakteristika aufweist:

- a) nur *jemand* oder ein Selbst, nach dem wir mit der Wer-Frage fragen können, kommt als Subjekt der Zeugenschaft, d. h. als Zeuge in Betracht.
- b) Jemand bezeugt – auf eine gewisse Weise, d. h. in einer bestimmten *Modalität* (mündlich, schriftlich, durch seine Präsenz, durch sein Leben) –
- c) *etwas* (das Bezeugte als solches), das anders nicht sicherzustellen ist, und
- d) dabei zugleich *sich selbst* (als glaubwürdig und verlässlich),<sup>38</sup>

36 Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München: Fink 1987, S. 17 f.

37 Vgl. Geoffrey Hartman/Aleida Assmann: *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz: Konstanz University Press 2012, S. 79.

38 Die diachrone Dimension der Selbst-Bezeugung ist bislang noch wenig bedacht worden. Letztere kann sich gewiss nicht darin erschöpfen, die eigene Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit zu beteuern. Im Gegenteil, dergleichen schwächt die nur praktisch zu bewährende Selbst-Bezeugung, statt sie zu stützen.

- e) *vermittels Anderer*, die (sei es als zweite Person, sei es als Dritte [*te(r)stis*])<sup>39</sup>
- f) der Selbst-Bezeugung (a/b) in ihrer ethischen Dimension und dem Bezeugten (c/d) in seiner epistemischen Dimension zu einer *nachträglichen Bewahrheitung* verhelfen; und zwar
- g) mit Bezug auf eine gewisse *soziale Ordnung*, die
- h) das Bezeugte in einer bestimmten (religiösen, juristischen, historiografischen) Hinsicht *approbiert, akkreditiert* und gegebenenfalls *institutionell anerkennt*.<sup>40</sup>

Dessen bedürfte es allerdings gar nicht, wenn sich der fragliche *Gegenstand* der Bezeugung, der sich vom Akt oder *Geschehen der Bezeugung* unter Umständen als *Bezeugtes* abheben lässt, nicht wenigstens auf einen problematischen Sachverhalt oder darüber hinaus auf eine strittige Wirklichkeit oder sogar auf eine radikal fraglich gewordene Welt beziehen würde, deren substanzieller Bestand, Bedeutung oder Sinn auf dem Weg der Erkenntnis nicht sicherzustellen ist.

39 Benveniste: *Indoeuropäische Institutionen* (Anm. 10), S. 516.

40 Nur die Charakteristika a–d sind unumgänglich immer im Spiel, wo Selbst-Bezeugung geschieht, wohingegen die Charakteristika e–h sekundär hinzukommen und niemals garantiert zum Erfolg führen. Schon Kierkegaard hat zwischen der Selbst-Bezeugung und deren Bewahrheitung durch Andere eine unüberbrückbare Kluft gesehen. Würde man dagegen die Rolle der Dritten bzw. von Institutionen für in jedem Falle maßgeblich halten – wie es scheinbar Coady tut (*Testimony* (Anm. 21), S. 32) –, so würde man sich auf eine quasi forensische, nach dem Vorbild gerichtlicher Prozesse modellierte Perspektive festlegen und alle Praktiken des Zeugnisablegens von deren Vorbild her verstehen. Vgl. Martin G. Fischer: „Zeugen“, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 5, Berlin: E. Schmidt 1998, S. 1683–1696; Paul Ricœur: „Die Hermeneutik des Zeugnisses“, in: ders.: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br./München: Alber 2008, S. 7–50. Ricœur geht weit in diese Richtung eines gerichtlichen (*judiciaire*) Modells, wenn er die Urteilsfunktion des Zeugnisses (*témoignage*) gegenüber dem Prozess der Bezeugung (*attestation*) betont und beides vom (Rechts-)Streit zwischen verschiedenen Parteien her denkt, der nach einer Schlichtung verlangt (ebd., S. 11 f.). Vorbild dieses Ansatzes sind weitgehend die Aristotelische *Dialektik* und *Rhetorik* (mit ihrer Logik der rationalen Überzeugung). Erst in einem zweiten Schritt kommt das in einer solchen Logik niemals aufgehende Leben als ‚Einsatz‘ der Bezeugung ins Spiel. Vorbild ist hier der Zeuge als Märtyrer (ebd., S. 17), was suggeriert, dieser Einsatz komme nur als Extremfall und nicht als Normalfall selbsthaften Lebens in Betracht, das aber doch niemals einen ‚lebendigen Beweis‘ für eine Überzeugung liefern kann (ebd., S. 18). Anders verhält es sich, wenn auch für diesen Fall gelten soll, nur „eine Wahrheit, die den Menschen [...] bis zum Opfer ergreift“, könne auch überzeugend sein (ebd., S. 34). Virtuell wäre demnach immer der (erlittene, aber auch zur Bewahrheitung des Zeugnisses gesuchte) Tod als Maßstab der Wahrheit im Spiel, wohingegen die Selbst-Bezeugung nur als gelebte wirklich sein kann. Vgl. Anna M. Schwemmer: „Prophet, Zeuge und Märtyrer“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999), S. 320–350, hier S. 326 f.

