

2. Sibylle Schmidt: Vertrauen als epistemisches Prinzip

Sibylle Schmidt kann mit Fug und Recht als eine der ersten Philosoph_innen bezeichnet werden, welche die wissenschaftlich breit geführten, jedoch in einer spezifischen Hinsicht sich oft scheidenden Zeug_innenschafts-Diskurse *ausführlich* synthetisiert hat: In ihrer Monografie *Ethik und Episteme der Zeugenschaft* weist sie überzeugend nach, dass die disparaten Diskurse der *Testimony Debate* einerseits und der Debatten, die sich vornehmlich mit Weiterlebenden- und Traumazeugnissen auseinandersetzen, andererseits nicht voneinander getrennt werden dürfen.¹ Sie attestiert den beiden Diskursen gleichsam ein jeweiliges Fallen in ein Extrem, nämlich die »Epistemologisierung der Zeugenfigur« auf der einen und die Aporetisierung, aber auch [...] Moralisierung von Zeugenschaft«² auf der anderen Seite. Mehr noch: »Beide Ansätze [...] führen letztlich zu einer Auflösung des Begriffs des Zeugnisses.« (EE 203) Während nämlich gemäß Schmidt die *Testimony Debate* das bezeugende Subjekt aus dem Blick verliert, so wird im anderen Diskurs das Bezeugen auf eine ethische Geste reduziert, was zur Folge hat, dass sich Zeugnisse nicht mehr von Nichtzeugnissen unterscheiden lassen.

Die Erkenntnistheorie der Zeug_innenschaft versteht das Zeugnis als eine epistemische Quelle und dehnt so den Begriff des Zeugnisses und das Phänomen der Zeug_innenschaft »auf alle möglichen Arten der Information durch Worte anderer aus und verliert so aus dem Blick, was das Zeugnis von anderen Formen der Evidenz unterscheidet« (EE 203). Demgegenüber rückt gemäß Schmidt im Diskurs über Zeugnisse von Weiterlebenden und Traumatisierten der Erkenntniswert von Zeugnissen in den Hintergrund. Diesen Diskurs interessiert die bezeugende Person, die »intersubjektive[n] Aspekte des Bezeugens« und die »heilende[], ja kathartische[] Wirkung des Zeugnisablegens« (EE 203). Was folglich in der *Testimony Debate* in die Ununterscheidbarkeit *ausgedehnt* wird, wird hier *aufgegeben*: der »Anspruch der historischen Wahrheit des Gesagten« (EE 203). Ausgehend von dieser stark dualistischen Wahrnehmung³ zwischen den zwei Diskursen stellt

1 Vgl. dazu auch die Beiträge in dem von Schmidt mitherausgegebenen Sammelband *Politik der Zeugenschaft*, in dem diese (un)mögliche Synthese aus unterschiedlichen Wissenschafts-Perspektiven beleuchtet wird.

2 Krämer/Schmidt/SchüleIn, *Zeugenschaft*, 16.

3 Wie in der Einführung (s. oben l.2.) erwähnt, steht Schmidts These in *Ethik und Episteme der Zeugenschaft* Patin für diese Studie, insofern ich ebenso davon ausgehe, dass Zeug_innenschaft ein

Schmidt die These auf, »dass eine adäquate Beschreibung von Zeugenschaft epistemische *und* ethische Aspekte berücksichtigen muss« (EE 203). Diese These erörtert Schmidt im genannten Werk in vier Schritten.

In einem *ersten* Schritt fragt Schmidt nach der Situation der Zeug_innenschaft (EE 53–79). Dabei weist sie nach, dass Zeug_innenschaft insbesondere in Situationen des Nichtwissens von Relevanz ist. Diesbezüglich geht Schmidt sowohl auf die Krise der Zeug_innenschaft als auch auf das Dilemma der Augenzeug_innenschaft vor Gericht ein. Mit Aristoteles gelangt die Philosophin zur Einsicht, dass Zeugnisse zum »Bereich praktischer Vernunfttätigkeit« (EE 204) gehören: Sie liefern zwar keine Erkenntnis im theoretischen Sinne, gleichwohl haben sie epistemischen Wert, weil sie Menschen helfen, Entscheidungen zu treffen. Zeugnisse sind in dieser Lesart »kein Beweismittel, sondern ein Überzeugungsmittel« (EE 79). Daran anschließend erörtert Schmidt *zweitens* die ambivalente Figur der Zeug_innen (EE 81–115), nämlich zwischen »ihrer Funktion als Wissensmedium und ihrer Rolle als ethisches und politisches Subjekt« (EE 204). Gegen Peters, der Zeug_innen als Verlängerung *unserer* Sinnesorgane versteht,⁴ votiert Schmidt im Anschluss an Derrida, Agamben, Arendt und insbesondere Avishai Margalit dafür, dass Hörer_innen eines Zeugnisses die Wahrnehmungen und Erinnerungen *anderer* annehmen. Die Position des Opfers versteht Schmidt denn nicht als einen Faktor, »der den Wissenswert der Zeugenaussage schmälert, im Gegenteil: Aus der Position des Opfers erwächst den Zeugen und Zeuginnen eine besondere epistemische Autorität« (EE 115). In einem *dritten* Schritt fokussiert Schmidt auf den Akt des Bezeugens (EE 117–153). Hier geht es ihr darum zu zeigen, dass ein Zeugnis »nicht nur [informiert], sondern berührt« (EE 153). Dafür setzt Zeug_innenschaft indes eine »ethische[] Verbindlichkeit« (EE 206) zwischen Zeug_innen und Hörer_innen voraus, weshalb Schmidt in einem *vierten* und letzten Schritt die Seite der Hörer_innenschaft untersucht (EE 155–202). In diesem Kapitel, um das es im Folgenden gehen soll, entwickelt Schmidt ihr Konzept des Vertrauens als epistemisches Prinzip im Kontext der Zeug_innenschaft. Denn damit Zeugnisse innerhalb eines öffentlichen Raums epistemischen Wert haben, bedarf es des Vertrauens in die Zeug_innen.⁵ Wie Schmidt dieses näher bestimmt, wodurch es konstituiert wird und durch welche Grenzen es sich auszeichnet, soll nachfolgend anhand ausgewählter Aspekte dargestellt und interpretiert werden.

Schlüsselphänomen ist, um den Zusammenhang zwischen Ethik und Epistemologie, zwischen Anerkennung und Erkenntnis aufzeigen zu können. Die hier dargelegte Studie unterscheidet sich indes in der Hinsicht von den Untersuchungen Schmidts, als dass der genannte Dualismus kritisch infrage gestellt bzw. auf seine Brüche innerhalb des Weiterlebenden- und Traumatisierten-Zeug_innenschafts-Diskurses hingewiesen wird: Wenngleich die in dieser Studie herangezogenen Positionen auf die bezeugenden Personen und die intersubjektiven Aspekte des Bezeugens fokussieren, so absolviert keine von ihnen erkenntnistheoretische Fragen komplett.

4 S. oben II.5.1.

5 Zum Aspekt des Vertrauens in der Situation des Bezeugens vgl. auch Hartmann, Die Praxis, insbes. 119–137.

2.1. Glaub mir! Aber wie? Die normativen Qualitäten objektiven und personalen Zeugnisglaubens

Zeug_innenschaft ist für Schmidt »zunächst nichts anderes als eine soziale Praxis«, d.h., sie ist »kein philosophischer Begriff, keine Idee wie ›Wahrheit‹, ›Gerechtigkeit‹ oder das ›Gute‹«⁶. Wenn aber Zeug_innenschaft eine soziale Praxis ist, kann sie nicht monologisch verstanden werden, sondern sie impliziert stets ein Gegenüber. Erst durch den Austausch mit diesem Gegenüber kann dann über das, was das Zeugnis transportiert, seine (Un-)›Wahrheit‹, seine (Un-)›Gerechtigkeit‹ und sein (Un-)›Gutes‹, gestritten werden. Weil das Zeugnis stets adressiert ist, verbindet es sich mit einer bestimmten Intention:

»Sie besteht darin, die Hörer und Hörerinnen durch die eigenen Worte *etwas wissen zu lassen*. Der Zeuge [...] erwartet damit auch eine bestimmte Reaktion auf seine Aussage. Es kann [...] ihr [sc. der Zeugin] nicht vollkommen gleichgültig sein, ob und wie das Zeugnis von der Hörerschaft angenommen wird – vielmehr ist mit dem Sprechakt des Zeugnisgebens stets die Erwartung, der Wunsch, ja der Appell verbunden, man möge [...] ihr *Glauben* schenken.« (EE 155)

Das Hören eines Zeugnisses ist denn für Schmidt keine passive Tätigkeit. Die »Anerkennung und *Akkreditierung* durch eine Hörerschaft« bestimmt Schmidt als eine »konstitutive Bedingung von Zeugenschaft« (EE 155). Die Intention der Zeug_innen zielt einerseits darauf, dass die Hörer_innen die Autorität der Zeug_innen anerkennen. Andererseits sind sie für die Entscheidung der Akkreditierung des Bezeugten selbst verantwortlich. Diese Verantwortung hat für Schmidt »nicht nur eine epistemische, sondern auch eine ethische Seite« (EE 156). Kürzer: Hören heißt glauben.⁷ Was aber versteht Schmidt überhaupt unter Zeugnisglaube?

Schmidt unterscheidet grundsätzlich zwischen drei Arten des Glaubens. Menschen können *erstens* »glauben, dass etwas der Fall ist« (EE 157). Diesen Glauben versteht Schmidt als *objektiven* Glauben, wobei die Objektivität meint, dass nicht einem Subjekt geglaubt wird. Gleichwohl steht der objektive Glaube nicht für ein »sicheres Wissen über eine Tatsache«, sondern für »eine Meinung, ein ›Führwahrhalten‹ [...] aus welchen Gründen auch immer« (EE 157). *Zweitens* können Personen »an etwas oder jemanden glauben« (EE 157), etwa an sich selbst oder an eine Gottheit*. Dieser Glaube steht für eine »innere Einstellung« (EE 157) und impliziert in der Regel ethische und/oder religiöse Aspekte. Diese Form des Glaubens lässt sich nicht »leicht ablegen«, weil sie »einer tiefen inneren Überzeugung und Haltung« (EE 157) entspringt. An der Schnittstelle zu dieser Art des Glaubens und doch von ihr unterschieden versteht Schmidt *drittens* »das schlichte ›Jemandem glauben‹« (EE 157). Zwar bezieht sich auch dieser Glaube auf ein Subjekt, ist aber im Unterschied zur zweiten Art »alltäglich und unspektakulär« (EE 157). Diese Art des Glaubens bestimmt Schmidt im Anschluss an Krämer als *personalen* Glauben.⁸ In der Folge unterscheidet Schmidt nur noch zwischen objektivem und personalelem Glauben und lässt die als zweite Art bestimmte Form des Glaubens unberücksichtigt. Die

6 Schmidt, Zeugenschaft, 7.

7 Vgl. Schmidt, Sein Wort, 76.

8 Vgl. Krämer, Über Zeugnisgeben.

Unterscheidung zwischen objektivem und personalem Glauben untermauert Schmidt begriffsgeschichtlich mit den zwei griechischen Wörtern für Wahrheit: *δόξα/doxa* und *πίστις/pistis*, wobei sie die *doxa* dem objektiven, die *pistis* dem personalen Glauben zuweist.⁹

In der Philosophie hatte der Begriff der *doxa* zunächst eine tendenziell negative Bedeutung, insofern er für Meinungen, Erwartungen und Vermutungen und damit im Gegensatz zu ›Wahrheit‹ und begründeter Erkenntnis stand.¹⁰ *Pistis* wurde demgegenüber als feste Überzeugung verstanden, als »die Verlässlichkeit von oder das Vertrauen in etwas oder jemand, ferner auch dasjenige, was Vertrauen stiftet«¹¹. Die *pistis* gründet folglich auch in einer inneren »Überzeugung und Gewissheit, die wir aus *intersubjektiven* Verhältnissen schöpfen« (EE 159). Dieser personale Glaube steht für Treue, Vertrauen, Beglaubigung und Bürgschaft.¹² In den zwei unterschiedlichen Bestimmungen von *pistis* und *doxa* zeigt sich für Schmidt eine grundsätzliche Spaltung des Glaubensbegriffs, die sich auch im Lateinischen wiederfindet, wo die *opinio* für die *doxa*, die *fides* für die *pistis* steht. Und auch in modernen Sprachen setzt sich der doppelte Glaubensbegriff fort: Im Englischen wird unterschieden zwischen *belief* und *faith*, im Französischen zwischen *croynance* und *foi*. Dieser Unterscheidung bzw. Spaltung ist indes eine Problematik eingeschrieben, denn sie geht mit einer *normativen* Unterscheidung einher:

»Hatte der Glaube im Sinne der Meinung in der Philosophie vorwiegend negative Bedeutung und galt als ›unsicheres Wissen‹, so wird die Rolle, die personaler Glaube in sozialen Zusammenhängen, in Ethik und Politik spielt, durchaus als etwas Positives gesehen, eben weil er in diesem Kontext Gewissheit und Stabilität suggeriert.« (EE 160)¹³

Ist es dann überhaupt sinnvoll, in Bezug auf Zeugnisglauben zwischen objektivem und personalem Glauben zu unterscheiden? Schließlich könnte mensch auch die These vertreten, dass jemandem zu glauben gleichbedeutend damit ist, »zu glauben, dass das, was jemand sagt, wahr ist« (EE 158). Die Unterscheidung ist im Kontext der Zeug_innenschaft nach Schmidt wichtig und richtig, allerdings plädiert sie im Anschluss an Elizabeth Anscombes Essay *What is it to believe someone*¹⁴ dafür, dass der Glaube, der Zeugnissen und

9 Spätestens hier zeigt sich, dass Schmidt die Unterscheidung in drei Arten des Glaubens nicht aufrechterhalten kann, insofern *doxa* und *pistis* nicht nur philosophische, sondern auch theologische Begriffe sind. Dass im Hellenismus eine neue Bedeutung für *doxa* aufkommt, nämlich als Übersetzung des hebräischen *קבֹוד/kavod*, hat Schmidt hier nicht im Blick. Es lässt sich darum fragen, ob die von Schmidt als zweite Art definierte Form des Glaubens demnach gleichsam in der ersten und dritten Form zum Tragen käme.

