

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

SYBILLE KRÄMER

## Spur, Zeuge, Wahrheit.

### Zeugenschaft im Spannungsfeld zwischen diskursiver und existenzialer Wahrheit?

#### 1. Zeugen sprechen

Was ist ein ‚Zeuge‘? In Situationen der alltäglichen Verwendung dieses Wortes scheint erst einmal klar, was damit gemeint ist: Eine Zeugin ist bei einem Ereignis dabei gewesen, über das sie später, sei es vor einem Gericht, vor einem interessierten Auditorium oder etwa als Zeitzeugin in einem Fernsehinterview, ‚Zeugnis ablegt‘. Der Zeuge spricht; das, wovon er spricht, ist, was er hörend und sehend wahrgenommen hat, die Kundgabe und die Auskunft über das Erlebnis einer in der Vergangenheit liegenden Situation. Das Bezeugen artikuliert eine singuläre und zugleich persönliche, subjektive Erfahrung in einer überpersönlichen, für andere verstehbaren Sprache. Im juristischen Jargon gefasst: Zeugen *machen* Aussagen. Dass Zeugen sprechen, scheint essenziell. Sofern ein ‚Wissen durch die Worte anderer‘ eine – wenn auch schwache – Version von Zeugenschaft ist, ist auch hier der Akt einer Versprachlichung gegeben. Und selbst von den überlebenden Opfern von Genozid und Krieg wissen wir, dass es ein ‚Sagenwollen‘ gibt, trotz oder gerade wegen der Unsäglichkeit ihrer durchlittenen Erfahrungen:<sup>1</sup> Die ‚stummen Zeugnisse‘ der Vergangenheit im Sinne dinglicher Überreste vergangener Kulturen signalisieren gerade in der Verwendung des Adjektivs ‚stumm‘ ein Abweichen von der Normalform eines Zeugen, der redet. Dass Zeugen bezeugen, indem sie etwas sagen, bildet einen Kern unseres Zeugenverständnisses.

Doch um was für eine Art von ‚Sagen‘ handelt es sich? Praktiken von Eid und Schwur – auch wenn der Schwur im Schwinden begriffen ist – erinnern daran, dass mit dem Sprechen des Zeugen eine so einfache wie zugleich komplizierte Erwartung seitens der Adressaten des Zeugnisses verbunden ist: dass es um ein ‚Wahrsprechen‘ geht. Bei der Beziehung zwischen der persönlichen Wahrnehmung einer Situation und dem Gehalt der Aussage über eben diese Situation, sollte es – so die Erwartung – zwischen beiden eine Entsprechung geben: Wenn wir ein unfallverursachendes Auto trotz roter Ampel die Kreuzung queren sahen, sollten wir nach Möglichkeit nicht – wider besseren Wissens – aussagen, dass diese Ampel ‚grün‘ gezeit hätte. Aber eben nur: ‚nach Möglichkeit‘; denn die Aussagepsychologie hat

---

<sup>1</sup> *Weil es sagbar ist*, heißt der aufschlussreiche Titel einer Studie von Carolin Emcke, die als Journalistin in Krisengebieten das Gespräch mit den Opfern suchte; vgl. Carolin Emcke: *Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit. Essays*, Berlin: Fischer E-Books 2013.

in vielfältigen Studien die Irrtumsanfälligkeit unserer Sinneswahrnehmungen, gerade wenn wir zufällig zu Zeugen von Geschehnissen werden, aufgezeigt;<sup>2</sup> ganz abgesehen davon, dass die Möglichkeit des bewussten Falschzeugnisses immer eine Option bleibt und dies umso prekärer ist, wenn ein Zeuge der *einzig*e Zeuge ist.

Unser Alltagsverständnis von Zeugenschaft führt also zu einer merkwürdigen Situation: Das Wahrsprechen bildet geradezu das Fundament von Zeugenschaft; zugleich scheint nichts so irrtumsanfällig, so fehlerbeladen, so fallibel zu sein, wie das, was Augenzeugen zu berichten haben. Daher ist es keineswegs abwegig, dass – gerade wenn es um die philosophische Reflexion von Zeugenschaft geht – eben dieser *Wahrheitsanspruch* häufig in Abrede gestellt wird. Und solche Ablehnung kommt aus ganz unterschiedlichen Lagern:<sup>3</sup> Da ist einmal die in der gegenwärtigen analytischen Philosophie gerne aufgegriffene – allerdings auch kritisierte – Position eines Zeugnisskeptizismus: Im Horizont einer individualistischen Epistemologie wird die Übernahme eines *Wissens* durch Worte anderer problematisiert, wenn nicht gar negiert, weil dieses Wissen mit den kognitiven Ressourcen der individuellen Hörer – Gedächtnis, Wahrnehmung, Schlussfolgern – nicht zu überprüfen ist.<sup>4</sup> Und da ist zum anderen die in der gegenwärtigen poststrukturalistischen Philosophie durch Jacques Derrida charakteristisch vertretene Einstellung, dass das Zeugnis niemals ein Beweis sein könne und daher die Zeugenrede zu deuten ist nach dem Vorbild der Poesie und der Fiktion, die überdies von den Hörern einen Glaubensakt verlangt: ‚Ich zeuge‘ heißt für Derrida: ‚Ihr müsst mir glauben‘.<sup>5</sup> Es ist also bemerkenswert, dass der traditionelle Zeugnisskeptizismus und Derridas poetisch-religiöse Deutung der Zeugenrede – in gewisser Hinsicht – an einem Strang ziehen: Dieser Strang besteht in der Überzeugung, dass die unhintergehbare Subjektivität des Bezeugens und der damit verbundene Appell an den Glauben seitens der Adressaten des Zeugnisses den Wahrheitsbezug der Rede negieren.

Doch was für eine Konzeption von Wahrheit liegt solcher Auffassung zugrunde? Wir vermuten, dass den Wahrheitsanspruch der Zeugnissrede in Abrede zu stellen, einem spezifischen, nämlich ‚diskursiven Wahrheitsbegriff‘ geschuldet ist. Und unser Argument besteht darin, zu zeigen, dass am Wahrheitsanspruch der Zeugenrede dann festzuhalten ist, wenn die sich in der Zeugenrede artikulierende Wahrheit im Horizont eines *doppelten Wahrheitsbezuges* gedeutet wird, insofern dabei die Dimensionen ‚diskursiver‘ wie auch ‚existenzialer‘ Wahrheit miteinander interagieren.

2 Luise Greuel/Thomas Fabian/Michael Stadler (Hg.): *Psychologie der Zeugenaussage. Ergebnisse der rechtspsychologischen Forschung*, Weinheim: Beltz Verlag 1997.

3 Zum Zeugnisskeptizismus und anderen Formen des Zeugnissreduktionismus: Oliver Scholz: „Das Zeugnis anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie“, in: Thomas Grundmann (Hg.): *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Paderborn: Mentis Verlag 2001, S. 354–375.

4 Für die kritische Auseinandersetzung mit dieser Position im Horizont einer sozialen Epistemologie, für welche das Zeugniswissen eine genuine Quelle von Erkenntnis darstellt: C. Anthony J. Coady: *Testimony. A philosophical study*, Oxford: Clarendon Press 1992; Scholz: „Zeugnis anderer“ (Anm. 3).

5 Jacques Derrida: „A Self-Unsealing Poetic Text – zur Poetik des Zeugnisses“, in: Peter Buhrmann (Hg.): *Zur Lyrik Paul Celans*, München: Fink 2000, S. 147–181, hier S. 159.

Klären wir, was mit diesen beiden Arten von Wahrheit gemeint ist. Den Anfang macht die ‚diskursive Wahrheit‘; wir knüpfen dabei an deren zugleich elementare wie avancierte Theorieform an: an die universalpragmatische Kommunikationstheorie.