## Im Zeichen des Desasters (Maurice Blanchot)

Dass es hier nicht etwa um einen Mangel an Wissen geht, für das ein Rekurs auf das Zeugnis ersatzweise einzuspringen hätte, zeigt sich, wenn wir die historischen Voraussetzungen bedenken, unter denen man nach einem *Ère du témoin*<sup>41</sup> gegenwärtig intensiv der epistemischen und ethischen Bedeutung dieses Begriffs, der Praxis der Zeugenschaft und der ontologischen Dimension der Selbst-Bezeugung nachgeht. Dabei zeichnet sich eine *triadische Konstellation* ab: a) Nur soziale Wesen, die im Modus der Selbst-Bezeugung existieren und darauf angewiesen sind, sich in ihrem Wer-Sein bezeugt zu finden, können auch b) für sich und Andere Zeugnis ablegen; und zwar so, dass dabei c) epistemische und ethische Hinsichten des Bezeugten einander ergänzen, aber auch in Widerstreit zueinander treten können.

Ein Jahrhundert des Zeugen wurde gerade angesichts von Ereignissen ausgerufen, die als unsägliche alle Grenzen des Sagbaren, an die sich üblicherweise Zeugenaussagen halten müssen, durchbrochen haben. Jenseits des Sagbaren schien sich das zu Bezeugende jeglichem positiven Wissen zu entziehen und nur noch die ethische Manifestation eines die menschliche Sprachlichkeit überhaupt überfordernenden *Sagens ohne Gesagtes* zuzulassen – im genauen Gegensatz zur Überlieferung eines Zeugnisbegriffs, welches das zu Bezeugende als Gesagtes zu begreifen nahelegte, das sich von Akten der Bezeugung (bzw. des Zeugnisablegens) ablösen lässt, sodass das Zeugnis auf ein *Gesagtes ohne Sagen* zu reduzieren wäre.<sup>42</sup> Hier haben wir es aber nicht mit einer starren Aporie, sondern mit einem Widerstreit zu tun, der Spielräume seiner Austragung zulässt. Sollte es zutreffen, wie von Primo Levi über Jean-François Lyotard bis hin zu Giorgio Agamben behauptet wurde, dass Gesagtes niemals ganz zutreffend und ausreichend das zu Bezeugende übermitteln kann, so wird doch genau das ebenfalls bezeugt, so als ob die fraglichen Zeugen bedeuten wollten: *Erinnert euch, aber ihr werdet niemals wirklich wissen, worum es sich handelte. So widerruft das Zeugnis gleichsam sich selbst, indem es deutlich macht, dass es sich niemals in einem Gesagten als Wissen aufheben lassen wird und dass es als Gesagtes im Grunde ahnungslos bleibt.*