10 Vgl. Stückelberger, Art. Doxa.

11 Kemmann, Art. Pistis, 351.

12 Vgl. Kranz, Art. Pistis.

13 Vgl. auch den philosophiegeschichtlichen Überblick bei Shapin, *A social History*, 1–17. Auch Krämer, *Über Zeugnisgeben*, 86, attestiert der Doppelheit des Glaubensbegriffs eine normative Unterscheidung: »Eine augenfällige Divergenz tut sich [...] auf zwischen ›wahrheitstheoretischem‹ und ›personalem‹ Glauben: Einerseits wird der Glaube – epistemisch gesehen – mit Unwissenheit verbunden; andererseits tritt er – ethisch betrachtet – mit Überzeugung und Sicherheit auf.«

14 Dass sich Schmidt dabei auf Anscombe bezieht, ist dem Umstand geschuldet, dass, wie diese selbst vermerkt, der personale Glaube innerhalb philosophischer Beschäftigungen mit dem Phänomen des Glaubens unterrepräsentiert ist und von ihr explizit bearbeitet wird: »Believing so-

Zeug_innen entgegengebracht werden muss, »eine eigentümliche Verquickung objektiven und *personalen* Glaubens« (EE 157) ist. Aus zwei Gründen ist die Unterscheidung nicht aufzugeben: *Erstens* können Menschen etwas glauben, ohne der Person, die etwas sagt, zu glauben, »for one may already believe the thing he says«¹⁵. In diesem Fall wurde der Glaube bereits gestiftet, sodass das, was gesagt wird, schon geglaubt wird, der Person zu glauben, die es sagt, darum gleichsam Mehrwert bietet. *Zweitens* können Personen zwar etwas aufgrund einer Äußerung einer Person glauben, sich dabei aber nicht auf diese Person verlassen. »[W]hat someone's saying a thing may bring about, is that one forms one's own judgment that the thing is true.«¹⁶ In diesem Fall entscheidet entweder das Subjekt autonom darüber, wann und wie der Glaube in die Aussage gestiftet wird – dieser Glaube mag von außen angeregt sein, zu einer inneren Überzeugung wird er jedoch erst durch die glaubende Person selbst. Oder die Aussage ist selbst so intendiert, dass sie nicht zu einem Glauben an die sprechende Person motiviert, sondern eigenständig zu einem Glauben führen soll in Bezug auf das Gesprochene – etwa im Philosophieunterricht: »In teaching philosophy we do not hope that our pupils will believe us, but rather, that they will come to see that what we say is true – if it is.«¹⁷

Im *personalen* Glauben ist eine solche Unterscheidung allerdings nicht möglich, denn sie impliziert eine »spezifische Abhängigkeit« (EE 158), eben zu glauben, dass das, was eine Person sagt, wahrhaftig ist: »[B]elieving x that p involves relying on x for it that p.«¹⁸ Dieses Verständnis *personalen* Glaubens nun hält Schmidt im Kontext der Zeug_innenschaft für problematisch. Denn die »Rechtfertigung, die Zeugen und Zeuginnen uns anbieten, um ihnen zu glauben, ist [...] *persönliche* Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit« (EE 160). Es entsteht damit gerade kein eigenes Wissen im eigentlichen Sinne, sondern nur ein Glauben an ein Wissen anderer, nämlich der Zeug_innen. Wer ausschließlich *personalen* Glauben im Kontext der Zeug_innenschaft am Werk sieht, geht davon aus, dass Hörer_innen auf das Zeugnis nur antworten können, indem sie der bezeugenden Person glauben. Auch wenn das Bezeugte als objektiver Glaube verstanden wird, so handelt es sich um den objektiven Glauben der Bezeugenden, nicht der Hörer_innen. Diese Ansicht hält Schmidt für verkürzt, weshalb sie dafür votiert, Zeugnisglauben nicht auf *personalen* Glauben zu reduzieren:

»Zeugnisglauben [...] hat auch eine wahrheitstheoretische Dimension: Denn indem wir einer Zeugin glauben, glauben wir, dass das, was sie sagt, *wahr* ist. Wenn für die Praxis der Zeugenschaft personale[r] [Glaube, MK] [...] auch eine wichtige Rolle spielt, so darf die objektive, wahrheitstheoretische Dimension doch nicht vergessen werden. Das *Vertrauen* in Bezug auf die bezeugende Person begründet den *objektiven Glauben*, dass etwas tatsächlich der Fall ist oder war.« (EE 160f.)

meone is not merely a neglected topic in philosophical discussion; it seems to be unknown.« (Anscombe, What is it, 141.)

15 A.a.O., 144.

16 A.a.O., 145.

17 Ebd.

18 Ebd.

Wie also lässt sich Vertrauen im politischen Raum denken, sodass Vertrauen nicht nur als soziales Fundament zwischen Zeug_innen und Hörer_innen, sondern auch als epistemisches Prinzip Bedeutung hat?

2.2. Von der bleibend ambivalenten Haltung gegenüber Zeugnissen: die wahrheitstheoretische Dimension des Vertrauens

In Anlehnung an Niklas Luhmann versteht Schmidt Vertrauen allem voran als »Grundlage des praktischen Lebens« (EE 161), insofern Menschen aufgrund der Bandbreite der Möglichkeiten ohne Vertrauen eine lähmende Angst überfiele.¹⁹ Sobald Menschen zueinander in Kontakt treten, vertrauen sie darauf, dass diese sie »nicht anlügen, dass sie ihr Wort halten und sich an Abmachungen halten« (EE 161). Und Menschen »kommen nicht umhin, anderen Menschen *anzuvertrauen*« (EE 161), was ihnen wichtig ist.²⁰ In modernen Gesellschaften lässt sich außerdem ein Vertrauen in Institutionen und Technik feststellen – »zum Beispiel wenn wir in einen Aufzug steigen, in einer Kantine essen oder Tabletten schlucken, bei denen wir davon ausgehen, dass sie zuvor auf Nebenwirkungen getestet worden sind« (EE 161).²¹ Kurzum: Gesellschaften funktionieren nicht ohne ihre »mannigfaltigen Formen des Vertrauens« (EE 161).²² In einem Schnellritt durch die männliche Philosophiegeschichte – von Marcus Tullius Cicero über Sir Thomas Elyot, Michel de Montaigne, Francis Hutcheson, Adam Smith bis hin zu Immanuel Kant – weist Schmidt nach, dass bis »in die Neuzeit hinein [...] die philosophischen Reflexionen über Vertrauen als soziales Bindemittel weiter vertieft«, »Glaube und Glaubwürdigkeit [...] als Fundamente der Gesellschaft angesehen, Vertrauensmissbrauch hingegen vehement verurteilt« (EE 163) wurde:

»Innerhalb der praktischen Philosophie erscheint Glaube durchaus als etwas Positives, ja Unverzichtbares – gegenseitiges Vertrauen in das, was andere uns mitteilen, gilt als die Basis und Voraussetzung der Kommunikation, Gerechtigkeit und verschiedensten sozialen Praktiken.« (EE 166)

-
- 19 Vgl. Luhmann, Vertrauen, 1: »Der Mensch hat zwar in vielen Situationen die Wahl, ob er in bestimmten Hinsichten Vertrauen schenken will oder nicht. Ohne jegliches Vertrauen aber könnte er morgens sein Bett nicht verlassen. Unbestimmte Angst, lähmendes Entsetzen befielen ihn. Nicht einmal ein bestimmtes Misstrauen könnte er formulieren und zur Grundlage defensiver Vorkehrungen machen; denn das würde voraussetzen, dass er in anderen Hinsichten vertraut. Alles wäre möglich. Solche eine unvermittelte Konfrontierung mit der äußersten Komplexität der Welt hält kein Mensch aus.«
- 20 Vgl. dazu Baier, Vertrauen, 51: »Meiner Analyse nach heißt Vertrauen, anderen Personen (natürlich oder juristischen, also etwa Firmen, Nationen etc.) die Sorge um eine Sache zu überlassen [...].«
- 21 Diese Art des Vertrauens wird auch als Systemvertrauen verstanden, vgl. dazu Giddens, Konsequenzen, 107–127. Bei Giddens kommt dieses indes gerade nicht ohne *personales Vertrauen* aus.
- 22 Diesbezüglich bezieht sich Schmidt vor allem auf Simmel, Zur Psychologie, 411, der das Leben des modernen Menschen wesentlich darin begründet sieht, dass dieser »Unzähliges, das ihm ganz fernliegt, das er gar nicht prüfen kann und das ihm doch von vitaler Bedeutung ist, auf Treu und Glauben hinnehmen muss«.

Umso mehr müsse es erstaunen, so Schmidt, was die genannten Autoren »über den Glauben in einem *erkenntnistheoretischen* Kontext schreiben« (EE 166f.): Wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen gelangen sie alle zur Einsicht, »dass das, was wir durch die Worte anderer wissen, im Grunde wertlose Kenntnisse sind« (EE 167).²³ Sobald es um Wissen geht, darum, wie Menschen *denken* und *erkennen*, ist »die einzige Quelle und Garantie [...] das Selbst« (EE 167).²⁴ Hier wiederholt sich gleichsam die normative Trennung zwischen objektivem und personalelem Glauben, insofern Vertrauen zwar als ethisch relevant, epistemisch aber als mangelhaft erachtet wird.²⁵ Weil sich im Prozess des Bezeugens die Zeug_innen gleichsam zwischen ein Wissen und seinen Wert und seine Funktion schieben, trägt das Wissen, das Hörer_innen dadurch gewinnen, in traditionell erkenntnisphilosophischer Perspektive »den Makel [...] des Glaubens«²⁶. Als Gewährsmann gegen »eine solche rigide Trennung« (EE 167) bemüht Schmidt in der Folge darum den schottischen Aufklärer und Common-Sense-Theoretiker Thomas Reid.²⁷ Für ihn ist der

23 Zum gleichen Urteil kommt Scholz, *Autonomie*, 829. Zu den damit einhergehenden historischen Gründen der Zeug_innenvergessenheit und dem Vorrang des Wissens aus erster Hand vgl. Alloa, *The »Do It Yourself«*, sowie ders., *Ex propria*.

24 Als »radikalsten« Vertreter dieses »epistemischen Individualismus« nennt Schmidt, *Zeugenschaft*, 17, René Descartes, der »konstatierte, dass nur das als Gewißheit anzuerkennen sei, was das Ich selbst durch vernünftige Überlegungen prüfen könne«.

25 Vgl. Schmidt, *Wissensquelle*, 52: »Paradigmatisch für diese Abwertung des Wissens durch die Worte anderer ist [...] Platons Theaitetos, in der den Augenzeugen einer Sache Wissen (*episteme*) zugesprochen wird, den Richtern aber, die nur durch ihr Zeugnis Kenntnis davon erhalten, allenfalls wahre Meinung (*doxa*) [...]« Schmidt bezieht sich auf Platon, *Theaitetos*, 201b. Vgl. dazu auch Schmidt, *Sein Wort*, 71f.