## 2. Was bedeutet ‚diskursive Wahrheit‘?

‚Wahrheit‘ ist weder eine Eigenschaft von Dingen, noch von Menschen, sondern von *Sätzen*: Auf dieses neuzeitliche Wahrheitsverständnis hat nachdrücklich der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz verwiesen.<sup>6</sup> In der sprechakttheoretischen und universalpragmatischen Kommunikationstheorie wird dieser Ansatz nun pragmatisch ausgeweitet: Es geht nicht mehr um Sätze, vielmehr um *Äußerungen*, die in bestimmten Situationen von Menschen an andere Menschen gerichtet werden. Wahrheit wird dann zu einem Anspruch, den eine Person gegenüber einer anderen erhebt, indem sie einen Satz in behauptender Absicht äußert. Bei einem Satz, der die Form einer kommunikativen Äußerung annimmt, spielen die Sach- wie die Beziehungsdimension beide eine Rolle. Es ist gerade Jürgen Habermas, der betont, dass diesem Ansatz ein Bild von Kommunikation zugrunde liegt, bei dem das Sprechen die Form einer kooperativen Tätigkeit annimmt: Der Wahrheitsanspruch ist dazu da, dass er von anderen gehört, bestätigt, also geteilt oder eben kritisiert und damit zurückgewiesen wird. Genau genommen wird überhaupt erst ein Wahrheitsanspruch erhoben, wenn das, was gesagt wird, tatsächlich auch problematisiert oder infrage gestellt wird.<sup>7</sup> Erst wenn Zweifel an einer Aussage entstehen, kommt ein Bedürfnis seitens der Kommunizierenden auf, den Fluss unhinterfragter Kommunikation zu unterbrechen und auf einer Metaebene – das ist dann der ‚Diskurs‘ – in streitbarer Wechselrede um Wahrheit oder Falschheit einer Äußerung zu ringen. ‚Wahrheit‘ ist – genau genommen – dann keine Eigenschaft der singulären Äußerung mehr, sondern des sich darüber entspinneenden interaktiven Diskurses: Erst in der argumentativen Wechselrede kann ein Wahrheitsanspruch eingelöst werden oder scheitern. In jedem Fall – und darauf kommt es Habermas an – erlaubt nicht einfach „Evidenz von Erfahrung“, sondern allein der „Gang von Argumentation“ festzustellen, ob eine Äußerung wahr ist. Wahrheit ist ein argumentatives Diskursgeschehen; und umgekehrt: Der Diskurs ist eine „kooperative Wahrheitssuche“.<sup>8</sup> Diese Form von Wahrheit wollen wir ‚diskursive Wahrheit‘ nennen.

6 Gottfried Wilhelm Leibniz: „Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten“ (1677), in: ders.: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. von A. Buchenau, hg. von E. Cassirer, Hamburg: Meiner 1966, Bd. 1, S. 15–21.

7 „Wahrheitsfragen ergeben sich erst, wenn die in Handlungszusammenhängen naiv unterstellten Geltungsansprüche problematisiert werden“; Jürgen Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 135.

8 Ebd., S. 139.

In ihrem Zentrum steht die Idee des Geltungsanspruches, der – so Habermas – nach dem Modell eines Rechtsanspruches vorzustellen ist.<sup>9</sup> Geltungsansprüche werden *erhoben*, und daher können sie auch zurückgewiesen, also nicht anerkannt werden. Dabei trifft Habermas eine aufschlussreiche Unterscheidung zwischen dem Geltungsanspruch auf Wahrheit und demjenigen auf Wahrhaftigkeit.<sup>10</sup> ‚Wahrhaftigkeit‘ bedeutet, dass jemand meint, was er sagt und also nicht absichtsvoll täuscht; es geht um den Anspruch, in der Rede aufrichtig und glaubwürdig zu sein. Daher kann Wahrhaftigkeit nicht durch Sätze nach dem Modell ‚Ich bin glaubwürdig‘ ausgewiesen werden, sondern kann sich allenfalls in den *Handlungen* von Sprechern *zeigen*, sofern Interaktionen lange genug fortgesetzt werden. Wahrheit wird (aus)gesagt, Wahrhaftigkeit zeigt sich. Überdies führt der Anspruch, wahrhaftig zu sein in dem, was man sagt, seitens der Hörer ‚nur‘ zu einer Glaubensgewissheit, die nicht den Status eines Wissens beanspruchen kann. Im Unterschied zu Wahrheiten sind Gewissheiten für Habermas nicht intersubjektiv; das Paradebeispiel dafür ist die unhintergehbare Subjektivität einer sinnlichen Wahrnehmung, die nur für ein einzelnes Subjekt „und für niemanden sonst“<sup>11</sup> gegeben ist. Damit gilt für Gewissheiten gerade nicht, was den epistemischen Kern der diskursiven Wahrheit ausmacht: dass Genese und Geltung einer Wahrheit voneinander ablösbar sind.<sup>12</sup>

Wir sehen: Wahrheit, Diskurs und Wissen auf der einen, Wahrhaftigkeit, Gewissheiten und Glauben auf der anderen Seite bilden einen augenfälligen Gegenpol und innerhalb eben dieser Polarität taucht – wenn auch nur beiläufig – bei Habermas der Zeuge auf. Denn zu den Gewissheiten ohne Wahrheitsanspruch gehören für ihn auch Zeugnisse. In einer Fußnote betont er, dass „wer Zeugnis ablegt“ eine „Glaubensgewissheit“ vermitteln will, die nicht nach dem Modell der diskursiven Wahrheit zu verstehen ist.<sup>13</sup> Der Grund ist die fundamentale Singularität von Gewissheitserlebnissen, die daher *nicht* mit Geltungsansprüchen einhergehen. Wir sehen: Dass dem Zeugnis ‚die Wahrheit zu sagen‘ im philosophisch strengen Sinne abgesprochen, der Wahrheitsbezug beim Zeugnisgeben also eskamotiert wird, erhält durch die universalpragmatische Kommunikationstheorie und Diskursanalyse eine feinsinnige Bestärkung. In der Verlagerung, um nicht zu sagen: in der Verdrängung des Zeugnisses aus der Domäne der Wahrheit in die Domäne des Glaubens sind sich Habermas und Derrida durchaus einig.

Doch noch einmal zurück zur sprechakttheoretischen Kommunikationstheorie. So pragmatisch dieser Ansatz auch den Beziehungsaspekt und den interaktiven Charakter jedweder Rede betont, so sehr bleibt das Konzept diskursiver Wahrheit doch der Idee verpflichtet, dass die Wahrheit, um die es im argumentierenden Diskurs geht, in letzter Instanz die Wahrheit einer sprachlichen Aussage, also eine *propositionale Wahrheit* ist. Sofern es dagegen um die Wahrhaftigkeit geht, verstan-

9 „Was ein Geltungsanspruch ist, kann man sich am Modell des Rechtsanspruches klarmachen“; ebd., S. 129.

10 Wir vernachlässigen die beiden anderen Geltungsansprüche: Verständlichkeit und Richtigkeit.

11 Habermas: *Vorstudien* (Anm. 7), S. 149.

12 Ebd., S. 131.

13 Ebd., S. 142.



den als Anspruch, der nicht auf die Wahrheit einer Aussage, sondern einer *Person* in ihrem Verhältnis zu dem, was sie sagt, bezogen ist, sofern es also um das Selbstverhältnis des Sprechenden Subjektes zu seiner Aussage zu tun ist, wird diese *personale Wahrheit* als bedeutungsvolle Kategorie zum Verschwinden gebracht. Genau an dieser Stelle wollen wir ansetzen. Könnte ein Wahrheitsbezug im Sprechen verteidigt werden, der nicht nach dem Modell der diskursiven Wahrheit, mithin des ‚Rechthabens‘ zu denken ist? Ist die propositionale Wahrheit tatsächlich die einzige Form von Wahrheit, die im Sprechen ‚beansprucht‘ werden kann? Oder ergibt es Sinn, in der Rede noch eine andere Form von Wahrheit zu lokalisieren, die wir hier ‚existenziale Wahrheit‘ nennen wollen?

### 3. Was bedeutet ‚existenziale Wahrheit‘?

Es sind nun drei Denker anzuführen, die auf sehr unterschiedliche Weise eine Form von Wahrheit thematisieren, die Züge von dem trägt, was wir ‚existenziale Wahrheit‘ nennen und von der wir vermuten, dass diese für das Phänomen von Zeugenschaft – und zwar in ihrem Wechselverhältnis zur diskursiven Wahrheit – bedeutsam ist. Es geht um (1) Jacques Lacan, für den das Sprechen der genuine Ort der Wahrheit des Subjektes ist; es geht um (2) Michel Foucaults Anknüpfung an die ‚Parrhesia‘, die antike Form eines Wahrsprechens; und schließlich entfaltet (3) Sören Kierkegaard einen nicht auf Wissensansprüche beruhenden Wahrheitsbezug. Dieser dreifache Rekurs bleibt überaus unvollständig: Nicht mehr als ‚Winke‘ oder ‚Verweise‘ werden gegeben, wie in ganz unterschiedlichen Perspektiven eine nicht-diskursive Modalität von Wahrheit auszuloten und für eine Reflexion von Zeugenschaft fruchtbar zu machen ist.