Doch das Zeugnis verstummt nicht einfach angesichts des Unsäglichen in einem Sagen ohne Gesagtes, sondern *widerruft* die epistemische Sagbarkeit des Unsäglichen. Und das zu einem gewissen Wissen führende Zeugnis stellt sich nicht einfach blind und taub gegenüber der Herausforderung von Zeugen, die gerade bezeugen, dass sich das, was ihnen und Anderen widerfahren ist, dem historischen Wissen entziehe. Ihr Sagen (Zeugnisablegen) zeitigt vielmehr Gesagtes, das aufgezeichnet und schriftlich überliefert werden kann; und zwar einschließlich eines Widerrufs, der als Warnung davor verstanden werden kann, das Gesagte gewissermaßen für

41 Annette Wieviorka: *L'Ère du témoin*, Paris: Fayard 2013; Shoshana Felman: „Im Zeitalter der Zeugenschaft: Claude Lanzmanns *Shoah*“, in: Ulrich Baer (Hg.): *Niemand zeugt für den Zeugen. Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 173–193, hier S. 175.

42 Ich nehme hier Bezug auf die einschlägige Unterscheidung von *dire* und *le dit* bei Emmanuel Levinas, in: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br./München: Alber 1992.

bare Münze zu nehmen und ihm abzuverlangen, das zu Sagende erschöpfend zur Geltung zu bringen. So verlangt das *widerrufene Gesagte* nach einem *Anders-Sagen*, das zu immer neuen, stets wieder scheiternden Versuchen führen wird, anders Gesagtes zu zeitigen, das nicht mehr widerrufen werden müsste. Doch handelt es sich um ein gutes Scheitern, denn nur auf diese Weise bleibt das Zeugnisablegen im Gang und erschöpft sich nicht in der Positivität des bereits Gesagten, das man endgültig archivieren könnte.

Das gelingt umso weniger, als in diesem Hin und Her zwischen einer *Ethik des Sagens*, für die *par excellence* Levinas steht,<sup>43</sup> und einer *Epistemologie des Gesagten*, die darauf insistiert, dass das Zeugnisablegen nicht in ein schlechterdings Unsagbares ausscheren darf, wenn die Historiografie nicht auf vollkommene Ahnungslosigkeit reduziert werden soll, auch die Frage auf dem Spiel steht, was überhaupt als das Bezeugte zu gelten hat.

Es geht hier gewiss nicht (wie scheinbar von Thukydides bis Droysen und in gegenwärtigen Theorien des Historischen)<sup>44</sup> lediglich um einzelne historische Sachverhalte, sondern um eine desaströse<sup>45</sup> *Zerstörung der menschlichen Welt selbst*, auf die Praktiken des Zeugnisablegens seit jeher bezogen waren. Welche Gräueltaten auch immer sie bezeugt haben, sie appellierten an Adressaten des Zeugnisablegens, denen das Bezeugte wie ein *depositum* zu treuen Händen anvertraut und denen zugetraut wurde, es unverkürzt als solches zu bewahren und gegebenenfalls im Prozess der Überlieferung weiterzugeben. Jegliches Vertrauen, dass dies gelingen kann, wird nun aber gründlich zerstört, wenn wir Zeugnissen Glauben schenken, die – ohne einfach in düsterstes Schweigen zu verfallen – gerade die Unmöglichkeit bezeugen, angemessenes Zeugnis abzulegen und in der Form von Gesagtem derart Überlieferbares weiterzugeben.<sup>46</sup>

Zum ‚Jahrhundert des Zeugen‘ wurde das 20. Jahrhundert nicht etwa deshalb ausgerufen, weil sich die Zeugenschaft angesichts aller möglichen Ereignisse ausgezeichnet bewährt hätte, sondern, im Gegenteil, weil sie allein, *trotz* ihrer offenkundigen Anfechtbarkeit, noch schien für zu Bezeugendes einstehen zu können, das sich allen überlieferten Konzepten der Zeugenschaft entzog. Eben das wird nun