26 Schmidt, *Können Täter*, 202.

27 Schmidt reiht sich damit in eine hochkomplexe und verzweigte Debatte zum epistemischen Status von Zeugnissen ein. Einen Überblick über den erkenntnistheoretischen Diskussionsstand bietet Scholz, *Sozialer Akt*, 31–36. Er unterscheidet dabei zwischen vier Positionen. 1. »*Zeugnis-Skeptizismus*« (a.a.O., 31): Dieser lehnt positive epistemische Folgen der Zeug_innenschaft grundsätzlich ab. Die Auffassung wird zwar selten so offen vertreten, »aber aus vielen traditionellen Erkenntnistheorien ergibt sie sich als Folge« (ebd.). 2. »*Globaler Reduktionismus bezüglich des Zeugnisses anderer*« (a.a.O., 32): Die Vertreter_innen dieser Position anerkennen den epistemischen Wert von Zeugnissen nur unter der Bedingung, »dass es sich auf (mutmaßlich) basale individuelle Quellen wie Wahrnehmung, Erinnerung, deduktives und induktives Schließen zurückführen lässt« (ebd.). Diese Haltung vertritt etwa David Hume (vgl. ders., *An Inquiry*, insbes. 111.113; dazu auch Adler, *Belief*). 3. »*Anti-Reduktionismus bezüglich des Zeugnisses anderer*« (Scholz, *Sozialer Akt*, 32): Hierzu rechnet Scholz die Überlegungen Reids, an die dann – in Auseinandersetzung mit John L. Austin und Donald Davidson – Coady, der prominenteste Vertreter der *Testimony Debate*, anknüpft. Coady geht davon aus, »dass das Zeugnis anderer eine genuine Erkenntnisquelle ist, die einer Rückführung auf vermeintlich basale Quellen weder fähig noch bedürftig ist« (a.a.O., 33). 4. »*Lokaler Reduktionismus bezüglich des Zeugnisses anderer*« (ebd.): Diese Position geht auf Elizabeth Fricker zurück (vgl. dies., *Against*, sowie dies., *Critical*). Sie geht davon aus, dass es »im Einzelfall durchaus möglich [sei], dass ein Zeugnisempfänger H unabhängige Belege besitzt oder erwerben kann, die ihn berechtigen, S bezüglich U für glaubwürdig zu halten« (Scholz, *Sozialer Akt*, 34). Schmidt geht ausführlich auf diese Vorstellung ein (EE 182–189), bezweifelt aber, dass E. Frickers lokaler Reduktionismus wirklich eine Position zwischen globalem Reduktionismus und globalem Anti-Reduktionismus ist.

Mensch nicht nur als Handelnder ein soziales Wesen, »sondern auch als denkendes, erkennendes Subjekt« (EE 168). Erkenntnis und Wissen – Episteme – gibt es bei ihm ausschließlich sozial vermittelt. Reid geht von sogenannten *social operations of the mind* aus. Diese sozialen mentalen Operationen zeichnen sich wesentlich dadurch aus, dass sie andere Personen involvieren:

»A man may understand and will; he may apprehend, and judge, and reason, though he should know of no intelligent being in the universe besides himself. But, when he asks information, or receives it; when he bears testimony, or receives testimony of another; when he asks a favour, or accepts one; when he gives a command to his servant, or receives one from a superior; when he plights his faith in a promise or contract; these are acts of social intercourse between intelligent beings, and can have no place in solitude.«²⁸

Zeugnisse, die Reid als Teil der *social operations of the mind* versteht, lassen sich »nicht auf individuelle Erkenntnisakte wie Urteile und inferenzielle Schlussfolgerungen« (EE 169) reduzieren: »Testimony is neither simple apprehension, nor judgment, nor reasoning.«²⁹ Anstatt das Zeugnis als epistemisch mangelhaft zu verstehen und damit von anderen Wissensquellen zu unterscheiden, kommt es für Schmidt darum im Anschluss an Reid auf derselben Ebene zu stehen. Denn für Reid besteht eine Analogie der Wissensquelle durch *eigene* Wahrnehmungen und durch Wahrnehmungen *anderer* anhand von Zeugnissen. Diese werden nicht getrennt, sondern zusammen gedacht und als voneinander abhängig verstanden:

»Wahrnehmungen sind nichts anderes als das Zeugnis der Natur [...], das uns durch unsere Sinne vermittelt wird. Der Unterschied zum menschlichen Zeugnis besteht im Wesentlichen darin, dass das Zeugnis der Natur aus natürlichen Zeichen besteht, während menschliche Zeugnisse auf künstlichen Zeichen, nämlich Worten, basieren.« (EE 171)

Dabei unterscheidet Reid zwischen ursprünglichen und erworbenen Wahrnehmungsfähigkeiten. Während die ursprünglichen Wahrnehmungsfähigkeiten den Menschen von Geburt an gegeben sind – »einfache Sinnesempfindungen[,] [...] etwa solche, durch die wir die Form, Farbe und andere Qualitäten von physischen Körpern erfassen« (EE 171)³⁰ –, so muss die andere Fähigkeit, wie ihr Name es schon sagt, erworben, d.h. gelernt werden – »etwa wenn ein Maler sieht, dass es sich bei einem Bild um ein Gemälde Raphaels oder Tizians handelt« (EE 172).

Den Unterschied zwischen den zwei Wahrnehmungsfähigkeiten bezieht Reid darum auch auf die Sprache, die Grundlage des Bezeugens also. Er geht davon aus, dass es einen Unterschied zwischen dem Wahrnehmen der Zeichen der »natürlichen Sprache« (engl.

28 Reid, *Essays*, 68.

29 Ebd. Vgl. Reid, *An Inquiry*, 190: »The objects of human knowledge are innumerable, but the channels by which it is conveyed to the mind are few. Among these, the perception of external things by our senses, and the informations which we receive upon human testimony, are not least considerable [...]«

30 Vgl. ebd.

natural language) und dem Erwerb und dem Verstehen einer Sprache gibt. Unter den Zeichen der natürlichen Sprache versteht Reid die Mimik, den Ausdruck des Gesichts, die Gesten und die Modulation der Stimmen beim Sprechen – »sie zeigen Gedanken und geistige Dispositionen des Sprechers oder der Sprecherin an« (EE 172). Die Verknüpfung zwischen Zeichen und Bezeichnetem muss nicht erlernt werden, sie ist Menschen *per se* in die Wiege gelegt.³¹ Das gilt indes nicht für die Verknüpfung zwischen den Zeichen und den artikulierten Lauten einer Sprache. Die Bedeutung dieser basiert auf Konventionen, die erst allmählich gelernt werden – im Verlauf des Lebens also. Dieser Lernprozess wird dadurch erleichtert, dass Menschen bereits die Fähigkeit haben, die Zeichen der natürlichen Sprache zu deuten.³² Dieser Lernprozess bedingt jedoch, dass »die Bedeutung der sprachlichen Zeichen sich nicht fortwährend *verändert*« (EE 173). Um Zeugnisse als epistemisch wertvoll zu erachten, bedarf es folglich einer Kontinuität des Bezeugens. Wie aber können Menschen sich darauf verlassen, dass ihre Mitmenschen die Bedeutung der Worte nicht ändern, die sprachlichen Zeichen sich nicht fortwährend verändern? Was im Kontext der Zeug_innenschaft heißt: dass sie nicht lügen und sich täuschen? Dafür gibt es mindestens zwei naheliegende Erklärungsversuche – Reid, und mit ihm Schmidt, lehnt jedoch beide ab. *Erstens* könnten Menschen aufgrund ihrer bisherigen Erfahrung darauf schließen, dass sich ihre Mitmenschen auch zukünftig darauf beziehen.

»We know by experience, that men *have* used words to express such things. But all experience is of the *past*, and can, of itself, give no notion or belief of what is *future*. How come we then to believe, and to rely upon it with assurance, that men who have it in their power to do otherwise, will continue to use the same words when they think of the same things?«³³

Weil auch Schmidt von der grundsätzlichen Autonomie der Subjekte ausgeht – und diese unter keinen Umständen aufgeben will –, lässt sich das »Vertrauen, dass andere Menschen auch in Zukunft dieselben Worte für dieselben Dinge benutzen [...] nicht aus der Erfahrung heraus begründen« (EE 174). Vertrauen als Grundlage der Zeug_innenschaft erscheint in dieser Perspektive geradezu als fortschrittskritisch. *Zweitens* könnten Menschen aufgrund des Versprechens und der Versicherung ihrer Mitmenschen darauf schließen, dass jene sie nicht täuschen. Etwa, wenn Zeug_innen vor Gericht schwören, »to tell the truth, the whole truth, and nothing but the truth«³⁴. Auch diese Erklärung

31 Vgl. a.a.O., 190f.: »A man in company, without doing good or evil, without uttering an articulate sound, may behave himself gracefully, civilly, politely; or, on the contrary, meanly, rudely, and impertinently. We see the dispositions of his mind, by their natural signs in his countenance and behaviour, in the same manner as we perceive the figure and other qualities of bodies by the sensations which nature hath connected with them.«

32 Vgl. a.a.O., 192: »When we begin to learn our mother-tongue, we perceive by the help of natural language, that they who speak to us, use certain sounds to express certain things: we imitate the same sounds when we would express the same things, and find that we are understood.«

33 Ebd.

34 Vgl. in diesem Zusammenhang Christoph Wulfs Überlegungen zur Eidesformel als institutionalisierte Autorisierung von Zeug_innen: ders., *Ritual*.

lehnt Schmidt mit Reid ab, weil Versprechen selbst sprachliche Ausdrücke sind und damit »die Worte anderer *voraussetzen*, aber gerade nicht begründen können« (EE 174):³⁵

»Have they promised that they will never impose upon us by equivocation or falsehood? No, they have not. And, if they had, this would not solve the difficulty: for such promise must be expressed by words, or by other signs; and, before we can rely upon it, we must be assured, that they put the usual meaning upon the signs which express that promise.«³⁶

Worauf Schmidt mit Reid hinauswill, ist, dass im Kontext der Zeug_innenschaft »Vertrauen [...] nicht das Resultat sprachlicher Kommunikation oder gar eines komplexen Sprechaktes wie dem Versprechen [ist], sondern dessen *Voraussetzung*« (EE 174). Mit Reid findet Schmidt einen Philosophen, bei dem der Vertrauensvorschuss epistemische Kraft hat, Vertrauen gleichsam der Katalysator für Wissen ist. Denn wenn sich das Vertrauen in das Zeugnis anderer weder durch eigene Erfahrung noch »durch gleichsam vertragstheoretische Überlegungen« begründen lässt, scheint Vertrauen ein »eigenständiges, grundlegendes Prinzip des menschlichen Geistes« (EE 174) zu sein: »[I]t seems to me to be an original principle of the human constitution without which we should be incapable of language, and consequently incapable of instruction.«³⁷ Allerdings gründet diese Voraussetzung bei Reid auf zwei Prinzipien, die Schmidt als »Zwillingsprinzipien« deutet, insofern das eine den Zeug_innen, das andere den Hörer_innen zugutekommt. Außerdem sind die beiden Prinzipien – im Idealfall – jeweils voneinander abhängig: das *principle of veracity* und das *principle of credulity*.

Das *principle of veracity* bezeichnet Reid als »a propensity to speak truth, and to use the signs of language, so as to convey our real sentiments«³⁸. *Veracity* übersetzt Schmidt darum akkurat nicht mit Wahrheit, sondern Wahrhaftigkeit. Zwar geht Reid von einer grundsätzlichen Neigung des Menschen aus, die »Wahrheit« zu sagen,³⁹ aber das Prinzip besagt nicht, »dass Menschen stets oder meistens die Wahrheit sagen, sondern vielmehr, dass sie wahrhaftig sind, also gemäß ihren Kenntnissen, Empfindungen und Überzeugungen sprechen« (EE 175). Schmidt schlägt darum vor, das *principle of veracity* als ein »Prinzip der Ehrlichkeit« zu verstehen, nämlich als »die Übereinstimmung zwischen Worten und unseren Gedanken und Überzeugungen« (EE 175). Damit Vertrauen als Voraussetzung und Bedingung der Zeug_innenschaft gelten kann, muss davon ausgegangen werden, dass Zeug_innen-Aussagen auf dem Prinzip der Ehrlichkeit beruhen. Zeug_innen sind *wahrhaftige* Menschen, weil die sprachliche Form ihrer Zeugnisse in Übereinstimmung zu ihren Gedanken und Überzeugungen steht.