#### 3.1. Jacques Lacan: ‚Es spricht‘

Lacan stieß gerade deshalb bei manchen poststrukturalistischen Denkern auf Unverständnis, weil er traditionelle Begriffe wie ‚Subjekt‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Sprechen‘ nicht über Bord wirft, vielmehr für bedeutsam hält und diese in seinen Reflexionen des Sprechenden Subjektes genuin miteinander verbindet.<sup>14</sup> Alles Sprechen zielt auf Anerkennung durch den anderen. Doch während die pragmatische Kommunikationstheorie diese Anerkennung geltungstheoretisch nach dem Vorbild eines Rechtsgutes bestimmt, beschreitet Lacan einen ganz anderen, begehrenstheoretischen Weg. Unsere Sprachlichkeit ist als ‚Zweisprachigkeit‘ zu verstehen, bei der das Subjekt im Vollzug seines Redens mit zwei Stimmen spricht, sowohl als *je* wie auch als *moi*. Der Rede des *moi* entspricht die Dimension der ‚Aussage‘, der Information, des Argumentierens und des Diskursiven; der Rede des *je* jedoch entspricht die

<sup>14</sup> Vgl. das Kapitel über Lacan in: Sybille Krämer: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S. 196–216.

‚Äußerung‘, die Evokation und das Begehren.<sup>15</sup> Zu reden heißt also nicht nur Informationen zu vermitteln, Geltungsansprüche zu erheben, Argumente auszutauschen, sondern heißt gerade auch, etwas beim anderen evozieren<sup>16</sup> zu wollen, das zur Identitätsfindung des sprechenden Subjektes selbst beiträgt und in diesem Sinne die Wahrheit des Subjektes ausmacht. Für Lacan geht es um eine Dimension der Rede, deren ‚Gehalt‘ nicht in dem gegeben ist, was das Subjekt sagt, sondern in dem, was das Subjekt *ist*. Dieses generelle Streben nach der Anerkennung durch den anderen im je individuellen ‚Sein‘ spezifiziert Lacan so, dass es ein Begehren nach dem Verstandenwerden durch den Anderen ist und zwar just in eben dieser elementaren Abhängigkeit vom Anderen. Dass Lacan dabei von ‚Wahrheit‘<sup>17</sup> spricht, gründet darin, dass die Anerkennung der eigenen Abhängigkeit vom Anderen durch den Anderen dazu führt, dass das Subjekt seiner unauflöselichen Exzentrizität *gewahr* wird: Einer Exzentrizität, die ihn radikal angewiesen sein lässt darauf, dass der Andere die Abhängigkeit des Subjekts erkennt und annimmt. Diese Wahrheit ist nicht propositionale Erkenntnis und ist keine Form von Welterkenntnis oder Weltwissen, sehr wohl aber eine Form von Selbsterkenntnis, welche des Resonanzbodens des Anderen bedarf. Es geht um eine Dimension in der Rede, bei der unsere Existenz als ein Wesen fundamentaler Exzentrizität sich zeigt und artikuliert.

Für Lacan ist es nun charakteristisch, dass diese Rede des *je* gerade nicht mit den bewussten Intentionen, mit dem zweckorientierten und absichtsvollen Sprechen des Subjektes koinzidiert, vielmehr im Unterschied zu der vom Denken und Rechtschaffen durchdrungenen Rede das Nichtintendierte, Unabsichtliche, kurzum: das Unbewusste der Rede verkörpert. Nicht: ‚Ich spreche‘, sondern ‚Es spricht‘. Und diese „Inhalte des Unbewussten [...] beziehen ihre Kraft [...] aus einer Wahrheit und in der Dimension des Seins: Kern unseres Wesens“.<sup>18</sup> Was zählt ist nicht, was erzählt wird, sondern was das Subjekt jeweils sprechen *macht*: Und das ist die existenziale Angewiesenheit auf den anderen.

Doch ist diese Bestimmung einer Wahrheit nicht als Attribut von Sätzen und ihrer pragmatisch intendierten Verwendung, sondern des ‚Seins eines Subjekts‘ nicht eine irritierende, wenn nicht gar illegitime Verwässerung des Wahrheitsbegriffes? Doch erinnern wir uns: Auch Habermas gesteht zu, dass in der Rede ein Geltungsanspruch nach ‚Wahrhaftigkeit‘ sich artikuliere, der zugleich nicht diskursiv einlösbar ist, sondern sich nur in Interaktionen – und das auf lange Sicht – zeigen könne. Doch ist ein nicht-diskursiver, also argumentativ gar nicht einlösbarer *Geltungsanspruch* nicht ein ‚Unding‘, wenn doch zugleich das, was ein Geltungsan-

15 Jacques Lacan: *Schriften I*, hg. von Norbert Haas, übers. von Hans-Joachim Metzger, Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1973, S. 136 f.

16 „Die Funktion der Sprache besteht ja hier nicht darin zu informieren, sondern zu evozieren“; ebd., S. 143.

17 Verstanden nicht als ‚Wahrheit einer Aussage‘ vielmehr als ‚Wahrheit des Subjekts‘; vgl. Jacques Lacan: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch I*, hg. von Norbert Haas, Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1978, S. 29.

18 Jacques Lacan: *Schriften II*, hg. von Norbert Haas, übers. von Hans-Joachim Metzger, Olten/Freiburg i. Br.: Walter Verlag 1975, S. 44.

spruch ist, am Vorbild eines Rechtsanspruches gewonnen wird? Habermas ist inkohärent, indem er die Wahrhaftigkeit einerseits zum Geltungsanspruch macht, sodann Geltung an diskursive Einlösung anbindet, der Wahrhaftigkeit nun wiederum die diskursive Einlösbarkeit abspricht und sie gleichwohl – obwohl diese für ihn nur Glaubensgewissheit und nicht Wahrheit erzeugt – weiterhin als Geltungsanspruch bezeichnet. Wäre es also nicht konsequenter mit der Wahrhaftigkeit eine *andere* Form von Wahrheit in den Blick zu nehmen, deren Nicht-Diskursivität den Wahrheitsanspruch gerade nicht annulliert?

### 3.2. Michel Foucault: Parrhesia

Mit dieser Frage wollen wir Michel Foucaults Wiederaufnahme des antiken Konzeptes der *parrhesia* ins Spiel bringen;<sup>19</sup> auch dies wieder nur in knappster Verkürzung. *Parrhesia*, das griechisch vom ‚Alles-Sagen‘ stammt und zum ersten Mal in Euripides’ Tragödien auftaucht,<sup>20</sup> bedeutet erst einmal die Tugend der freimütigen, offenen, ungeschützten und auch furchtlosen Rede, ein Wahrsprechen, das darin besteht, dass die Sprecherin das, was sie denkt, unumwunden sagt: Zwischen ‚Meinen‘ und ‚Sagen‘ bleibt kein Spalt. Und dies gerade auch dann, wenn der Adressat der Rede mit einer für ihn so kritischen Wahrheit konfrontiert wird, dass der Sprecher durch sein Wahrsprechen sich selbst in eine gefährdete Position bringt. Die *Parrhesia* wird für Foucault interessant, weil sie eine Form von Wahrheit verkörpert, die in der Bezugnahme auf den anderen zugleich verbunden ist mit einem Selbstbezug des Subjektes, seiner Selbstsorge und seiner Selbstregulierung, aber auch seiner „Selbstexposition“.<sup>21</sup> Es geht damit um eine Wahrheit, die von ihrer Genese im sprechenden Subjekt in keiner Weise ablösbar ist, für welche also die für die diskursive Wahrheit charakteristische Trennbarkeit von Genese und Geltung nicht gegeben ist. Schauen wir genauer hin:

*Parrhesia* ist eine Form von Kommunikation, vom Sprecher gerichtet an Adressaten; Foucault bezeichnet sie explizit als *speech activity* und nicht als *speech act* im Sinne Searles<sup>22</sup>. Ihr Sinn besteht darin, eine Wahrheit zu kommunizieren, die allerdings – in einer noch zu klärenden Weise – mit ihrem subjektiven Ursprung unaufhebbar verknüpft ist. Es darf sich bei diesem Sprechen weder um irgendwelche Selbstverständlichkeiten oder technische Instruktionen handeln – etwa die Mittei-

19 Vgl. Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France* (1982/83), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012; ders.: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen, Vorlesungen am Collège de France* (1983/84), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010. Zur Auseinandersetzung mit der *Parrhesia*-Konzeption Foucaults: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*, Zürich: Diaphanes 2012.

20 Michel Foucault/James Pearson (Hg.): *Diskurs und Wahrheit: Die Problematisierung der Parrhesia. Sechs Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität Berkeley/Kalifornien*, Berlin: Merve 1996, S. 9.