43 Da zuvor diese Ethik des Sagens mit der Wer-Frage im Hinblick auf das menschliche Selbst in Verbindung gebracht worden ist, ist es wichtig, daran zu erinnern, dass Levinas' Ethik keineswegs nahtlos an die existenziale Ontologie des Selbst anschließt, wie wir sie in *Sein und Zeit* finden. Den Brüchen, die sich zwischen diesem Buch und Levinas' anti-ontologischer Wendung (v. a. in seinen späteren Werken) aufgetan haben, muss man Rechnung tragen, andernfalls könnte der irreführende Eindruck entstehen, als würden Heidegger und Levinas als Fürsprecher einer existenzialen Dimension der Zeugenschaft für das Gleiche eintreten.

44 Vgl. die Diskussion in *Erwägen – Wissen – Ethik (EWE)* 22 (2011) 4.

45 Maurice Blanchot: *Die Schrift des Desasters*, München: Fink 2005, S. 143, zum etymologischen Sinn dieses Wortes, auf den sich ausdrücklich, mit Bezug auf Blanchot, auch Emmanuel Levinas stützt in: *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien: Passagen 1996, S. 155; vgl. Burkhard Liebsch: „Landschaften der Verlassenheit – Bilder des Desasters: Maurice Blanchot und Georges Didi-Huberman“, in: Marco Gutjahr/Maria Jarmer (Hg.): *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildlichen*, Wien: Turia + Kant 2016, S. 237-268.

46 Blanchot: *Die Schrift des Desasters* (Anm. 45), S. 104.

bezeugt – in mehr oder weniger expliziten Formen des Widerrufs, das zu Bezeugende lasse sich als Gesagtes mündlich, schriftlich oder in Formen pikturaler (Re-)Präsentation ‚angemessen‘ überliefern.

Dieser Widerruf stellt nun auch die elementarste Voraussetzung der Zeugenschaft in Frage: dass wir von Anderen bezeugt zur Welt kommen, in ihr aufgenommen und infolgedessen in eine potenzielle Zeugenschaft für Andere eingesetzt werden. Was auch immer Anderen – vor allem gewaltsam – geschieht; wir können infolge dieser Einsetzung nicht umhin, als angesichts dessen zu Zeugen zu werden, wenn wir davon erfahren. Nie sind wir in solchen Fällen bloße Beobachter eines neutralen Geschehens. Wo aber die elementarste Voraussetzung menschlichen Lebens, in einer menschlichen Welt Aufnahme gefunden zu haben, radikal (nachträglich) in Frage gestellt wird,<sup>47</sup> drohen Praktiken des Zeugnisablegens jegliche Verbindung zum Leben Anderer einzubüßen. Wer gewaltsam und endgültig aus jeglichem menschlichen Weltbezug herausgefallen zu sein scheint, wie soll der (oder die) noch den geringsten Sinn damit verbinden, ein Zeugnis dieser ‚Erfahrung‘ an Andere zu adressieren?

Nun wissen wir aber, dass genau das vielfach geschehen ist, nicht selten in dem verzweifelten Bewusstsein, alles hänge davon ab, dass die Zerstörung jeglicher menschlichen Welt ihrerseits nicht unbezeugt bleiben dürfe – eine Zerstörung, die radikal eben *diesen Begriff selbst affiziert* hat. Wenn man ungeachtet einer früheren Aufnahme in eine menschliche Welt ganz und gar wieder aus ihr herausfallen kann und wenn das massenhaft jedem und jeder geschehen kann, was ist eine solche Aufnahme dann überhaupt ‚wert‘? Was verbürgt sie, was kann man sich verlässlich von ihr versprechen?