35 Zum Versprechen im Kontext der Zeug_innenschaft vgl. auch Derridas Ausführungen (s. oben II.2.2.).

36 Reid, *An Inquiry*, 192.

37 A.a.O., 193.

38 Ebd.

39 Vgl. ebd.: »Truth is always uppermost, and is the natural issue of the mind. It requires no art or training, no inducement or temptation, but only that we yield to a natural impulse. Lying, on the contrary, is doing violence to our nature; and is never practiced, even by the worst men, without some temptation.«

Demgegenüber meint das *principle of credulity* bei Reid »a disposition to confide in the veracity of others, and to believe what they tell us«⁴⁰. Der menschlichen Neigung der Zeug_innen, wahrhaftig zu sein, entspricht auf der Seite der Hörer_innen die menschliche Veranlagung, dieser Wahrhaftigkeit erst einmal zu glauben.⁴¹ Denn »Misstrauen macht nur Sinn vor dem Hintergrund unserer grundsätzlichen Neigung, das, was andere uns mitteilen, zu glauben« (EE 176).⁴² Für Reid sind sodann beide Prinzipien genau aufeinander abgestimmt. Zeug_innen sprechen ehrlich, weil sie davon ausgehen, dass ihnen geglaubt wird, wie ebenso Hörer_innen glauben, dass die Bezeugenden ehrlich sind.⁴³

Schmidt zieht aus diesen Überlegungen Reids drei Konsequenzen für das Vertrauen im Kontext der Zeug_innenschaft. *Erstens* »bedarf unser Vertrauen in die Worte anderer keiner epistemischen Rechtfertigung« (EE 178). Die lebensweltlichen Erfahrungen mit unterschiedlichen Phänomenen der Zeug_innenschaft zeigen, dass Menschen durch Zeugnisse zu Erkenntnissen gelangen, die ihnen anders gar nicht zugänglich wären. Lebensweltliche Realitäten fallen hier traditionell erkenntnistheoretischen Erörterungen gleichsam ins Wort. In Bezug auf Zeugnisse von Weiterlebenden ist dies besonders evident, zumal sie bezeugen, was andere aufgrund der Einmaligkeit des Widerfahrnisses nicht erlebt haben und damit nicht wissen können. Ohne das Vertrauen in ihre Erfahrung kann es kein Wissen geben. Diese etablierte »Vertrauenspraxis« (EE 178) zu bezweifeln, hält Schmidt darum geradezu für unsinnig, »weil ohne sie keine Sprache, keine Kommunikation, mithin kein Lernen möglich wäre« (EE 178). Damit verbindet sich *zweitens* ein Ernstnehmen der Zeug_innenschaft als *soziale Praxis*. Wenn eine der zentralen Prämissen von Zeug_innenschaft ist, dass sie nur zwischen Zeug_innen und Hörer_innen sich vollzieht, sie also immer ein Gegenüber voraussetzt, muss dies auch für den epistemischen Wert von Zeugnissen gelten: Es gibt ihn immer nur sozial vermittelt.⁴⁴ Zeug_in-

40 A.a.O., 194.

41 Vgl. ebd.: »It is evident, that, in the matter of testimony, the balance of human judgment is by nature inclined to the side of belief; and turns to that side of itself, when there is nothing put into the opposite scale.«

42 Vertrauen von seinem Bruch her zu denken, ist ein Kierkegaard'scher Zug. Vgl. für diesen Zugang Welz, Vertrauen, 70, welche die Grundsituation des Menschen als »durch den Konflikt von Grundvertrauen versus Grundmisstrauen bestimmt« sieht.

43 Diese angebliche Abgestimmtheit der beiden Prinzipien wurde wiederholt kritisiert, besonders prominent etwa von van Cleve, Reid on the Credit. Dieser kritisiert, dass erstens auch Ehrlichkeit nicht notwendigerweise »Wahrheit« verbürgt – die Zeug_innen können das Bezeugte schlicht für eine »Wahrheit« halten. Zweitens würden Menschen das, was bezeugt wird, nicht nur tendenziell für *wahrhaftig* halten, sondern daraus Schlüsse für Tatsachen ziehen. Zur Deckung kämen die beiden Prinzipien darum nur, wenn nicht nur wahrhaftig, sondern die »Wahrheit« selbst kommuniziert würde. Anhand dieser Kritik zeigt sich indes, dass erneut ein normatives Wahrheitsverständnis an die Zeug_innenschaft herangetragen wird, ein solches aber kann es gemäß Schmidt im Kontext der Zeug_innenschaft immer nur sozial vermittelt geben. Zu Schmidts Würdigung und Kritik von Cleves Ansicht vgl. EE 177–179.

44 Sozial vermitteltes Wissen lässt sich als sog. *situated knowledge* (vgl. Haraway, Situated Knowledge) verstehen: Haraways Konzept der sozialen Situiertheit von Wissen geht im Gegensatz zur klassischen Annahme, wonach Wissen neutral von seinen Betrachter_innen antizipiert werden kann, davon aus, dass Wissen immer partikular, dabei aber nicht ethisch neutral ist (vgl. Schickentanz, Epistemische Gerechtigkeit, 274f.).

nenschaft »ist eine epistemische *Kooperation* zwischen Zeuge und Zuhörer«⁴⁵. Das Risiko, dass Zeug_innen auch lügen und sich täuschen, haben Hörer_innen gleichsam einzugehen. Gegen die »zutiefst individualistische« Perspektive der Erkenntnisphilosophie hilft »Reids Philosophie des *Common Sense*«, weil sie den Menschen als ein Wesen versteht, »das von Beginn an auf andere Menschen bezogen ist und von ihnen abhängig ist« (EE 180).⁴⁶ Vertrauen versteht Schmidt darum insofern selbst als epistemisches Prinzip, als es »erklärt [...], wie Wissenstransfer durch Sprache möglich ist« (EE 179).

Damit schlägt Schmidt die Brücke zu ihren Überlegungen zum Glaubensbegriff: Der »Disposition, den Worten anderer zu glauben, liegt unsere Fähigkeit zugrunde, von anderen zu *lernen*« (EE 181). Objektiver Glaube seitens der Hörer_innen wird dort möglich, wo von diesem Vertrauen ausgegangen wird. Der springende Punkt im Kontext der Zeug_innenschaft ist für Schmidt der, dass sich das epistemische Prinzip nicht statisch, sondern nur prozessual denken – und auch umsetzen – lässt, weshalb es *drittens* paradigmatisch ist, dass Reid »zwei Prinzipien nennt, die zusammen unsere Zeugnispraxis fundieren« (EE 179). Allerdings versteht Schmidt das *principle of veracity* und das *principle of credulity* – und hierin hebt sie sich von Reid ab – nicht als »logische Gegenstücke, die zusammen einen lückenlosen Begründungszusammenhang bilden, sondern als zwei Aspekte einer sozialen Praxis« (EE 179). Die Aspekte können in Einklang miteinander stehen oder aber das epistemische Prinzip der Zeug_innenschaft verhindern. Die Vertrauenspraxis der Zeug_innenschaft ist ein Lernprozess, in dem beiden Parteien – den Zeug_innen und den Hörer_innen – Rechte und Pflichten zukommen.⁴⁷

Den Zeug_innen steht das Recht zur eigenen Wahrnehmung und einer entsprechenden Wiedergabe zu. Sie verpflichten sich dabei aber, wahrhaftig zu sein, also nach bestem Wissen und Gewissen das Widerfahrene zu bezeugen, d.h. ehrlich zu sein. Die Pflicht der Hörer_innen knüpft daran an, nämlich Vertrauen in die Wahrhaftigkeit anderer zu setzen. Allerdings haben Hörer_innen auch das Recht, Misstrauen zu äußern, Zeugnisse »aufgrund der Fallibilität aller Wissensquellen [...] gegeneinander abzugleichen« (EE 190).⁴⁸ Das bedeutet: Schmidt kritisiert einerseits, Zeug_innenschaft als eine

45 Schmidt, Sein Wort, 70.

46 Das Phänomen der Zeug_innenschaft wird denn auch gerne als Lackmустest zwischen einer individualistischen oder sozialen Epistemologie betrachtet: »If individualism concerning testimony is defensible, then epistemology will remain in an important sense individualistic. And if it is not defensible, epistemology will have to be profoundly social, whatever may happen on other topics.« (Schmitt, *Socializing*, 4.) Gleichwohl scheint heute eine Mehrzahl an Forscher_innen davon auszugehen, dass die zweite Option gleichsam die Oberhand hat (vgl. Alloa, *The »Do-it-Yourself«*, 336, sowie Gelfert, *A Critical*, 175).

47 Damit hat Schmidts Position große Ähnlichkeiten mit den Überlegungen Jennifer Lackeys. Diese fordert, dass in erkenntnistheoretischer Hinsicht zwischen den Beiträgen der Zeug_innen und der Hörer_innen unterschieden werden müsse. Die Anforderung an die Zeug_innen ist objektive Verlässlichkeit, diejenige an die Hörer_innen epistemische Verantwortlichkeit. Vgl. Lackey, *It takes Two*; sowie dies., *Learning*.

48 Dazu, gerade die Fallibilität aller Wissensquellen als Ausdruck der Sozialität von Zeug_innenschaft zu verstehen, vgl. auch Krämer/Schmidt/Schüle, *Zeugenschaft*, 18–20.

»weniger basale[] Erkenntnisquelle als Wahrnehmung, Erinnerung und Schlussfolgerung« (EE 190) zu verstehen:⁴⁹

»Es kommt gelegentlich vor, dass wir falsche Wahrnehmungsurteile fällen oder falsche Schlussfolgerungen ziehen, doch wir würden deshalb keineswegs fordern, diese Erkenntnisquellen deshalb in Zweifel zu ziehen.« (EE 190)

Andererseits – und deswegen – bleibt es aber dabei, dass »*einzelne* Zeugnisse falsch sein können«, es im Umgang mit Zeugnissen darum »keine universale Regel, keinen epistemischen ›Freibrief‹« (EE 190) geben kann. Diese Aporie löst Schmidt nicht auf, zeigt aber, dass eine Zeug_innenschaft, die Wissen hervorruft, von einem grundsätzlichen Vertrauensvorschuss ausgeht. Weil sie eine soziale Praxis und damit abhängig von mindestens zwei Personen ist, muss letztlich zwischen dem Einzelfall und dem Allgemeinen unterschieden werden. Die beiden sind jedoch nicht voneinander zu trennen, weil sie sich gegenseitig bedingen:

»Auch wenn unser Vertrauen *im Einzelfall* enttäuscht wird, können wir uns trotzdem *im Allgemeinen* auf die Zeugnisse anderer verlassen. Falschzeugnisse kann es gerade nur in einer Welt geben, in der die Institution der Zeugenschaft überhaupt existiert, d.h. wo Zeugnisse in der Regel verlässliche Wissensquellen sind. [...] [Dieser, MK] scheinbare[] Gegensatz zeigt [...], dass unsere Haltung gegenüber Zeugnissen ambivalent ist und bleiben muss.« (EE 190)

Insofern aber eine »intersubjektive Verbindlichkeit« zwischen Zeug_innen und Hörer_innen »das Zeugnis überhaupt erst zu einer potentiellen Wissensquelle macht«, füllt eine »*ethische* Verbindlichkeit eine *epistemische* Leerstelle«⁵⁰. Müsste dann aber nicht gesagt werden, dass sich Zeug_innenschaft durch eine asymmetrische Reziprozität zwischen Ethik und Episteme, zwischen Anerkennung und Erkenntnis – eben in dieser unumkehrbaren Reihenfolge – auszeichnet? Wenn die Ambivalenz zwischen den beiden sich darin zeigt, dass die Anerkennung Erkenntnis bringen *kann*, diese aber nicht garantiert, müsste dann die Ethik *im Zweifelsfall* nicht an erster Stelle stehen? Eine solche Deutung lehnt Schmidt ab. Aufgrund der Sozialität des Phänomens der Zeug_innenschaft und der Autonomie der darin verwickelten Subjekte hält Schmidt es für notwendig, diese Ambivalenzen nicht zu nivellieren, sondern als jeweilige epistemische und ethische Verantwortung der Zeug_innen und Hörer_innen ernst zu nehmen. Nun scheint es aber im öffentlichen Raum soziale Disproportionen zwischen den beiden zu geben: Die Wahrscheinlichkeit, dass ein Zeugnis als epistemisch wertvoll erscheint, hängt oft davon ab, welche soziale Anerkennung die Zeug_innen genießen – oder nicht.

49 Diesbezüglich argumentiert Schmidt ganz auf der Linie der *Testimony Debate*, insofern ihre Vertreter_innen das Zeugnis als Medium von Tatsachenwahrheiten verstehen. So hält etwa Chakrabarti, Telling, 99, fest: »We often find out facts about distant times and places from the words of unexamined authorities. [...] Thus parents, books, teachers, newspapers, the radio, historians, eyewitnesses, laboratory-technicians and specialists *tell* us that *p*, and as a result, on many occasions – though not on all – we come to *know* that *p*.«

50 Schmidt, Können Täter, 202.

Auch Schmidt kommt auf diesen Umstand zu sprechen und hält fest, dass Epistemologie nicht selten »sozial blind« (EE 195) ist. Dass etwas bzw. jemandem geglaubt wird, ist darum immer »auch eine Frage von sozialer und ethischer Tragweite« (EE 190). Es ist eben gerade nicht verwunderlich, sondern symptomatisch für die genannten Disproportionen, wenn auch und gerade im Jahr 2021 185 Lesbische, Schwule, Bisexuelle, Queere, Nicht-Binäre und Trans Schauspieler_innen in der zweitaufgabenstärksten Zeitung Deutschlands mehr Sichtbarkeit, Anerkennung und Diversität fordern. Ihr Zeugnis ist gleichsam die Folge dessen, was Schmidt im Anschluss an Miranda Fricker als epistemische Ungerechtigkeit bezeichnet.