21 Gehring/Gelhard: *Parrhesia* (Anm. 19), S. 8.

22 Michel Foucault: „The Meaning and Evolution of the Word *Parrhesia*“, in: *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, ed. by Joseph Pearson, digital Archive, Foucault.info 1999.

lung einer Grammatikregel – aber auch nicht um die stets bestreitbaren wissenschaftlichen Wahrheiten, die dann erst durch Argumentation und Empirie ihren Platz in der Ordnung des Wissens zu behaupten haben. Denn für solche diskursiven Wahrheiten gilt, wie wir dies von Habermas bereits kennen, dass ihre Geltung unabhängig sein soll von ihrer Genese. Bei der Parrhesia dagegen ist diese Ablösbarkeit der Aussagewahrheit vom aussagenden Subjekt nicht der Fall, denn das Subjekt der Äußerung (*enunciation*) und das Subjekt des Geäußerten (*enunciandum*) fallen zusammen. Mit den Worten Foucaults: „I am the one who thinks this and that“.<sup>23</sup>

Es geht aber auch nicht um zwei weitere von Foucault angeführte und mit dem mitteilenden Subjekt genuin verbundene Formen des Mitteilens: um die Lebensweisheit eines Weisen oder das Wahrsagen des Propheten, denn beide zielen, unerachtet ihres subjektiven Ursprungs, auf eine universalisierbare Wahrheit.<sup>24</sup> Die Parrhesia unterscheidet sich von diesen durch ihre Singularität, ihre Anbindung an eine einzigartige, historische Situation. Und schließlich – um die letzte Abgrenzung zu nennen – geht es nicht einfach um subjektive ‚Aufrichtigkeit‘ und ‚Wahrhaftigkeit‘, sondern um eine essenzielle Wahrheit, die den Adressaten und das wahrsprechende Subjekt in eine Beziehung einbindet, die durch das Aussprechen der Wahrheit zu einer riskanten Beziehung, also *prekär* wird.

Was bedeutet dieses ‚prekär‘? Es muss ein Gefälle im Status gegeben sein, beispielsweise zwischen Untertan und Regent, zwischen Schüler und Lehrer, zwischen einzelner Bürger und der ganzen Bürgerversammlung. Wenn dann aus der jeweils untergeordneten Position heraus eine Wahrheit artikuliert wird, die fern ist jeglicher Schmeichelei, sich aller rhetorischen Stilisierung enthält und zugleich etwas Unbequemes und Kritisches aussagt über den Adressaten der Rede, dann birgt das ein hohes, manchmal sogar tödliches Risiko.<sup>25</sup> Diese Form des Aussprechens der Wahrheit sucht nicht den Zuspruch des Anderen, sondern ist bereit, dessen Ärger, Zorn und Widerstand in Kauf zu nehmen: Parrhesia verlangt Mut. Foucaults Paradebeispiel dafür ist Platon, der das Risiko des Wahrsprechens am eigenen Leibe erfuhr, als seine Kritik am Tyrannen Dionysius von Syracus in einem Mordversuch an ihm endete. Platon seinerseits lässt in seinen Dialogen Sokrates oftmals in der Rolle des Parrhesiasten erscheinen, ob Sokrates nun die Athener auf der Straße mahnt, um für ihr Seelenheil durch unbestechliche Wahrheitssuche Sorge zu tragen,<sup>26</sup> oder dem jungen Alkibiades empfiehlt, bevor er sich zum Ersten der

23 Ebd.

24 Vgl. Jakub Franěk: „Philosophical parrhesia as aesthetics of existence“, in: *Continental Philosophy Review* 39 (2006), S. 113–134, hier S. 119.

25 Vgl. dazu Alison Ross: „Why is ‚Speaking the Truth‘ Fearless? ‚Danger‘ and ‚Truth‘ in Foucaults Discussion of Parrhesia“, in: *Parrhesia. A Journal of Critical Philosophy* 4 (2008), S. 62–75, S. 62, zit. nach: Jörg Ossenkopp: *Was ist ein Philosoph? Philosophie und Autobiographie bei René Descartes*, Dissertation am Institut für Philosophie, Freie Universität, Berlin: epubli GmbH 2011, S. 112.

26 Platon, „Apologie“, in: ders.: *Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch*, Bd. 2, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973, 30a–c.

Athener aufschwinge, erst einmal zu lernen, durch Selbsterkenntnis für sich selbst und um sich selbst Sorge zu tragen.<sup>27</sup>

Das Thema der Selbstsorge ist der Rahmen, in dem Foucault das Parrhesiakonzept revitalisiert. Schon die universalpragmatische Kommunikationstheorie informiert uns, dass Wahrheit in Diskursen über *problematisch* gewordenen Äußerungen gründet und damit ein genuin soziales Projekt ist. Die leitende Idee dabei bleibt allerdings zurückgebunden an die Möglichkeit, Dissens durch Argumentation in Konsens überführen zu können. Sozialität und Konsens bilden die zwei Seiten der Medaille diskursiver Wahrheit. Die Parrhesia entwindet jedoch die Wahrheit dem Konsens und gliedert sie ein in mögliche Konfrontation. Als Kommunikationsakt bleibt die Parrhesia selbstverständlich eine soziale Aktivität. Doch ihr Charakteristikum besteht darin, dass ‚Sozialität‘ sich nicht als konsensfähige Gemeinschaftlichkeit dekliniert, vielmehr das Individuum als eines positioniert, das auch im Alleingang und Alleinstand – und zwar mit seinem eigenen Leben – dafür bürgt, dass objektive Wahrheit und subjektive Gewissheit in seinem Wahrsprechen zusammenfallen. Seine Kraft zum Widerstreit zehrt von dieser Identität zwischen überindividueller Wahrheitsgeltung des Gesagten und individuellem Überzeugtsein vom Gesagten. Parrhesia kann einsam machen.

Im Horizont des Parrhesiakonzeptes wird klar, dass es um ein Sprechen geht, das unablässig mit einem ethischen Impuls verbunden ist. Nicht zufällig wird Foucaults Rezeption der antiken Parrhesia in seiner letzten Lebensphase mit einer philosophischen Umwendung hin auf Fragen des Ethischen in Verbindung gebracht.<sup>28</sup> Dieser ethische Impuls ist nun nicht die ‚simple‘ Aufrichtigkeit als *conditio sine qua non* des Wahrsprechens, gilt dies doch für nahezu alle Formen wahrheitsförmiger Rede. Es geht nicht um *Diskursethik*. Vielmehr impliziert die Parrhesia einen Appell an die Veränderung der Existenz. Mit Rilke gesprochen: „[D]enn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.“<sup>29</sup> Dieser Appell – und darauf kommt es jetzt an – ist nicht nur eine risikoreiche Forderung und Aufforderung an den Adressaten, in dessen Hand der Sprecher als der Subalterne, als in gewisser Weise Abhängiger steht. Vielmehr besteht die Besonderheit der Parrhesia darin, eine Selbstveränderung der Sprecherin zu implizieren, denn das Risiko, das der Sprecher auf sich nimmt, um eine unangenehme Wahrheit ungeachtet der davon ausgehenden Gefährdung auszusprechen, ist zugleich ein Akt, in dem er seine originäre Abhängigkeit gegenüber dem Adressaten ablegt und sich darin zu einem ‚freien Subjekt‘ emanzipiert. Parrhesia wird für Foucault zu einer ‚gefährlichen Ausübung von Freiheit‘.<sup>30</sup> Diese Implikation existenzialer Widerständigkeit im Aussprechen der Wahrheit kennzeichnet Foucault als ‚kritische Wahrheit‘ und

27 Platon, „Alkibiades“, in: ders.: *Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch*, Bd. 1, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, 128d–129b.

28 Franěk: „Philosophical parrhesia“ (Anm. 24) betont demgegenüber die logische Kontinuität, in der die Foucault'sche *parrhesia* im Ganzen seines Werkes stehe.