Offenbar gar nichts. Genau das wurde bezeugt: Juden, Sinti, Roma, Homosexuellen, politischen Gegnern, Angehörigen religiöser Minderheiten, aber auch Missliebigen aller Art, im Grunde *jedem* konnte zuerst die bürgerliche Existenz, dann auch jegliches persönliches Hab und Gut und schließlich auch das ‚Menschsein‘, d. h. die Zugehörigkeit zu einer menschlichen Welt, entrissen werden.<sup>48</sup> Und wenn das ohne Weiteres geschehen kann, dann garantiert diese Zugehörigkeit gar nichts. Es gibt sie nur bis auf Widerruf durch irgendwelche Machthaber und Gewalttäter, die souverän darüber scheinen befinden zu können, wer zu einer solchen Welt zählen darf und wer nicht.

47 Zweifellos kann man nicht umhin, auch diese Voraussetzung zu historisieren. Denn erstens wird sie ihrerseits nur durch eine radikale Infragestellung jeglicher Bestimmung zur Zeugenschaft bewusst; und zweitens sind historische Befunde nicht zu ignorieren, die an einem (bedingten oder unbedingten) Anspruch auf Aufnahme in einer menschlichen Welt erhebliche Zweifel wecken. Man denke nur an das Recht spartanischer und römischer Väter, diese Aufnahme zu verweigern. Vgl. Guiseppa Cambiano: „Mensch werden“, in: Jean-Pierre Vernant (Hg.): *Der Mensch der griechischen Antike*, Frankfurt a. M.: Fischer 1996, S. 98–139; Numa D. Fustel de Coulanges: *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, München: DTV 1988.

48 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich: Piper 31993, S. 687 f., 692.

Diese Zugehörigkeit ist so wenig wie die Welt nur eine Frage von Tatsachen oder Sachverhalten (Wittgenstein). Und sie wird nicht erkannt als etwas objektiv Vorliegendes bzw. Gegebenes. Wenn sie ‚gegeben‘ ist, dann allein aufgrund einer nur zu bezeugenden, auf Dauer verlässlich zu gewährleistenden Aufnahme in eine mit Anderen geteilte Welt. Das Gegebene ist hier das allein lebenspraktisch zu Bezeugende, über das wir niemals wirklich Gewissheit haben werden. Es ist in seinem Angewiesensein auf Praktiken der Bezeugung eine stets prekäre Angelegenheit des Vertrauens und der effektiven Bewährung durch menschliches Tun.

Einmalig und sogar mehrfach enttäushtes Vertrauen *in* einer solchen Welt mag rehabilitierbar sein; aber zwischen dem Glauben *an* eine solche Welt selbst einerseits und der Zerstörung eines solchen Glaubens andererseits kann man offenbar nicht hin und her wechseln. Alles spricht dafür, dass diejenigen, die einmal aus ihr verstoßen wurden, um einer Sprachlosigkeit zu verfallen, in der sie niemanden mehr auf Erwidderung hin menschlich ansprechen konnten, niemals mehr an eine unverbrüchliche Zugehörigkeit zu einer menschlichen Welt werden glauben können. Sie bleiben in gewisser Weise zutiefst weltfremd, auch wenn sie die fragliche Gewalt wie auch immer beschädigt, verletzt und traumatisiert überlebt haben. Genau diese Welt-Fremdheit, so scheint es, bezeugen gerade diejenigen Zeugnisse, die dazu veranlasst haben, von einem ‚Jahrhundert des Zeugen‘ als einer Zeit zu sprechen, die eine Krise der Wahrheit, d. h. hier: der Sagbarkeit des zu Bezeugenden heraufbeschwören musste. Wie sollte man sich jetzt noch, nachdem wir unsererseits, zumindest indirekt, ebenfalls Zeugen dieser Aporetik der Zeugenschaft geworden sind, davon überzeugen können, dass Praktiken des Zeugnisablegens dem zu Bezeugenden gerecht zu werden vermögen und dass das zu Sagende allemal sagbar (und überlieferbar) sein wird, sodass die zu überliefernde Erfahrung nicht einer absurden Unsagbarkeit überantwortet bleibt?<sup>49</sup>