2.3. Epistemische Ungerechtigkeiten – oder: Die sozialen (Un-)Gebundenheiten des Bezeugens

Insofern der Glaube im Kontext der Zeug_innenschaft eine Verquickung von objektivem und personalem Glauben ist, sind seine ethischen Implikationen umso virulenter: Wenn Zeug_innen »die Wahrheit ihrer Aussage« verbürgen »und sie an ihre persönliche Glaubwürdigkeit« knüpfen, kommt »eine Ablehnung des Gesagten [...] einer persönlichen Zurückweisung gleich« (EE 191). Wird ein Zeugnis nicht geglaubt, kann es für die bezeugende Person verletzend sein, weil die genannte Verquickung impliziert, dass damit *ihr* nicht geglaubt wird.⁵¹ »Wem nicht geglaubt wird, der bzw. die wird nicht nur nicht anerkannt, respektiert, geachtet – schlimmer noch, er bzw. sie wird [...] »entehrt.« (EE 191)⁵²

»Doch Achtung und Anerkennung *resultieren* nicht nur aus dem Glauben, der jemandem entgegengebracht wird, sie sind auch oft *Bedingungen* für personalen Glauben. Ob wir jemandem Glauben schenken oder nicht, hängt auch von der sozialen Anerkennung ab, die jemand bereits genießt.« (EE 191)

In seiner Studie über die wissenschaftlichen Zeugen [sic!] der *Royal Scientific Society* des 17. Jahrhunderts kommt Steven Shapin zum Schluss, dass epistemische Autorität auf Moral und moralischen Beziehungen beruht. Ob Zeug_innen geglaubt wird, hängt an *moralischen* Kriterien wie Ehrlichkeit, Verlässlichkeit, Gerechtigkeit und Tugendhaftigkeit:

»Knowledge is a collective good. In securing our knowledge we rely upon others, and we cannot dispense with that reliance. That means that the relations in which we have and hold our knowledge have a moral character, and the word I use to indicate that moral relation is *trust*.«⁵³

51 Vgl. Anscombe, What is it, 150: »It is an insult and may be an injury not to be believed. At least it is an insult if one is oneself made aware of the refusal, and it may be an injury if others are.«

52 Die Formulierung der Entehrung ist eine Bezugnahme auf Hobbes, Leviathan, I X, 74, der schreibt: »Einem anderen glauben, vertrauen, sich auf ihn verlassen heißt ihn ehren; denn es ist ein Zeichen, dass man von seiner Tugend und Macht überzeugt ist. Misstrauen oder nicht glauben heißt entehren.« (Zitiert nach EE 190f.)

53 Shapin, A Social History, xxv.

Dass Vertrauen eine *moralische* Beziehung ist, bezweifelt Schmidt und plädiert im Anschluss an Luhmann dafür, »dass Vertrauen weniger auf moralischen Maßstäben, denn auf *Vertrautheit* basiert« (EE 193).⁵⁴ Zeug_innen wird eher Vertrauen gewährt, wenn sie den Hörer_innen vertraut sind, sie die Zeug_innen gut kennen und regelmäßigen persönlichen Kontakt mit ihnen haben: »Ob wir jemandem Glauben schenken, hängt [...] nicht so sehr davon ab, für wie moralisch wir diese Person halten, sondern wie *vertraut* sie uns ist.« (EE 193) Schmidt schließt sich darum Peter Lipton an, der in der Behauptung, Vertrauen sei eine moralische Beziehung, den Trugschluss in Shapins Argumentation erkennt:

»Crudely put, we are especially inclined to trust people we know, because we sometimes have especially good reasons to trust them and because sometimes we have no choice. Faced then with the question of why gentlemen [sc. die Idealfigur epistemischer Autorität im 17. Jahrhundert] trusted each other, the obvious answer is simply that they all belonged to the same club.«⁵⁵

Schmidt fragt sich darum, ob es sinnvoll ist, »nur denen zu vertrauen, die uns vertraut sind oder von vornherein hohe soziale Anerkennung genießen« (EE 194), oder ob damit weiter epistemische Ungerechtigkeiten tradiert werden. Wie Gümüşay bezieht sich Schmidt in ihren Überlegungen zu den sozialen Bedingungen des Bezeugens im öffentlichen Raum in der Folge auf die Untersuchungen Miranda Frickers.⁵⁶ Dabei legt Schmidt den Fokus auf die *epistemischen* Ungerechtigkeiten und nicht wie Gümüşay auf deren hermeneutische Folgen.⁵⁷ Frickers These: Damit Zeugnisse und Zeug_innen überhaupt auf ihre Glaubwürdigkeit kritisch befragt werden können, müssen Hörer_innen soziale Vorurteile, d.h. Stereotype überwinden. Auch Fricker geht davon aus, dass die klassische Epistemologie insofern problematisch ist, als ihr individualistisch verstandenes Wissenssubjekt die sozialen Bedingungen der Zeug_innenschaft ausblendet, »as if a concern with truth and rationality were wholly disconnected from any concern with power and the social identities«⁵⁸. Mehr noch: »Epistemology will not be truly socialized until it has been appropriately politicized.«⁵⁹ Wie also entsteht epistemische Ungerechtigkeit?

54 Vgl. Luhmann, Vertrauen, 20f.

55 Lipton, Epistemology, 12. Lipton geht es in seinem Aufsatz darum, zu zeigen, dass die reine Tatsache, dass Zeug_innenschaft Vertrauen impliziert, sie noch nicht zu einem moralischen Problem macht. Ein Zeugnis kann nicht nur deshalb falsch sein, weil die bezeugende Person lügt, sondern auch schlicht, weil sie sich irrt. Vgl. dazu Schmidt, Zeugenschaft, 25.

56 Fricker versteht epistemische Ungerechtigkeiten als Formen von *testimonial* und *hermeneutical injustices*. Während Erstere dadurch entstehen, dass eine Person aufgrund von Stereotypen oder sozialer Stellung nicht als verlässliche Zeugin wahrgenommen wird, resultiert Letztere aus einer Lücke in den kollektiven hermeneutischen Ressourcen (s. oben III.3.1.). Dotson, Tracking, unterscheidet darum bezüglich der Folgen epistemischer Ungerechtigkeiten zwischen »testimonial quieting« (a.a.O., 242f.) und »testimonial smothering« (a.a.O., 244f.). Für Fricker sind die beiden Formen oft nicht voneinander getrennt, die epistemische Ungerechtigkeit ist darum gleichsam ein Hybrid beider. Vgl. auch die Beiträge in Kidd/Medina/Pohlhaus (Hg.), The Routledge handbook.

57 S. oben III.3.1.

58 Fricker, Rational, 160. Vgl. dazu auch Fricker, Scepticism.

59 Fricker, Rational, 174.

Gemäß Fricker können Zeug_innen ihre Funktion nur dann wahrnehmen, wenn sie einerseits vertrauenswürdig und kompetent *sind*, andererseits ihnen diese Vertrauenswürdigkeit und Kompetenz von Hörer_innen *anerkannt wird*.⁶⁰ Das Problem ist, dass es zwischen den beiden Aspekten zu einem »mismatch« kommen kann: »There is the possibility of someone's being rationally authoritative without being recognized as such; and there is the possibility of someone's seeming to be rationally authoritative when she is not.«⁶¹ Für Schmidt folgt daraus, dass es eine Korrelation zwischen *epistemischer* und *sozialer Autorität* gibt:

»Eine Person kann über eine Kenntnis verfügen und diese nicht weitergeben können, weil sie nicht als glaubwürdig anerkannt wird und ihr gleichsam der ›Kredit‹ fehlt. Andererseits werden Personen aufgrund ihrer sozialen Stellung für kompetent und glaubwürdig gehalten, obwohl sie es nicht sind.« (EE 195)

Wenn (Vor-)Urteile darüber entscheiden, ob Zeug_innen kompetent sind oder nicht, kann das in ethischer Hinsicht »verhängnisvoll [sein, MK], weil es für eine Person verletzend sein kann, wenn ihr [...] kein Glaube geschenkt wird« (EE 196). Aber mit dieser ethischen Verletzung geht ebenso ein epistemischer Verlust einher, weil sich die spezifische Verletzung auch und gerade darin zeigt, dass Aussagen von Zeug_innen »nicht epistemisch ernstgenommen werden« (EE 197). Davon zeugt eine Aussage Karin Hanczewskis im besagten Interview des SZ-Magazins:⁶²

»Es wird einem als Frau in der Branche oft das Gefühl gegeben, dass es vor allem darum geht, ›fuckable‹ sein zu müssen. Also sexy für die Redakteure, Produzenten und Regisseure. Ich stand mal in einer großen Runde auf einem Agenturempfang, da war ein Regisseur, der mich kennt, und der posaunte auf einmal herum und winkte mich so ab, als würde ich nicht dazugehören: ›Ja, aber du bist ja auch Lesbe!‹ Ich bin also aus dem Pool der für Männer begehrenswerten Frauen [...] raus.«⁶³

In diesem Kontext führt das Stereotyp der misandrischen Lesbe dazu, dass Hanczewskis Wissen darüber, wie es sich als Frau anfühlt, in einer cis-heteronormativen Welt das Objekt des Begehrens von cis-heterosexuellen Männern zu sein, missachtet wird. Der Regisseur spricht ihr ab, eine von Männern begehrenswerte Frau zu sein, was er damit gleichsetzt, dass sie kein Wissen darüber hat.⁶⁴ Davon abgesehen, dass das Stereo-

60 Vgl. Schmidt, *Sein Wort*, 79: »Das erste lässt sich als epistemische Autorität beschreiben, das zweite als soziale Autorität.«

61 Fricker, *Rational*, 167.

62 Vgl. dazu auch das Interview im *mdr Kultur-Café*, in dem Hanczewski auf ihre Rolle als Kommissarin des Dresden-Tatorts reflektiert und im Zuge dessen kritisiert, dass die Serie stereotype weibliche Rollenmuster tradiere.

63 Emcke et al., *Ich komme*, 15.

64 Die Situation kann allerdings auch angeblich positive Konsequenzen bezüglich des sozialen Status der homosexuellen Frau nach sich ziehen: Emcke bezeichnet das als »das traurig-vorteilhafte Missverständnis, von männlichen Kollegen als gleichwertig, aber eben als männlich wahrgenommen zu werden« (*Jh*) 21). In dem Falle übertrumpft der *Machismo* die Homophobie: Weil Emcke »gar nicht erst als ›richtige‹ Frau« wahrgenommen wird, steigt ihr »Status in der Wertegemeinschaft« – das eine ist »so falsch wie das andere« (ebd.).

typ diskriminierend ist, sich darin folglich eine *ethische* Ungerechtigkeit im Sinne der Ungleichbehandlung zeigt, führt das Urteil zu einer *epistemischen* Ungerechtigkeit: Die Zeugin, Hanczewski, hat aus der Perspektive des Hörers, des Regisseurs, kein Wissen beizutragen, was es für eine Frau bedeutet, »fuckable« sein zu müssen. Im Falle von Stereotypen wird die Reziprozität zwischen Ethik und Episteme letztlich aufgelöst. Damit geht nicht nur Wissen verloren, sondern, was schwerer wiegt, falsches Wissen, präziser: Unwissenheit wird weiter tradiert. Wie also damit umgehen, d.h. gegen epistemische Ungerechtigkeiten im Kontext des Phänomens der Zeug_innenschaft vorgehen?

Gemäß Schmidt liefert Fricker »keine Idealtheorie von epistemischer Gerechtigkeit, sondern geht von den Dysfunktionen im Alltag aus« (EE 197), wenn sie schreibt:

»I believe that the only way to fully understand the normative demands made on us in epistemic life is by changing the philosophical gaze so that we see through to the negative space that is epistemic injustice.« (EI 177)

Epistemische Ungerechtigkeiten sind die Norm des Alltags. Weil Menschen »schlicht selektieren, ignorieren und vergessen [müssen], um überhaupt etwas wissen zu können« (EE 197), lassen sie sich dabei unweigerlich auch von Stereotypen leiten. Anstatt Regeln des Umgangs damit zu definieren, votiere Fricker, so Schmidt, darum dafür, eine *rationale Sensibilität* gegenüber Zeug_innen und Zeugnissen einzunehmen:

»We are looking for a rational sensitivity such that the hearer may critically filter what she is told without active reflection or inference of any kind.« (EI 69) Und: »The virtuous hearer [...] ›just sees‹ her interlocutor in a certain light, and responds to his word accordingly. We can, of course, in the testimony case as in the moral case, benefit by making explicit certain general principles that should govern our judgements. The point is that such general principles are after the fact of virtuous judgement; they cannot substitute for virtue.« (EI 76f.)