29 Rainer Maria Rilke: „Archaischer Torso Apollos“, in: *Die Gedichte*, Frankfurt a. M.: Insel 1986, S. 503.

30 Foucault: *Regierung des Selbst* (Anm. 19), S. 94 f.

hebt sie von der auf diskursiven Wahrheitskriterien beruhenden ‚analytischen Wahrheit‘ ab.<sup>31</sup>

### 3.3. Sören Kierkegaard: die Autorität des Wahrsprechens

Kierkegaard entwickelt in der Auseinandersetzung mit der Frage des Pilatus an Jesus ‚Was ist Wahrheit‘ (Joh. 18,38) zwei verschiedene Wahrheitskonzepte. Zu unterscheiden sei zwischen „die Wahrheit zu wissen“ und „die Wahrheit zu sein“.<sup>32</sup> Das Unangemessene in der Frage des Pilatus bestehe darin, dass Pilatus eine Wissensfrage stellt, obwohl die Wahrheit, die Jesus in seiner Rolle als Christus verkörpert, gerade keine epistemische, vielmehr eine existenziale ist. Christus *kennt* nicht die Wahrheit, sondern *ist* sie. Diese gelebte Wahrheit kann nicht als Lehre weitergegeben, also auch nicht methodisch gewonnen, sondern nur in der eigenen Existenz vollzogen und gezeigt werden. Es ist aufschlussreich, wie Kierkegaard diesen nahezu ‚performativen Zug‘ seines existenzialen Wahrheitskonzeptes hervorhebt: „Fragen wir einen Mann, der neben uns steht und mit dem wir reden, ob er existiere, so wäre diese Frage töricht.“<sup>33</sup> Genau diese Zumutung eines – modern gefasst – performativen Widerspruches sieht er in der Pilatus-Frage: Die christliche Wahrheit ist „keine Summe von Lehrsätzen“ und nicht „eine Begriffsbestimmung und dergleichen, sondern ein Leben.“<sup>34</sup> Sie ist eine Wahrheit, für welche der Weg, auf dem sie erworben wird, grundlegend ist; bei der also Genese und Geltung *keinesfalls* zu trennen sind.

Bei Wissensfragen – so Kierkegaard – mag die Entdeckung eines neuen Resultats langwierig gewesen sein: Gehört dieses erst einmal zum Wissenssystem, brauchen andere diesen Weg gerade nicht mehr zurückzulegen, sondern setzen die Erkenntnis unmittelbar ein. Anders jedoch die Wahrheit, die nicht im Wissen, sondern im Sein besteht: Ihre Evidenz zeigt sich nur im Vollzug oder auch Nachvollzug eines Lebens selbst. Ihr Kriterium ist nicht das theoretische Verhältnis des Erkenntnissubjektes zu einem Sachverhalt, sondern sein praktisches Verhältnis zu einer Einsicht, welche das Subjekt nicht einfach artikuliert, sondern in seiner Existenz *realisiert*. Und genau darin besteht für Kierkegaard ‚Zeugenschaft‘, denn Christus spricht die Wahrheit nicht aus, sondern zeugt von ihr: „[I]ch bin dazu geboren und dazu auf die Welt gekommen, dass ich von der Wahrheit zeuge.“<sup>35</sup> Dieses *Zeugen* ist eine Form der indirekten Mitteilung. Während eine direkte Mitteilung unmittelbar aussagt, was

31 Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts: Vorlesung am Collège de France* (1981/82), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 243.

32 Sören Kierkegaard: *Einübung im Christentum. Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten*, hg. und engl. von Walter Rest, München: DTV 2012, S. 215.

33 Ebd., S. 214.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 213.

wesentlich ist<sup>36</sup>, ist eine existenziale Wahrheit – sofern diese überhaupt in den Kreis des Mitteilbaren eingeschlossen wird – unmöglich direkt mitteilbar. Die Indirektheit besteht darin, dass nicht nur ein unauflösliches Verhältnis zwischen Mitteilung und Mitteilendem gegeben ist, sondern dass dieses ein Paradoxon birgt. Ein solches ist beispielsweise gegeben, wenn der historische Jesus zugleich als überzeitlicher universeller Gott gilt. Paradoxal ist es aber auch, wenn Sokrates das ‚Ich weiß, dass ich nichts weiß‘ auf die eigene Person bezieht und damit seine eigene Existenz fragwürdig werden lässt. Wer immer sich in paradoxaler Perspektive indirekt mitteilt, opponiert gegen das Erwartete, steht quer zu den Gepflogenheiten von Sitte und Brauch: Das kann brüskieren. Indirekt mitteilen zu müssen macht einsam – hier durchaus gemahnend an die Situation des Subjekts der Parrhesia Foucaults.

Das indirekte Mitteilen führt nicht zu einem Wissen, sondern verlangt den Hörern einen Glauben ab. Doch Kierkegaard eröffnet damit nicht die uns hinreichend bekannte Opposition zwischen wahrheitsfähigem Wissen und nicht wahrheitsfähigem Glauben. Kierkegaard löst den Begriff des Glaubens aus der Einhegung auf die Domäne des bloß Religiösen – oder auch umgekehrt ausgedrückt: Er wertet die religiöse Sphäre zum Urhumanum auf. Im Entweder-Oder einer paradoxalen Struktur kann eine Entscheidung nicht durch Denken, Vernunft und Wissen herbeigeführt werden. Genau in einem solchen absolut verstandenen Entweder-Oder liegt für Kierkegaard der Ursprung des Ethischen als eine „Realität, welche das Wählen als solches hat“.<sup>37</sup> In diesem Falle gibt es Alternativen, eine Fülle von Möglichkeiten und gleichwohl entbehrt man der Richtschnur, wie rational zu wählen sei. In dieser fragwürdigen Situation, die geprägt ist vom existenzialen Zweifel, kann das, was erforderlich ist, zur Entscheidung, nicht als ein Wissen, sondern nur als ein Glaube interpretiert werden. Indem wir kraft eines Glaubens entscheiden, vollziehen wir einen *Sprung* – ein Bild für die methodische Unableitbarkeit dieser Entscheidung. Doch wenn an die Stelle der Vernunftentscheidung die Glaubensentscheidung tritt, insofern keine methodische Richtschnur der Entscheidbarkeit gegeben ist: Was gibt dann den Ausschlag, woran unter den Möglichkeiten überhaupt zu glauben ist?

Eine interessante Antwort darauf entwickelt Kierkegaard in seiner Erörterung der Unterschiede zwischen dem Genie und dem Apostel.<sup>38</sup> Der Apostel „hat keinen andern Beweis als seine Aussage“.<sup>39</sup> Ausschlag für den Glaubensakt gibt – und hier scheint Kierkegaard am anderen Ende jener Freiheit angekommen zu sein, welche die Parrhesia kennzeichnet – *Autorität*. Das Ingenium der Autorität besteht für Kierkegaard darin, Attribut einer Person zu sein, welches unabhängig ist von dem Inhalt, den die Person aussagt, welches also transzendent ist, insofern diese Autorität von einer über die Person hinausgehenden Instanz kommt, in deren Namen die

36 Ebd., S. 155.

37 Sören Kierkegaard: *Entweder – Oder. Teil I und II*, München: DTV 1998, S. 727.

38 Kierkegaard: *Einübung* (Anm. 32), S. 301–315.

39 Ebd., S. 313.

Person – als „Sendbote“<sup>40</sup> – spricht und handelt. „Autorität ist eine spezifische Qualität, die von anderswoher hinzutritt und qualitativ sich gerade geltend macht, wenn der Inhalt der Aussage oder des Werkes ästhetisch in Indifferenz gesetzt ist.“<sup>41</sup> Deren schwächere Ausprägung ist die Autorität, die ein Amt verleiht oder diejenige, die Eltern gegenüber ihren Kindern verkörpern. Deren starke, paradigmatische Form ist die religiöse Autorität des Apostels, die ihm eignet in seiner Eigenschaft von Gott berufen und gesandt zu sein. Die Spezifik dieses Autoritätskonzeptes ist es, ein ‚Außerhalb‘ des Subjektes bzw. der Person zur Geltung zu bringen. Genau dieses ‚Außerhalb‘ ist bei einem Genie nicht gegeben. Der Apostel ist, was er ist, durch die göttliche Berufung; das Genie ist, was es ist, durch sich selbst. Denn die Bedeutung, die geniales Schöpfertum hat, wurzelt in einer intrinsischen Begabung und ist folgerichtig mit der besonderen Identität der genialen Person (und ihrer Umstände) verwoben. Gleichwohl ist es die Spezifik der genieerzeugten Wahrheiten – sind diese erst einmal eingegangen in den kulturellen Horizont und die Wissenssysteme einer Epoche – universell und damit doch ablösbar zu sein von ihren Erzeugern. Genies hinterlassen keine Glaubensgewissheiten, sondern geben zu denken. Die Autorität der Apostel beruht demgegenüber darauf, Glauben zu evozieren kraft ihrer Autorität als transzendenter Bote einer Nachricht, die sie nicht selbst hervorgebracht haben, handelnd im Namen einer Instanz, die sie nicht selbst sind.