Diese nagenden Fragen beziehen sich keineswegs nur auf den sogenannten *Holocaust* oder auf die *Shoah*.<sup>50</sup> Diejenigen, die dieses Makroverbrechen überlebt haben, hat man oft genug zu Zeugen *par excellence* hochstilisiert, als ob nicht auch anderswo Unvergleichliches geschehen wäre und als ob man sich des Vergleichs von letztlich unfassbaren Un-Taten, die auf der Erde vielerorts möglich geworden sind,

49 Eine besonders bemerkenswerte Art und Weise (unter zahlreichen anderen), auf die ich wenigstens am Rande ohne weiteren Kommentar hinweisen möchte, verkörpert George Tabori, von dem es in einer aktuellen Erinnerung an sein Lebenswerk heißt: „Dieser Autor hat keinerlei Neigung, sein Dasein zu glorifizieren. Er schildert sich nicht als einen guten Menschen, sondern als einen, der zufällig noch da ist. Es entspricht seinem Wesen, Zeugnis zu geben, ohne Klage zu führen. Er ist ein Lakoniker der Sachlichkeit [und] lässt sich nicht dazu erniedrigen, irgendjemanden zu verachten. [...] Er hat sich, vielleicht aus einer Art Überlebensscham, den *deadpan*-Gestus eines Buster Keaton angewöhnt, der so tut, als merke er gar nicht, dass um ihn herum gerade ein Haus eingestürzt ist [...].“ Wenn er Zeugnis ablegt „im Namen aller, die [...] nicht überlebt haben“, ist dabei „die Schonung der nachgeborenen Zuhörer seine Höflichkeit – er will sie nicht behelligen mit der Tiefe eines Schmerzes, den sie sowieso nicht ermassen. So ist er ein Erzähler von Witzen, die keine sind.“ Petra Kümmel: „Der Jahrhundertmann“, in: *Die Zeit* (2014) 22, S. 49.

50 Vgl. Enzo Traverso: *Gebrauchsanweisungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik*, Münster: Unrast 2007.



einfach entziehen dürfte.<sup>51</sup> Auch anderswo, im berüchtigten Archipel Gulag, in China unter japanischer Herrschaft, in Kambodscha, in Ruanda und Darfur, stellt und stellt sich weiterhin die Frage, was eigentlich geschehen ist, also die Frage nach dem zu Bezeugenden, das den überlebenden Zeugen regelmäßig die Sprache verschlägt, sodass sie, gemessen an epistemischen Kriterien, sehr leicht vor Gericht zu ‚demonstrieren‘ sind (wie es auch vielfach geschehen ist). Denn wie soll man einem Augen- oder Ohrenzeugen glauben, der nach gängigem Vorverständnis ohnehin extrem Unwahrscheinliches bzw. ‚Unglaubliches‘ zu erzählen hat – in unvermeidlich perspektivisch verkürzter, durch sein Verstricktsein in das Geschehene und durch sein mehr oder weniger unzulängliches Gedächtnis getrübtter Art und Weise? Woran soll man überhaupt die Verlässlichkeit seiner Aussagen messen? An möglichst übereinstimmend festzustellenden Tatsachen bzw. Sachverhalten, die nur zum Teil mit der Hilfe von Zeugenaussagen zu rekonstruieren sind, die in der historiographischen Arbeit allemal einer rigorosen methodischen Kritik so unterzogen werden müssen, dass die überwältigende Mehrheit beteiligter Forscher sich im Wesentlichen über ihre Beurteilung einig werden kann? Geht es lediglich in diesem Sinne um komparative Gewaltforschung? Kaum. Denn auf dem Spiel steht jedes Mal nicht nur, was der Fall war, also die historiographisch möglichst gut abgesicherte Erkenntnis von Sachverhalten bzw. Tatsachen<sup>52</sup>, sondern deren menschliche Bedeutung.