Weil Fricker letztlich etliche Parameter zur Beurteilung von Zeugnissen ablehne, attestiert ihr Schmidt die »Vorstellung einer idealen, epistemisch gerechten Gemeinschaft, die so beschrieben werden könnte, dass jedem Informanten, jeder Zeugin genau die Glaubwürdigkeit zugemessen wird, die er oder sie objektiv verdient« (EE 198). Indem Fricker fordere, sich »an der rationalen Kompetenz der sprechenden Person« (EE 198) zu orientieren, werde Glaubwürdigkeit zu einer »objektiv festzustellende[n] Sache« (EE 199). Damit werde die Ambivalenz zwischen personalem und objektivem Glauben letztlich gerade nicht gewahrt. Vor allem aber unterwandere Frickers Sicht die Sozialität von Zeug_innenschaft:

»Personaler Glaube als solcher emergiert *wesentlich* aus einer sozialen Beziehung, die uns mit dem Sprecher bzw. der Sprecherin des Zeugnisses verbindet, und kann nie ganz von ihr abstrahiert werden. [...] [D]ie Frage, wie mit einem Zeugnis umzugehen ist, [kann] schlechthin nicht nur mit Blick auf die rationale Kompetenz des Sprechers [...] beantwortet werden [...].« (EE 199)

Schmidt hält daran fest, dass ethische und epistemische Aspekte der Zeug_innenschaft nicht immer zur Deckung kommen – trotz des Vertrauensvorschlusses. Schmidt verdeut-

licht das an zwei Beispielen. Das erste Beispiel zielt darauf zu zeigen, dass *epistemische Gerechtigkeit* auch *ethisch ungerecht* sein kann:

»Ich erzähle einem guten Freund von einem Unfall, den ich gesehen habe. Der Freund glaubt, was ich erzähle, aber erst, nachdem er von diesem Ereignis auch andere hat berichten hören und in der Zeitung ein Foto davon gesehen hat.« (EE 200)

Aus einer epistemologischen Perspektive ist das Verhalten des Freundes gerechtfertigt: »Statt mir ›blind‹ zu vertrauen, zieht er weitere Belege hinzu, um seinen Glauben in meine Worte zu begründen.« (EE 200) Demgegenüber gestaltet sich die Situation in ethischer Hinsicht weit komplexer: Das Verhalten des Freundes kann auf die Zeugin irritierend, gar verletzend wirken, weil es impliziert, dass der Freund der Zeugin nicht glaubt. »Dass es epistemologisch betrachtet gerechtfertigt, ja rational ist, weitere Belege hinzuziehen, wäre mir in dieser Situation kaum ein Trost.« (EE 200) An diesem Beispiel zeigt sich, dass objektiver und personaler Glaube jeweils andere Bezugspunkte haben: Während sich Ersterer »an der Wahrscheinlichkeit der fraglichen Tatsache orientiert«, hängt Letzterer »von der *konkreten interpersonalen, ethischen Relation* ab« (EE 201), welche die Zeug_innen mit den Hörer_innen verbindet. Umgekehrt muss aber auch *epistemische Ungerechtigkeit* nicht automatisch *ethisch ungerecht* sein, was Schmidt anhand eines zweiten Beispiels illustriert:

»Ich stoße in einer Zeitung auf einen Reportagebericht über den Gaza-Streifen – breche aber bald die Lektüre ab, weil ich die Reporterin aufgrund ihrer offenkundigen politischen Haltung für unglaubwürdig halte, und ignoriere den Artikel. Tatsächlich aber enthält der Artikel viele gute recherchierte Details, die mein Wissen über die Situation in Gaza wertvoll bereichern würden.« (EE 201)

In diesem zweiten Beispiel ist das Verhalten der Hörerin des Zeugnisses epistemisch betrachtet ungerecht, denn die Zeugin »verfügt ja in der Tat über Wissen und eine epistemische Kompetenz, die ich aufgrund gewisser Vorurteile nicht (an-)erkenne« (EE 201). Andererseits ist es aber nicht ethisch ungerecht, das Zeugnis der Reporterin nicht anzunehmen. »Denn wir sind der Journalistin in keinster Weise ethisch verpflichtet, ihr den Bericht ›abzukaufen‹.« (EE 201) Schmidt will mit diesem Beispiel veranschaulichen, dass epistemische Ungerechtigkeiten – »nämlich relevante Informationen aufgrund von Vorurteilen zu ignorieren« (EE 201) – nicht zwangsläufig mit ethischen Ungerechtigkeiten gleichzusetzen sind.

Bezeichnend an den zwei Beispielen ist, dass beiden Situationen ein Vertrauensvorschuss zugrunde liegt, jedoch gleichsam die Qualität der intersubjektiven Beziehung darüber entscheidet, ob und wie schnell das Zeugnis Misstrauen bei den Hörer_innen erweckt. Der Vertrauensvorschuss zeigt sich in der grundsätzlichen Bereitschaft, auf das Zeugnis zu hören. Bevor der Freund das Zeugnis anhand anderer Berichte und eines Photos überprüft, hört er sich das Zeugnis der Freundin an. Er anerkennt damit grundsätzlich den personalen Glauben, nämlich die persönliche Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit der Zeugin. Um jedoch *seinen* Glauben in die Worte der Zeugin zu begründen, zieht er weitere Belege hinzu. Er fragt nach den Gründen für *seinen* objektiven Glauben, weil sich dieser an der Wahrscheinlichkeit der zur Frage stehenden Tatsache orientiert. Auch der Reporterin wird der Vertrauensvorschuss des Zuhörens bzw. in diesem Fall des

Lesens gewährt, jedoch wird die Lektüre sehr viel schneller abgebrochen, weil zwischen der Zeugin und der Hörerin keine konkrete interpersonale Beziehung besteht. Die Hörerin fühlt sich der Zeugin ethisch gerade nicht verpflichtet und verkennt damit den epistemischen Wert, den ihr Zeugnis hätte.

Die zwei Beispiele veranschaulichen, dass ein Widerspruch zwischen epistemischen und ethischen Aspekten des Zeugnisglaubens bestehen bleibt, und Schmidt votiert partout dafür, diesen nicht aufzugeben:

»Was epistemisch sinnvoll ist, kann ethisch verletzend sein – und was ethisch sinnvoll ist, kann epistemisch zumindest waghalsig sein. Es wäre verkehrt und auch naiv, die Diskrepanzen zwischen beidem vollkommen zu nivellieren.« (EE 201)

Das Problem ist nur: Wer genau hinschaut, wird feststellen, dass Schmidt selbst dazu neigt zu nivellieren. Die von ihr herangezogenen Beispiele entstammen nämlich dezidiert dem Kontext einer *sekundären* Zeug_innenschaft: Weder ist die Zeugin im ersten Beispiel selbst Opfer des Unfalls, den sie bezeugt, noch ist die Reporterin vom Nahostkonflikt selber betroffen, dem gegenüber sie eine offenkundig politische Haltung einnimmt. Vor allem aber: Ihr jeweiliges Sein, ihre Existenz, ihr Recht auf ein Widerfahren persönlicher Gerechtigkeit hängt nicht von der Glaubwürdigkeit ihres Bezeugens ab. Im Falle epistemischer Ungerechtigkeiten ist das gerade nicht der Fall. Für Hanczewski steht eben weit mehr auf dem Spiel, als dass der Regisseur sich vor ihrem Wissen verschließt: Das Stereotyp der misandrischen Lesbe führt dazu, dass der Regisseur Hanczewski letztlich abspricht, eine Frau zu sein, weil er Frau-Sein mit Heterosexuell-Sein gleichsetzt. In einer Gesellschaft, die alle ihre Subjekte gleichberechtigt behandeln will, sind Menschen eben sehr wohl denjenigen verpflichtet, die ihnen zwar nicht vertraut sind, aber denen soziale Akkreditierung aberkannt wird. Hier kommt die genannte Vertrautheit an ihre Grenzen. In Schmidts Kritik an Frickers Position zeigen sich denn sowohl die Stärken als auch die Schwächen ihrer eigenen Position. Was der Position Schmidts meines Erachtens neben dem Einzelfall und dem Allgemeinen fehlt, ist der *Zweifelsfall* bzw. das Postulieren einer *asymmetrischen* Reziprozität von Anerkennung und Erkenntnis im Kontext von Zeug_innenschaft *an den Grenzen des Verstehbaren*. Dieser Zweifelsfall klingt zumindest an, wenn Schmidt am Ende ihrer Reflexionen zu Frickers Position eingesteht, dass es aufgrund augenscheinlicher epistemischer Ungerechtigkeiten in Gesellschaften »in vielen Fällen einer stärkeren Sensibilität dafür bedarf« (EE 201).

2.4. Die asymmetrische Reziprozität von Ethik und Episteme: für die Tugend der Gerechtigkeit an den Grenzen des Verstehbaren

Die Stärke von Schmidts Ansatz ist, dass sie mit Reid aufzeigen kann, inwiefern Zeug_innenschaft ein Phänomen ist, welches nur dann eine epistemische Funktion haben kann, wenn Vertrauen in die Zeug_innen als eine konstitutive Bedingung des Bezeugens bestimmt wird. Mehr noch: Schmidt zeigt, dass es nachvollziehbare Gründe gibt, dieses Vertrauen als gegeben vorauszusetzen, es folglich nicht erst etablieren zu müssen. Vertrauen als Voraussetzung der Zeug_innenschaft kann *erklärt* werden, es bedarf nicht der epistemischen Rechtfertigung. Denn gleichsam kontrastlogisch weist

Schmidt nach, dass Misstrauen im Kontext der Zeug_innenschaft nur dann plausibel ist, wenn von einer grundsätzlichen Neigung der Menschen ausgegangen wird, das, was andere bezeugen, zu glauben bzw. vorsichtiger formuliert: anzuerkennen. Hinzu kommt, dass Schmidts Beharren darauf, Zeug_innenschaft als eine *soziale Praxis* zu verstehen, verdeutlicht, dass es Zeugnis-Wissen und -Erkenntnis immer nur vermittelt durch andere Menschen geben kann. Dabei bleibt Schmidt jedoch nicht bei einem Verständnis personalen Glaubens an dieses Wissen stehen, sondern fragt, wie es zu einer Verquickung mit objektivem Glauben kommt, damit nicht ausschließlich die Vertrauenswürdigkeit und Verlässlichkeit *der Zeug_innen* für das Wissen des Zeugnisses bürgen.

Indem Schmidt das *principle of veracity* und das *principle of credulity* nicht als logische Gegenstücke, die automatisch zur Deckung kommen, sondern als *zwei Aspekte einer sozialen Praxis* versteht, verweist sie darauf, dass den Zeug_innen und Hörer_innen Rechte und Pflichten zukommen. Das Recht der Hörer_innen, aufgrund der Fallibilität des Zeugnisses als Wissensquelle Misstrauen zu äußern, ist gemäß Schmidt produktiv: Es verstrickt die Hörer_innen in einen Lernprozess, an dessen Ende im besten Falle objektiver Glaube steht. Der Vertrauensvorschuss, der Misstrauen legitimiert, hat »einen *produktiven, potenzierenden Effekt* für die Beteiligten, indem es ihnen neue Handlungs- und Wissensräume erschließt« (EE 201). Das »sozial vermittelte und von anderen übernommene Wissen« vervielfältigt darum in Schmidts Verständnis »die Lernfähigkeit« (EE 202).⁶⁵ Im Kontext der Zeug_innenschaft *an den Grenzen des Verstehbaren* müsste allerdings zur Begünstigung dieses Lernprozesses aufseiten der Hörer_innen im Zweifelsfall der Ethik der Vorrang vor der Episteme eingeräumt werden. Oder anders formuliert: Schmidts Vertrauensvorschuss neigt im genannten Kontext zu einer problematischen Passivität seitens der Hörer_innen. Warum?