#### 4. Der Zeuge als Spur?

Mit den Überlegungen von Lacan, Foucault und Kierkegaard haben wir drei höchst verschiedenartige Perspektiven der Entwicklung eines nicht-diskursiven Wahrheitskonzeptes vorgestellt. Dabei ist ein Missverständnis für die folgende Erörterung zu vermeiden: Es geht bei der Klärung dessen, was ‚Zeugenschaft‘ bedeutet, nicht darum, das Sprechen von Zeugen dem diskursiven Wahrheitskonzept zu entwenden, um es dem Regime einer anderen – eben der existenzialen – Wahrheit einzugliedern. Unsere Hypothese ist vielmehr, dass in der Rede des Zeugen *beide* Wahrheitsdimensionen eine grundlegende Rolle spielen. Ein Angelpunkt in der Differenz zwischen diskursiver und nicht-diskursiver Wahrheit ist die Frage, ob Genese und Geltung getrennt werden können – oder eben nicht.<sup>42</sup> Die im Horizont nicht-diskursiver Wahrheit erörterten Aspekte haben deutlich gemacht, dass für die existenziale Wahrheit gerade deren mit einem Subjekt singular verbundene Genese grundlegend ist. Doch was heißt dies bezogen auf das Phänomen der Zeu-

40 Ebd., S. 314.

41 Ebd., S. 306.

42 Dabei ist klar, dass diese Aufspaltung von Genese und Geltung ihrerseits zu problematisieren ist, doch in einem gewissen beschränkten Umfang gilt für diskursive, durch Argumentation aufweisbare Wahrheiten, dass diese Trennung tatsächlich gegeben ist.



genschaft? An dieser Stelle müssen wir einen bisher noch nicht thematisierten Begriff einführen: das Konzept der Spur.<sup>43</sup>

Gehen wir von der unproblematischen Elementarsituation aus: Der Zeuge ist körperlich anwesend gewesen in einer Situation, die zum Zeitpunkt der Zeugenbefragung irreversibel vergangen ist. Dieses ‚Dabeigewesensein‘ ist maßgeblich und charakterisiert den besonderen Status des Zeugen: weil dieser in genau der Bestimmung, ein sozusagen physisches Fragment eines zurückliegenden Ereignisses gewesen zu sein, nicht austauschbar ist. Nun ist uns eine Struktur, die darin besteht, dass durch ein vorhandenes Substrat etwas unwiederbringlich Vergangenes vergegenwärtigt werden kann, vertraut durch das Phänomen der Spur und des Spurenlesens. In der Hohlform der Spur zeigt sich nicht das Abwesende, wohl aber die Abwesenheit dessen, was die Spur verursacht hat.<sup>44</sup> Es ist daher für die Spur charakteristisch, in einer zeitlichen Hinsicht vom Indiz unterscheidbar zu sein: Rauch kann ein *Indiz* sein für ein Feuer, indem die Anwesenheit von Rauch auf die Anwesenheit eines Feuers verweist. Die Asche aber ist die *Spur* des Feuers, insofern ihre Präsenz eben das Erloschensein des Feuers zeigt. Das Indiz zehrt von der Gleichzeitigkeit, die Spur aber von der Ungleichzeitigkeit. Spuren sind also an einen Zeitenbruch gekoppelt. Es ist dieser Zeitenbruch, der das Bezeugen mit dem Spurenlesen teilt. Gleichwohl ist klar: Das Zeugnisgeben, das wir mit Personen, die redend Zeugnis ablegen, verbinden, lässt sich auf deren Spursein keinesfalls reduzieren. Denn Spuren sind stumm; zum ‚Reden‘ gebracht – dies ist metaphorisch zu verstehen – werden sie durch diejenigen, die etwas Wahrnehmbares *als* eine Spur von etwas deuten. Das Spursein entsteht – streng genommen – im Auge des Betrachters. Zeugenschaft und Spur in Verbindung zu setzen hat dann zur Folge, dass der Adressat des Zeugnisses, die Jury oder das Auditorium, einen entscheidenden, aktiven Part beim Zeugnisgeben bekommt. Es gibt nicht einfach Zeugen; sondern Zeugen werden durch diejenigen, die selbst nicht Zeugen sind, überhaupt erst hervorgebracht, genauer: zum Reden gebracht. Nicht das Dabeigewesensein bei einem Ereignis, sondern erst das Interesse eines potenziellen Auditoriums oder einer Jury, eine Zeugin zu – im durchaus doppelten Wortsinne – ‚vernehmen‘, *macht* aus einer Person eine Zeugin.

Der spurtheoretische Blick auf das Zeugnisgeben enthüllt zwei grundlegende Aspekte: (1) den Zeitenbruch zwischen der Gegenwärtigkeit des Zeugen und der unwiederbringlichen Vergangenheit des Bezeugten und (2) die konstituierende Rolle, die dem Adressaten des Zeugnisses beim Prozess des Zeugnisgebens zufällt. Ist damit die Analogie zwischen Spur und Zeugnisgeben erschöpft? Noch eine weitere Facette lässt sich aufweisen: Gerade dass Spuren nicht reden, sondern allenfalls zeigen können, gerade dass Spuren nicht den Sinn und die Bedeutung hervorbringen, die ihnen attribuiert wird von Spurenlesern, kann ein Echo sein auf das *Nicht-Diskursive an der Zeugenrede*. Dem ‚Stummsein gewöhnlicher Spuren‘ entspreche

43 Zu Auseinandersetzungen mit dem Konzept der Spur: Sybille Krämer/Werner Kogge/Gernot Grube (Hg.): *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.

44 Ebd., S. 14 f.

dann, dass es Züge der Zeugenrede gibt, die nicht dem Register des diskursiven Sprechaktes zugehören. Doch wie ist das zu verstehen?

Mit dieser Frage werden die drei rezipierten Autoren nicht-diskursiver Wahrheitsformen bedeutsam. Denn das, was bei allen Berührungspunkten zwischen Spur und Zeugenschaft dann beide doch wieder kategorisch unterscheidet, kann im Ausgang vom *Sprechen* des Zeugen bestimmt werden. Das aber ist ein Sprechen – und genau dies wiederum wird durch das Spursein des Zeugnisses nahegelegt – welches abweicht von der herkömmlichen Sprechakt- und Diskurstheorie und auf das wir Hinweise finden können in den hier rezipierten alternativen, sprachphilosophischen Ansätzen.

## 5. Der existenziale Wahrheitsbezug beim Zeugnisgeben

Lacan unterstreicht, nicht das ‚Ich spreche‘, vielmehr das ‚Es spricht‘ sei entscheidend in jener Dimension, in der ein Subjekt sein Angewiesensein auf den Anderen zum Ausdruck bringt. Dieses Angewiesensein heißt nicht – diskurstheoretisch – abhängig zu sein von einer auf Argumentation basierenden Anerkennung, also vom ‚Rechthaben‘. Vielmehr ist dieses Begehren dadurch motiviert, angenommen zu werden als eines des Anderen bedürftigen Subjektes. Nicht um die *Äußerung*, sondern um die *Person* ist es zu tun. Doch was bedeutet der Umstand, dass Lacan dieses Begehren mit ‚Wahrheit‘ verknüpft für die Erörterung von Zeugenschaft?

Wir haben das Spursein der Zeugenschaft auf die physisch-körperliche Einbindung in eine vergangene Situation bezogen, die damit Moment eines individuellen Lebens geworden ist. Die Wahrheit, um die es jetzt geht, bezieht sich auf die Identität des Zeugen, die – bezüglich seiner Zeugenrolle – darin besteht, mit seinen Wahrnehmungen und Erlebnissen die in die Gegenwart hineinragende ‚Hinterlassenschaft‘ eines vergangenen Ereignisses zu sein. Wer von etwas zeugt, verkörpert etwas Vergangenes und trägt es – holzschnittartig gesagt – mit sich herum: sei es in der schwachen Form der zufälligen Wahrnehmung einer bestimmten Konstellation von Fahrzeugen bei der Klärung eines Autounfalls, sei es in der starken Form einer Katastrophe, welche die Zeugin erlebt und überlebt hat. Die existenziale Wahrheit desjenigen, der zeugt, besteht darin, diese unintendierte Verkörperung eines Vergangenen zu *sein*. Indem die Adressaten des Zeugnisses diese existenziale Wahrheit anerkennen, impliziert dies keineswegs, unkritisch auch den diskursiven Wahrheitsgehalt der Zeugenrede zu übernehmen. Gerade wenn die forensische Psychologie über die Fallibilität aller Augenzeugenschaft beim Gerichtszeugen aufklärt, gerade wenn Überlebenszeugen in ihrem Wahrnehmungsvermögen einer Katastrophe traumatisch eingeschränkt sind: dann kann eine gewisse Distanz gegenüber der diskursiven Wahrheit der Zeugenrede gewahrt werden, ohne deshalb die existenziale Akzeptanz des Zeugen in seiner Rolle des Dabeigewesenseins zu schwächen oder gar zu annullieren.