Ihren tiefsten Punkt erreicht die Frage nach dieser Bedeutung dort, wo die fraglichen Zeugnisse eine radikale, nicht wieder gut zu machende, insofern irreversible Zerstörung jeglicher menschlichen Welt bezeugen und dabei die Verstehbarkeit des ‚Sinns‘ einer solchen Zerstörung selbst in abgründiger Art und Weise in Abrede stellen. Gleichwohl scheren diese Zeugnisse nicht aus jeglicher geschichtlichen Überlieferung aus, sondern geben genau diese Zerstörbarkeit Anderen zu erinnern und zu denken auf, ohne je auf die Aufhebbarkeit des zu Erinnernden und des zu Denkenden im Erinnernten und Gedachten setzen zu können. Insofern widersetzt sich das Bezeugte jeglicher Dialektisierbarkeit; und zwar nicht nur im Herzen Europas, wo von Heraklit über Hegel bis hin zu Theodor W. Adorno und zu den negativistischen Revisionen der Gegenwart dialektisches Denken zuhause war<sup>53</sup>, sondern auch anderswo auf der Erde, an anderen Schauplätzen extremer und exzessiver Gewalt, die ihre Opfer dem Anschein nach einer radikalen Weltlosigkeit überantworten sollte.<sup>54</sup>

51 Burkhard Liebsch: *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2005, Kap. VIII.

52 Begriffe, die sich heute zweifellos nicht mehr im Sinne einer Abbildtheorie der Bedeutung verstehen lassen, wie sie dem frühen Wittgenstein offenbar vorschwebte.

53 Vgl. Emil Angehrn/Joachim Küchenhoff (Hg.): *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2014.

54 Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Anm. 48), S. 511, 560, 523. Ich folge Arendt im Übrigen nicht, wenn sie die (politische) Sorge um die Welt der Sorge um sich bzw. um Andere polemisch und abstrakt gegenüberstellt, wo sie in *Menschen in finsternen Zeiten* schreibt, „es geht nicht um die Menschen, es geht um die Welt“ (ebd. S. 250). Letztere wird doch gerade durch die politischen Lebensformen verbürgt, auf die sich Menschen als sogenannte „Mitmenschen“, Mit-

Gewiss: Ebenso wie der Begriff der Welt ist auch der Begriff der Weltlosigkeit europäischen Ursprungs. Das schließt aber nicht aus, ihn im Sinne einer Arbeitshypothese auch auf Formen der Gewalt zu beziehen, die anderswo *prima facie* unvergleichliche Verbrechen möglich gemacht haben, um zu eruieren, ob sie nicht auf das Gleiche hinauslaufen: darauf nämlich, Andere desaströs von jeglicher menschlichen Welt so auszuschließen, dass nicht ein einziges verlässliches, epistemischen Kriterien gerecht werdendes Zeugnis davon zurückbleiben sollte.<sup>55</sup>

---

bürger und Zeitgenossen einlassen. Das legt Arendt selbst nahe, wo sie ihren politischen Weltbegriff vom Geschehen ein- und gegenseitiger Anrede und Inanspruchnahme her begründet. Vgl. Hannah Arendt: *Was ist Politik?*, München: Piper 2003, S. 52, 192.

55 Der vorliegende Text geht zurück auf einen Vortrag, den der Autor am 4. Juni 2014 an der FU Berlin im Rahmen der im Sommersemester 2014 veranstalteten Ringvorlesung *Zeugnis ablegen. Phänomene von Zeugenschaft in Recht, Philosophie, Kunst und Zeitgeschichte* gehalten hat.