Es ist Schmidt beizupflichten, dass es keinen Automatismus gibt, der garantiert, dass auf Anerkennung stets Erkenntnis und umgekehrt folgt. Die epistemische Kompetenz von Zeug_innen nicht anzuerkennen, ist nicht notwendigerweise ethisch ungerecht. Hörer_innen können Zeug_innen epistemisch Unrecht tun, ohne sie dabei zu verletzen – oder sie verletzen sie, ohne sie epistemisch ungerecht zu behandeln. Aber an den Grenzen des Verstehbaren kann Wissen oft nicht generiert und Erkenntnis zuweilen nicht hergestellt werden, wenn nicht ethischen Aspekten der Vorrang gegeben wird. Der heterosexuelle, männliche Regisseur *weiß* nicht, was es bedeutet, homosexuell und eine Frau zu sein. Das ist keine Frage der Glaubwürdigkeit, sondern schlicht eine Tatsache. Ihm gegenüber hat Hanczewski gleichsam einen *Wissensvorsprung* bzw. -überschuss. Doch der Regisseur anerkennt ihn aufgrund von Hanczewskis Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlich unterrepräsentierten Gruppe nicht. Das bedeutet, dass im Falle eines Mangels an Wissen – und das ist *an den Grenzen des Verstehbaren* per se die Situation der

65 So auch Scholz, Prolegomena, 373: »Der Effekt davon [...], von anderen lernen zu können, ist nicht einfach ein additiver. Was wir dem Zeugnis anderer entnehmen, vermehrt unseren Schatz gerechtfertigter Meinungen nicht nur in quantitativer Hinsicht, es beeinflusst und bereichert auch die anderen Quellen. Der deutliche qualitative Sprung zwischen den kognitiven und epistemischen Fähigkeiten von Tieren [...] und uns Menschen erklärt sich wesentlich daraus, dass wir über die sozialen Institutionen der Sprache und des Zeugnisgebens und -annehmens verfügen.«

Hörer_innen – epistemische Ansprüche erst einmal zurückgestellt werden sollten. Die Schwäche der Position Schmidts liegt darum vor allem darin begründet, dass sie zu wenig berücksichtigt, dass im Zweifelsfall der *ethische* Vertrauensvorschuss aufseiten der Hörer_innen eine *epistemische* Präsumtion sein muss, weil andernfalls das Wissen der Zeug_innen nicht nur untergraben wird, sondern es auch dazu führt, dass Zeug_innen einmal mehr alleine gelassen werden – eben nicht nur in ihrem Empfinden, sondern auch in ihrem Wissen. Und dann ist Zeug_innenschaft gerade keine soziale Praxis mit epistemischem Wert. Fricker formuliert diesen Umstand wie folgt:

»When you find yourself in a situation in which you seem to be the only one to feel the dissonance between received understanding and your own intimated sense of a given experience, it tends to knock your faith in your own ability to make sense of the world, or at least the relevant region of the world. We can see, then, that [...] injustice [...] brings [...] epistemic disadvantages.« (EI 163)

Wer sich in der Situation wiederfindet, von etwas zu zeugen, das aufgrund fehlender Erfahrungen oder nicht vorhandenen Wissen seitens der Hörer_innen auf Unverständnis stößt bzw. wegen Stereotypen⁶⁶ gar nicht erst gehört werden will, die_der verliert das Vertrauen in das eigene Wissen und damit in die Wahrhaftigkeit des Widerfahrens.⁶⁷ Für Fricker hat dies aber nicht nur persönliche Verletzung, Kränkung und eigene Infragestellung der Betroffenen zur Folge, sondern die Konsequenzen zeigen sich auch für den Wissenszustand einer Gesellschaft. Die Zeug_innen werden von einem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen, der über die Bedingungen einer gerechten Gesellschaft bestimmt:

»[T]he fact that prejudice can prevent speakers from successfully putting knowledge into the public domain reveals testimonial injustice as a serious form of unfreedom in our collective speech situation – and [...] the freedom of our speech situation is fundamental to the authority of the polity, even to the authority of reason itself.« (EI 43)

Fricker erläutert diesen Zusammenhang anhand des literarischen Zeugnisses Edmund Whites. Die autobiografische Novelle *A Boy's Own Story* ist eine sog. Coming-of-age-Geschichte eines jungen Schwulen in den USA der 1950er Jahre. Der namenlose Erzähler beschreibt und reflektiert in diesem Buch sowohl seine Entdeckung als auch seinen Kampf mit der eigenen Homosexualität. Dabei zeigt er auf, wie drei Institutionen ihn im Zuge dessen nicht nur ethisch, sondern auch epistemisch ungerecht behandeln: die Religion, die Psychologie und die Bildung. Zwar bieten diese ihm »a series of contemporary constructions of homosexuality that partly condition, yet remain crucially dissonant with, the boy's actual experience of his own desire and sexual identity« (EI 163).⁶⁸ Die Kirche

66 Stereotype definiert Fricker als »a widely held disparaging association between a social group and one or more attributes, where this association embodies a generalization that displays some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to an ethically bad affective investment« (EI 35).

67 Vgl. Boncompagni, Hinges, 167.

68 Boncompagni (a.a.O., 168) votiert dafür, bereits in dieser Ausgangssituation eine Form epistemischer Ungerechtigkeit zu situieren: Sie entsteht dadurch, dass die (*be*)zweifelnden Fragen gängiger Vorstellungen durch die Betroffenen von Unbetroffenen nicht vollständig anerkannt werden

dämonisiert die sexuelle Orientierung des Erzählers als Sünde. Sein Psychologe versteht sie als einen Konflikt in der Identitätsfindung und die Bildungsanstalt hält sein Begehren von Männern für eine vorübergehende Phase. Das offensichtliche Falschwissen der Institutionen ist indes verhängnisvoll für das Selbstverständnis des Erzählers:

»[T]he narrator's younger self is being formed through the lens of all these constructions, so that his longed-for experience of simple reciprocated desire for men is not an option when it comes to subject positions available for him to occupy. As he grows up, he has to contend with various powerful bogeymen constructions of The Homosexual. None of them fits, but these collective understandings are so powerful, and the personal experiential promise of an alternative understanding so lonely and inarticulate, that they have some significant power to construct not only the subject's experience (his desire becomes shameful and so on) but also his very self.« (E1 164)

Der namenlose Erzähler tritt mit eigenem Wissen um sein Schwules Begehren an drei gesellschaftliche Institutionen heran, doch aufgrund ihrer Vorurteile – Homosexualität ist eine Sünde, eine Identitätsstörung, eine Phase – wird der Junge weiter diskriminiert.⁶⁹ Diese Diskriminierung ist zwar auch von ethischer Qualität, sie resultiert aber maßgeblich aus einer epistemischen Ungerechtigkeit: Die Institutionen versperren sich nicht nur Zugang zu einer Wissensquelle, sondern die Diskriminierung entsteht überhaupt erst dadurch, dass das Zeugnis des Erzählers nicht epistemisch ernst genommen wird.⁷⁰ Nun bemerkt Fricker, dass heutige Formen der Diskriminierung von Personengruppen nicht mehr zwangsläufig so offen zutage treten⁷¹ und epistemische Ungerechtigkeit »is inflicted individual to individual, so that there are immediate questions to

und damit Einfluss auf die epistemische Praxis des (Be-)Zweifeln haben, die gerade produktiv sein könnte: »[T]he wrong of having one's questions not fully acknowledged [...] affects the agent engaged in the epistemic practice of doubting. The doubter is acknowledged as such when her substantive questions are heard not only as requests for information but as contributions or challenges to the existing epistemic practice. The acceptability of doubts therefore becomes a sign of the openness and inclusiveness of these epistemic practices. The more a group or a society understands and accepts questions, the more it avoids epistemic wrongs against doubters, and the more it demonstrates that it is capable of openness, growth, self-reflection and self transformation.« Auch Hookway, *Some Varieties*, 155, und Medina, *The Epistemology*, 94, machen das bei Fricker nur marginale Moment des (Be-)Zweifeln stark.

69 Medina, *The Epistemology*, 74f., spricht in diesen Zusammenhang von einer *epistemic friction*, die durch die epistemische Differenz zwischen Zeug_innen und Hörer_innen entsteht und dazu führt, dass Zeug_innen selbst unempfindlich gegenüber ihrer eigenen Unempfindlichkeit werden. Sie leiden an »a special difficulty in realizing and appreciating the limitations of their horizon of understanding«.

70 Vgl. Heesen/Reinhardt/Schelenz, *Diskriminierung*, 138.

71 Es handelt sich dabei um eine westliche Sicht und noch diese ist, zumindest in religiöser und rechtlicher Hinsicht in Bezug auf Homosexualität, stark verkürzt. Bis heute wird gleichgeschlechtliche Sexualität in 69 Staaten strafrechtlich verfolgt und in sechs Ländern steht sie komplett, in fünf unter bestimmten Bedingungen unter Todesstrafe. Einen vollumfänglichen Schutz durch die Verfassung vor Diskriminierung bieten gerade mal elf Länder (vgl. ILGA World, Maps). Ausserdem stehen die vor allem von religiösen Institutionen angebotenen und durchgeführten Konversions-therapien, welche homosexuelle Neigungen verringern und heterosexuelle Potenziale befördern sollen, nach wie vor in nur drei Ländern unter Strafe (vgl. dies., *Curbing*). Der Schweizer National-

be answered concerning the hearer's culpability or non-culpability« (EI 169). Trotzdem fordern die auch heute noch zahlreichen Zeugnisse von diskriminierten Menschen dazu auf, »to ask what sorts of hearers we should try to be in a society in which there are likely to be speakers whose attempts to make communicative sense of their experiences are unjustly hindered« (EI 169). Fricker fragt sich darum im Anschluss an Louise Antony, ob es auf Seiten der Hörer_innen von Zeugnissen eine »epistemic affirmative action« geben müsste: »[W]hen a woman, or any member of a stereotyped group, says something anomalous, they should assume that it's *they* who don't understand, not that it is the woman who is nuts [...].«⁷² Auch wenn Fricker große Sympathien für eine solche Herangehensweise hat, lehnt sie sie als eine *allgemeingültige* Regel letztlich ab:

»A policy of affirmative action across all subject matters would not be justified, because [...] the complexity of social identity means that [...] marginalization affects individual speakers in a differentiated manner: a white middle-class woman might, as a woman, be unable to frame certain meanings in a given context, while as white and middle-class she is not remotely disadvantaged in her capacity to frame meanings required in other contexts.« (EI 171)

Schmidts Interpretation der Position Frickers ist folglich in der Hinsicht akkurat, als sie sich gegen eine klar definierte Regel des Umgangs mit Zeugnissen wehrt und stattdessen für eine entsprechende Sensibilität votiert. Dass sie dabei aber etliche Parameter ablehnt, einer gesellschaftlich nicht zu realisierenden Objektivität verfällt und auf die Rationalität der Zeug_innen rekurriert, ist meines Erachtens verkürzt. Fricker plädiert nämlich für einen Dialog zwischen Zeug_innen und Hörer_innen, der »involves a more pro-active and more socially aware kind of listening than is usually required in more straightforward communicative exchanges. This sort of listening involves listening as much to what is *not* said as to what is said« (EI 171f.). Außerdem: Wo die Zeit aus pragmatischen Gründen fehlt, ein Zeugnis ganz zu hören, »justice may simply be a matter of *reserving* judgement, so that the hearer keeps an open mind as to credibility« (EI 172). Und Fricker anerkennt, dass die Hörer_innen »may seek out extra corroborating evidence; for instance, by consulting other relevantly placed people – people with a similar social identity and experience to the speaker« (EI 172). Damit nennt Fricker drei Arten, wie im Zweifelsfall seitens der Hörer_innen mit Zeugnissen umgegangen werden sollte – und wie dadurch Wissen generiert werden kann.

Erstens fordert sie ein stärker proaktives Zuhören, das sich sozialer Bedingungen und intersubjektiver Relationen bewusst ist. Wenn mit Schmidt vom grundsätzlichen Vertrauensvorschuss im Kontext der Zeug_innenschaft ausgegangen wird, geht dieses Zuhören über jenen Vorschuss hinaus: Es verzichtet in einem ersten Schritt auf eine Hermeneutik des Verdachts⁷³. Zuhörer_innen halten sich beim Akt des Bezeugens inner-

rat hat im Juni 2021 eine Motion zum Verbot von Konversionstherapien für Minderjährige erneut abgeschrieben.