Diese existenziale Anerkennung hat eine entscheidende Implikation: Sie besteht darin, dass die Zeugin als Person etwas ist und verkörpert, was sie mit dem Audito-

rium gerade *nicht* teilt. Das ‚Sein des Zeugen‘ besteht in einer Differenz. Der Zeitenbruch, der für die Spur charakteristisch ist, wird bei der Zeugenschaft zu einem *Erfahrungsbruch* zwischen Zeuge und Auditorium. Der argumentierende Diskurs unterstellt idealtypisch, dass die Diskursteilnehmer in formalrationaler Hinsicht gleichartig und gleichberechtigt sind. Die Zeugenrede in der Perspektive nicht-diskursiver Wahrheit setzt voraus, dass es zwischen Zeuge und Auditorium eine fundamentale Ungleichartigkeit, einen Bruch in der Erfahrungswirklichkeit des eigenen Lebens gibt. Nicht argumentativer Konsens, wie in der diskursiven Wahrheit, vielmehr Differenz und sogar Dissidenz spielen bei der existenzialen Wahrheit eine Rolle.

Im Horizont dieser Dissidenz wird Foucaults Anknüpfen an die Parrhesia für das Zeugenphänomen relevant. Das risikoreiche Wahrsprechen des Parrhesiasten an die Adresse desjenigen, von dem er durchaus abhängig ist und *gegen* den er durch seine Rede tendenziell opponiert, bezieht seinen Wahrheitsanspruch aus dem Umstand, dass das redende Subjekt nicht auf den gemeinschaftlichen Konsens mit dem Angesprochenen abzielt. Widerstandsbereit steht der Parrhesiast vielmehr für die Wahrheit des Gesagten mit dem eigenen Leben ein. Daher ist für den Wahrheitsanspruch seiner Rede fundamental, wer das Subjekt der Parrhesia ist und wie dessen Verhältnis zum Adressaten individuell entstanden und beschaffen ist. In dieser existenzialen Dimension bringt das Subjekt sein Leben sowohl für die Genese wie für die Geltung seines Wahrsprechens ein. Und dies ‚ermächtigt‘ sein Sprechen – zumindest implizit – zu einem Appell: ‚Du musst dein Leben ändern‘. Denn das Aussprechen solcher Wahrheit gegenüber denen, von denen wir abhängig sind, greift auch in das Leben der Parrhesiasten ein. Die Pointe von Foucaults Ansatz ist diese Doppelseitigkeit: Der lebensverändernde Impuls betrifft Adressaten wie auch die Sprecherin selbst.

Die Parrhesia ist nicht mit der Zeugenrede zu identifizieren. Gleichwohl gewinnen auf der Folie eines an ihrem Vorbild gewonnen Sprach- und Wahrheitskonzeptes Züge der Zeugenschaft präzisere Konturen. Das ist zuerst einmal der Umstand, dass mit dem Erfahrungs- und Wissensgefälle zwischen Zeuge und Auditorium nicht nur eine prinzipielle Ungleichartigkeit gegeben ist. Vielmehr liegt in dem Sprechen des Zeugen auch ein Risiko. Worin dieses besteht, hängt ab vom Typus des Zeugnisgebens: Forensisch zeigt die Existenz von Zeugenschutzprogrammen etwa bei Kronzeugen, die sich durch ihre Zeugenaussage lossagen von der kriminellen Gruppe, der sie angehörten, dass das dissidente Sprechen eines Zeugen nicht nur Mut erfordert, sondern mit einer Gefährdung verbunden sein kann, die es nahelegt, die Identität des Zeugen nicht zu enthüllen, sondern zu verbergen. Aber auch traumatisierte Überlebenszeugen liefern sich mit dem Aussprechen erlebter Vergangenheit noch einmal aus: Ihr Aussagen kann eine Befreiung vom Trauma, doch ebenso gut dessen schockartige Wiedervergegenwärtigung bedeuten; stets mögliche Missverständnisse oder gar ein Unverständnis seitens der Zuhörer können neuerlich Verletzungen evozieren. Wir sehen also: Dass es in der Zeugenaussage diese lebensbedeutsame Dimension gibt und dass diese nicht nur als ein moralischer Impuls mit Richtung auf die Adressaten der Zeugenrede zu verstehen ist, sondern

gerade – hier kommt Foucaults Selbstsorge ins Spiel – die *Selbstveränderung* des Zeugen einschließt, ist jener wichtige Aspekt, den die Analyse der Zeugenrede von dem Foucault'schen Parrhesiakonzept ‚beerben‘ kann. Im Horizont der Parrhesia ist die Selbstveränderung, welche die Zeugenrede ein Stück weit charakterisiert, gerade insofern sie ein Risiko birgt, zugleich ein Akt der Selbstbefreiung.

Kierkegaard allerdings rückt diesen Akt der ‚Selbstsorge‘ in ein anderes Licht: Denn der Zeuge spricht gerade nicht in eigenem Namen, sondern als ‚Sendbote‘ eines ‚Außens‘, mit dessen Autorität er spricht. Kierkegaards existenziale Wahrheit, die sich nicht in direkter Rede mitteilt, sondern sich nur im gelebten Vollzug zeigt, ist eine rational nicht entscheidbare Wahl durch einen Sprung. Dieser Sprung wird gerade dadurch möglich, dass derjenige, der diese Wahrheit nicht lehrt, vielmehr prozessual verkörpert, von dem Ort eines räumlich und zeitlich zu verstehenden ‚Außen‘ her spricht. Wir schlagen nun vor, diese ‚Autorisierung durch ein Außen‘ mit dem irreversibel vergangenen Ereignis, dessen Vorübergegangensein der Zeuge mit seinem Leben verkörpert, zu identifizieren. Beim Zeugen ist also Kierkegaards ‚autorisierendes Außen‘ zu einem ‚verkörperten Innen‘ geworden. Der Zeuge präsentiert in gewisser Weise physisch, was er sprachlich artikuliert. Das ist die unersetzliche und singuläre Funktion des Zeugnisses, insofern sein Gehalt unablösbar mit dem vergangenen Ereignis verwoben ist. Im Unterschied zum Genie, das seine Wahrheiten genuin erzeugt, besteht das Apostolische beim Zeugnisgeben darin, nicht etwas hervorzubringen, sondern weiterzugeben, zu überbringen und zu übertragen. Aber dieses ‚Etwas‘ ist – normalerweise – kein Wissensgut, sondern steckt als subjektive Erfahrung *im* Bezeugenden.

Im apostolischen Sinne: Zeugen erzeugen nichts. So wird verständlich, warum Zeugen – inkarniert in dem Modell des zu verhörenden Gerichtszeugen – möglichst nicht argumentieren und beurteilen, sondern lediglich weitergeben sollen, was jeweils wahrgenommen und erlebt wurde. Gemessen an den Gepflogenheiten der universalpragmatischen Kommunikationstheorie ist der Zeuge diskursiv ohnmächtig: Dieses ‚Schicksal‘ teilt er mit allen Boten.<sup>45</sup> Er repräsentiert nicht das Vergangene *mit* seinen Worten, sondern er präsentiert es *in* und *durch* seine Worte.

Kierkegaard hat angeregt, diese Art indirekte Mitteilung paradoxal zu begreifen, so wie das Paradoxon des Christentums darin besteht, eine ‚ewige Wahrheit‘ an ein ‚historisches Ereignis‘ zu binden. Doch bezogen auf die Zeugenschaft geht es hier nicht um das Spannungsfeld von zeitloser Universalität und historischer Singularität, denn das Zeugnis ist immer auf den Einzelfall bezogen und also: kasuistisch. Vielmehr nistet die paradoxe Dimension im Zeugnisgeben in etwas anderem: Als Spur und materielles Fragment und damit als Sendbote eines Ereignisses produziert die Zeugin nicht selbst, was sie übermittelt, sondern fungiert wie eine depersonalisierte, neutrale Übertragungsinstanz; zugleich bildet dieses Ereignis, von dem sie

45 Zum Boten als medienphilosophische Grundfigur: Sybille Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008. Bereits John Durham Peters hat Zeugenschaft mit der Logik des Boten und des Botengangs in Zusammenhang gebracht; vgl. John Durham Peters: „Witnessing“, in: *Media, Culture & Society* 23 (2001) 6, S. 707–723.

zeugt, eine genuine Dimension ihres persönlichen Lebens, Erlebens oder gar Überlebens. Depersonalisierung und Personalisierung kreuzen sich in der Zeugenrede.

## 6. Thetischer Abschluss

Der Schluss des Essays müsste der Beginn weiterer Arbeit sein, denn nun gälte es, das komplexe Verhältnis von diskursiver und existenzialer Wahrheit für unterschiedliche Figuren von Zeugenschaft präziser auszuarbeiten. Das bleiben wir allerdings schuldig; es ist eine Zukunftsaufgabe. Resümieren wir stattdessen – in durchaus thetischer Form – den ‚doppelten‘ Wahrheitsbezug der Zeugenrede.

- a) Angesichts des Auseinanderfallens zweier Stränge in der Debatte über Zeugenschaft, die sich – vorrangig – entweder den epistemologischen oder den ethischen Aspekten des Zeugnisgebens widmen, ist es eine Grundfrage gegenwärtiger Zeugen-Reflexion, ob ein Konzept von Zeugenschaft entwickelt werden kann, das beide Dimensionen miteinander verbindet. Wir vermuten, dass dies möglich ist, indem zwei unterschiedliche Wahrheitskonzepte differenziert werden, die diskursive und die existenziale Wahrheit, welche in je unterschiedlicher und oftmals spannungsvoller Verknüpfung bei den verschiedenen Figuren von Zeugenschaft eine Rolle spielen.
- b) Wahrheit – das ist unser methodischer Ausgangspunkt – ist nicht nur ein epistemologischer Terminus, sondern in ihrer Erkenntnisfunktion mit unserer Sprechfähigkeit genuin verbunden. Unterschiedliche Sprachphilosophien führen zu unterschiedlichen Wahrheitskonzepten. ‚Diskursive Wahrheit‘ ist ein Interaktionsgeschehen, in dem in argumentierenden Diskursen wechselseitig über Richtigkeit oder Falschheit einer Äußerung gestritten und im besten Falle Wahrheit konsensuell ermittelt wird. Für diese Art von Wahrheit gilt: Ihre Geltung ist – im Prinzip – *nicht* von ihrer Genese abhängig. Tatsächlich ist das Bezeugen – wenn es etwa in einem Rechtsstreit erfolgt – in eine diskursive Wahrheitsermittlung durch das Gericht eingebunden. Diesem ‚Eingebundensein‘ entspricht ein Ethos, das durch die Maximen einer Diskursethik vorgezeichnet ist: ‚Wer etwas behauptet, muss bei Nachfrage willens sein, für die Gründe seiner Behauptung zu argumentieren und einzustehen‘ etc. Nur: Für die Zeugenrede selbst gilt diese argumentative Positionierung keineswegs. Denn bezeugt wird ein irreversibel entzogener Sachverhalt, der in keiner Weise mehr durch Argumentation oder Augenschein zur Evidenz für ein Auditorium zu bringen ist. Bezeugen heißt gerade nicht: beweisen. Nur der Zeuge überzeugt, dem geglaubt und vertraut wird. Ist damit die Zeugenrede dem Wahrsprechen entzogen und wird zum Glaubensappell? Dies nehmen so unterschiedliche Denker wie Habermas und Derrida an.
- c) Es gibt eine grundständige Dimension des Ethischen im Sprechen, die mit der diskursethischen Perspektive – die am Modell des ‚Rechthabens durch Argumentieren‘ gewonnen wird – nicht zu rekonstruieren ist. Epistemologisch geht es dabei um die untrennbare Verwobenheit von Genese und Geltung und diese

führt zur Betrachtung des Zeugnisses als eine Spur. Die Art von Anerkennung, auf welche die Zeugin fundamental angewiesen ist, damit ihr überhaupt geglaubt und vertraut wird, gilt ihrer Existenz als verkörperte Erfahrung eines vergangenen Ereignisses. Doch das ‚Spuren lesen‘ liegt im Auge der Betrachter. Daher ‚machen‘ die Adressaten des Zeugnisses erst aus einer Person den ‚Sendboten‘ eines Ereignisses, dessen materiale Spur sich in ihr personifiziert. Die existenzielle Wahrheit gründet darin, dass ein menschliches Leben – im buchstäblichen Sinne – als *Ausdruck* eines Ereignisses, als geprägt, geformt und ‚gestempelt‘ durch ein Ereignis gilt. Die Existenz von Zeugen besteht in genau dieser Identität als personifizierte Spuren eines unwiederbringlich Vergangenen und daher konstitutiv Unzugänglichen. Auditorium und Zeugin trennt ein ‚Erfahrungsbruch‘. Die diskursive Wahrheit bezieht sich auf den Gehalt der Zeugenrede, die existenziale Wahrheit bezieht sich auf das Personsein des Zeugen als subjektiv verkörperte Spur.

- d) Spuren sind stumm, doch der Zeuge spricht und hat zu sprechen. Autoren eines nicht-diskursiven Sprachkonzeptes geben Hinweise, wie die Besonderheiten wahrheitsbezogener Zeugenrede – in Abgrenzung zu Äußerungen, die von ihnen als ‚diskursiv‘, ‚analytisch‘, ‚propositional‘ beschrieben werden – zu verstehen sind. Mit Lacan geht es um ein ‚Es spricht‘, bei dem nicht nur etwas gesagt, vielmehr gezeigt wird. Im Anschluss an Lacan: Was sich zeigt, ist ein Begehren des Zeugen, vom Anderen gerade darin akzeptiert zu werden, dass die Objektivität seines Zeugnisses nicht diskursiv einholbar und zu rechtfertigen ist. Mit Foucaults Rezeption der Parrhesia wird ein Wahrsprechen profiliert, das nicht auf schlichte Akzeptanz durch die Adressaten zielt, sondern dissident sein kann. Im Anschluss an Foucault: Der Zeuge bürgt für seine Wahrheit durch die Bereitschaft, sich den von seiner Aussage Betroffenen oder auch dem Auditorium auf riskante Weise auszusetzen. Daher ist die Zeugenrolle eine Form von Selbstsorge: Sie kann Mut verlangen oder ein Akt der Befreiung sein, sie kann entzweien und einsam machen. Kierkegaard kennzeichnet die indirekten Mitteilungen, denen geglaubt werden muss, insofern deren Wahrheit nicht durch Worte, sondern nur im eigenen Lebensvollzug aufgewiesen werden, als paradoxal. Im Anschluss an Kierkegaard: Die Paradoxie der Zeugenrede liegt in der einander opponierenden Doppelrolle zwischen neutraler De-Personalisierung und subjektivem Personsein. Für das Erstere spricht die Zeugin im Namen einer Autorität, die ihr der Umstand verleiht, leiblich-physisches Fragment eines Ereignisses zu sein, als dessen potenzieller ‚Seismograph‘ sie fungiert. Doch nur weil sie die singuläre Verkörperung dieses Ereignisses ist, kann sie als glaub- und vertrauenswürdige Subjekt dieses Ereignis eben nicht einfach ‚aufzeichnen‘, sondern über dieses auch sprechen.
- e) Wenn für die existenzialen Wahrheiten Genese und Geltung nicht zu trennen sind – weil ein individuelles Leben selbst die Verkörperung eben des ausgesagten und bezeugten Sachverhaltes ist – dann hat das Folgen für die ethische Dimension der Zeugeschaft. Der ethische Impuls besteht nicht vorrangig darin – theoretisch – den Geltungsanspruch auf Wahrheit zu erheben, sondern – prak-

- tisch – Leben zu verändern. Und dies in zweifacher Richtung, denn das Zeugnisablegen schließt die Selbstveränderung der bezeugenden Person ebenso ein wie die Veränderung der Adressaten des Zeugnisses. Auf jeden Fall ist das ‚Wahrsprechen‘ des Zeugen ein Kooperationsgeschehen, dessen Aktivitätszentrum keineswegs der sprechende Zeuge, vielmehr ein interessiertes und die Zeugin befragendes Auditorium bildet. Das Sprechen des Zeugen ist ein Antworten.
- f) Gerade weil die Vergangenheit eines Ereignisses durch Zeugenaussagen nicht zu verändern ist, verändern Zeugenaussagen die Gegenwart von Ereignissen. Doch bei alledem ist zu berücksichtigen: Das gelingt, insofern diskursive und existenziale Wahrheit *kein* Entweder-Oder, sondern zwei Seiten einer Verbindung bilden, deren jede nicht ohne die andere sein kann und doch mit dieser in Konflikt gerät. Die besondere Art dieser Verbindung und ihr Konfliktpotenzial konstituieren unterschiedliche Typen von Zeugenschaft. Was das heißt, gilt es noch zu untersuchen.