72 Antony, Sisters, 89.

73 Der Ausdruck stammt von Paul Ricœur, der von einer »herméneutique du soupçon« spricht und sie als notwendige Bedingung zur Selbstkritik einer hermeneutischen »appropriation du sens« versteht (vgl. ders., *Herméneutique*, 132).

lich vor Augen, dass sich das Bild des Zeugnisses, wenn überhaupt, erst durch eine Distanz, möglicherweise aus einer Retrospektive ergibt. Damit anerkennen die Hörer_innen, dass ihnen die Zeug_innen im Akt des Bezeugens epistemisch voraus sind: Gegenüber dem Wissen der Zeug_innen haben Hörer_innen das Nachsehen und darum die Nachsicht. *Zweitens* ist das Hören auf Zeugnisse zeitsensitiv. Weil Zeug_innenschaft eine soziale Praxis ist, bedingt sie Geduld: Im Unterschied zu technischen Wissensquellen, die *on demand* verfügbar sind, bedarf das Hören auf Zeugnisse an den Grenzen des Verstehbaren der Zurückhaltung gegenüber Schlussfolgerungen, es gebietet gleichsam ethische Vorsicht vor Kurzschlüssen. Wenn Hörer_innen diese beiden Arten des Zuhörens berücksichtigt haben, ist es ihnen indes *drittens* durchaus erlaubt, nach zusätzlichen Beweisen für das Bezeugte zu fragen. Dabei ist bezeichnend, dass Fricker »corroborating evidence«, d.h. *bestätigende* Beweise fordert. Auch diese Art des Zuhörens verzichtet folglich auf eine Hermeneutik des Verdachts, fragt sie doch nicht nach *widerlegenden* Beweisen. Dass sich das Bezeugte im Zuge dessen möglicherweise als falsch oder mangelhaft erweist, ist damit nicht ausgeschlossen. Aber epistemische Ungerechtigkeiten erfordern im Verständnis Frickers ein besonderes Maß an ethischer Verpflichtung – den Zeug_innen *und* dem Zeugnis gegenüber. Das Suchen nach bestätigenden – und damit gegebenenfalls widerlegenden – Beweisen dient, und das ist der springende Punkt bei Fricker, der Bestimmung des Maßes an Glaubwürdigkeit, das der bezeugenden Person zukommen soll: Die Überwindung eines Vorurteils beruht nämlich darauf,

»dass es jemandem gelingt, ihre oder seine Wahrnehmung der oder des Sprechenden so zu korrigieren, dass ihr oder ihm ein gebührendes Maß an Glaubwürdigkeit zuteilwird. Dort, wo dieses angemessene Maß unklar ist, können wir nach weiterer Evidenz suchen oder unser Urteil einfach zunächst einmal zurückhalten«⁷⁴.

Diese Arten des Zuhörens versteht Fricker denn als *Tugenden der Gerechtigkeit*, die »corrective in structure« (*EI* 169) sind,

»weil wir vernünftigerweise nicht darauf hoffen können, unsere Urteile vollständig von Vorurteilen zu befreien. Dies liegt daran, [...] dass vorurteilsförmige Stereotypen in der sozialen Luft liegen, die wir atmen [...] und wir deshalb, selbst dann, wenn wir [beispielsweise, MK] keine sexistischen oder rassistischen *Überzeugungen* vertreten, nicht davor gefeit sind, dass vorurteilsförmige Stereotypen unsere Glaubwürdigkeitsurteile beeinträchtigen, sodass wir auf von uns selbst unbemerkte Weise eine Abwertung der Glaubwürdigkeit zulassen, die wir bestimmten Sprecherinnen und Sprechern aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit zuweisen«⁷⁵.

Über einen zweifach vermittelten Umweg, nämlich über Simone Weil und Iris Murdoch, versteht Fricker die Tugend der Gerechtigkeit sodann als eine »besondere Art der *Aufmerksamkeit* für andere«⁷⁶. Bezugnehmend auf Weils Konzept der Aufmerksamkeit, das

74 Fricker, Schweigen, 74.

75 A.a.O., 72. Bezeichnenderweise schließt Fricker Betroffene davon nicht aus: Einer diskriminierten Gruppe zuzugehören, befreit eine_einem nicht automatisch von der Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeitsurteile durch Stereotype.

76 A.a.O., 73.

diese anhand des Gebets als unfokussierte Betrachtungsform entwickelt,⁷⁷ hat Murdoch ein ethisches Konzept der *liebvollen* Aufmerksamkeit vorgelegt.⁷⁸ Sie geht davon aus, dass nicht der *Wille* zu moralischer Verbesserung zu Veränderung führt, sondern die Aufmerksamkeit für die Welt, weil daraus eine Minderung des Egoismus resultiert. Indem Menschen sich aufmerksam ihrem Gegenüber zuwenden, nehmen sie Abstand von sich selbst und damit auch von ihren Vorurteilen.⁷⁹ Hörer_innen stellen gleichsam ihr Wissen zurück, weil sie anerkennen, dass es sich möglicherweise aus Vorurteilen speist und damit nicht nur ungerecht, sondern in vielen Fällen auch schlicht falsch und sodann kein Wissen ist. Die von Fricker genannten drei Arten des Zuhörens tun genau dies: Die Hörer_innen sind aufmerksam für ihre eigene Anfälligkeit gegenüber Stereotypen und sind bemüht, diese mit der Zeit zu überwinden. Anders formuliert: Die Aufmerksamkeit ist eine Bewusstmachung von Stereotypen.⁸⁰ Die Tugend der Gerechtigkeit als Fähigkeit zur Aufmerksamkeit zeigt sich folglich im Vermögen, »die echten menschlichen Individuen hinter den Vorurteilen zu sehen«⁸¹. Wer nach Orten der Zeug_innenschaft im öffentlichen Raum fragt, muss darum garantieren, dass diese Arten des Zuhörens gewährleistet sind.

Frickers Tugend der Gerechtigkeit lässt sich im Anschluss an Onora O'Neill auch als *trustworthiness* verstehen:⁸² Dass Zeug_innen das Vertrauen der Hörer_innen missbrauchen, lässt sich schlicht nicht verhindern, wohl aber, dass Hörer_innen das Vertrauen der Zeug_innen missbrauchen. An den Grenzen des Verstehbaren reicht es nicht aus, einen Vertrauensvorschluss zu postulieren, weil er zu einer Passivität seitens der Hörer_innen

77 Vgl. Weil, *Waiting*, 108: »[A]ttention [...] is the substance of prayer.« Eine instruktive Einführung in Weils Konzept bietet Cameron, *The Practice*. Heinsohn, Simone Weils Konzept, hat in ihrer ausführlichen Studie nachgewiesen, dass der Leitbegriff der *attention* nicht nur zu Weils Spätwerk und damit ihrer spirituellen Phase nach einer längeren Zeit des Agnostizismus gehört, sondern schon früher von Weil in philosophischer Hinsicht bearbeitet wurde.

78 Murdoch, *The Idea*, 33: »I have used the word ›attention‹, which I borrow from Simone Weil, to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality. I believe this to be the characteristic and proper mark of the moral agent.« Eine instruktive Einführung in Murdochs Konzept der liebvollen Aufmerksamkeit in Auseinandersetzung mit Weil bietet Meszaros, *Selfless*, 151–156.

79 Vgl. Boncompagni, *Hinges*, 178.

80 Vgl. Schicktanz, *Epistemische Gerechtigkeit*, 279.

81 Fricker, *Schweigen*, 74.

82 Vgl. O'Neill, *Autonomy*, insbes. 118–140. O'Neills Ansatz ist im Kontext der Zeug_innenschaft auch deswegen aufschlussreich, weil sie zwischen Täuschung (*deception*), Lüge (*lie*) und Geheimnis (*secrecy*) unterscheidet. Während O'Neill die beiden Ersten als hinderlich für die Etablierung von Vertrauenswürdigkeit erachtet, votiert sie dafür, Geheimnisse zuzulassen: »Transparency certainly destroys secrecy: but it may not limit the deception and deliberate misinformation that undermine relations of trust. If we want to restore trust we need to reduce deception and lies rather than secrecy.« (O'Neill, *A question*, 70.) Die Bedingungen an die Sprache der Zeug_innenschaft (s. oben III.) werden damit gerade gewahrt. Auf der gleichen Linie argumentiert auch Karen Jones dafür, Vertrauen im Kontext der Zeug_innenschaft stärker auszuloten, weil dieses moralisches Handeln in einer Gesellschaft erst möglich macht: »Is it not part of living a morally serious life that we keep pushing at the boundaries of that which we must take on trust until the place for testimony shrinks to near vanishing?« (Dies., *Second-Hand*, 77; vgl. auch dies., *Counting*.)

neigt bzw. als solcher missinterpretiert und sodann missbraucht werden kann. Mal davon abgesehen, dass es dabei bleibt, dass Vertrauen auch blind und naiv und darin höchst problematisch sein kann. Doch Vertrauenswürdigkeit im Kontext von Zeug_innenschaft appelliert an die Verantwortung der Hörer_innen, an das, was sie denken, erkennen und tun können. »Denn Vertrauen lässt sich nicht auf Selbstvertrauen reduzieren, sondern impliziert ein Sich-Verlassen-auf-einen-anderen. Wo man nicht wagt, sich zu verlassen, bleibt man bei sich [...].«⁸³ Es könnte nämlich sein, dass die Hörer_innen sich selbst dadurch anders erkennen und ihre individuelle Rolle innerhalb eines Kollektivs wahrzunehmen und zu gebrauchen beginnen.⁸⁴ Das Vermögen, den Menschen hinter den Vorurteilen zu sehen, hält Fricker darum nicht nur in Bezug auf die Beziehung zwischen Zeug_innen und Hörer_innen für unabdingbar, sondern es ist ebenfalls »unentbehrlich als Teil des sozialen, institutionellen Lebens«⁸⁵.

Fricker ist davon überzeugt, dass die Diskriminierung einer Institution, einer sozialen Gesellschaft, aufgrund ihrer oft ungerechten Strukturen diskriminierender ist als die Summe ihrer diskriminierenden Individuen.⁸⁶ Fricker kommt darum zum Schluss, dass »marginalization is first and foremost the product of unequal relations of social power more generally, and as such is not the sort of thing that could itself be eradicated by what we do as virtuous hearers alone« (EI 174).⁸⁷ Wenn epistemische Ungerechtigkeiten aber allem voran das Ergebnis ungleicher Verhältnisse sozialer Macht⁸⁸ sind, dann bedingt ihre Überwindung eine asymmetrische Reziprozität von Ethik und Episteme: Im Falle von Zeug_innenschaft an den Grenzen des Verstehbaren hängt die Erkenntnis von Zeugnissen maßgeblich davon ab, sie als Wissensquellen ernst zu nehmen – und das nicht nur individuell, sondern gesamtgesellschaftlich. Im Falle alltäglicher Phänomene der Zeug_innenschaft und in Bezug auf Formen der sekundären Zeug_innenschaft ist Schmidt Recht zu geben, dass die Diskrepanzen zwischen epistemischen und ethischen Aspekten des Zeugnisglaubens nicht zu nivellieren sind.

83 Welz, Selbstbejahung, 88. Dabei betont sie, dass dies nicht gleichbedeutend damit sei, sich selbst vertrauen zu können. Vgl. dazu dies., Vertrauen, 11.34f.40.62.71.85.91.109.149.248.

84 Zum Aspekt des selbstverwandelnden Vertrauens vgl. ausführlicher Welz, Trust, sowie dies., Selbstwerdung.

85 Fricker, Schweigen, 74.

86 Vgl. ebd.

87 An anderer Stelle votiert Fricker darum für eine *epistemische Interdependenz* zwischen gesellschaftlichen Individuen: »The interest in epistemic interdependence brings divisions of epistemic labour centre-stage (as the explosion in the literature on testimony in recent years bears witness) and further establishes a recognized theoretical space for insights about how justification (for instance, justification for a scientific theory) might be dispersed across a whole epistemic community, with the consequence that it makes sense sometimes to regard that whole community as the subject of the knowledge, and perhaps no individual at all.« (Fricker, Scepticism, 52.)

88 Soziale Macht definiert Fricker als »a practically socially situated capacity to control others' actions, where this capacity may be exercised (actively or passively) by particular agents, or alternatively it may operate purely structurally« (EI 13).

Doch im Kontext von Zeugnissen an den Grenzen des Verstehbaren – worum es in dieser Studie geht – ist an einer asymmetrischen Reziprozität von Ethik und Episteme festzuhalten.⁸⁹ Diese Asymmetrie ist keine Nivellierung, aber sie trägt der gesellschaftlichen Situation Rechnung, dass nach wie vor zu stark epistemische Ungerechtigkeiten über ethische Gerechtigkeit entscheiden. Denn der von Schmidt genannte produktive, potenzierende Effekt der Zeug_innenschaft, der Lernprozess, der neue Handlungs- und Wissensräume erschließt, wird hier oft nur dann ermöglicht, wenn Hörer_innen, Institutionen und Gesellschaften von sich selbst und ihrem (falschen oder mangelhaften) Wissen in einem ersten Schritt absehen.⁹⁰ Das genannte Ernstnehmen der *epistemischen* Quelle ist dann Ausdruck der *ethischen* Verpflichtung einer öffentlichen Gesellschaft gegenüber den Zeug_innen.⁹¹

»[T]he epistemic wrong bears a social *meaning* to the effect that the subject is less than fully human. When someone suffers a testimonial injustice, they are degraded *qua* knower, and they are symbolically degraded *qua* human. In all cases of testimonial injustice, what the person suffers from is not simply the epistemic wrong in itself, but also the meaning of being treated like that. Such a dehumanizing meaning, especially if it is expressed before others, may make for a profound humiliation [...]. But in those cases of testimonial injustice where the driving prejudicial stereotype explicitly involves the idea that the social type in question is humanly lesser [...], the dimension of degradation *qua* human being is not simply symbolic; rather, it is a literal part of the core epistemic insult.« (EI 44f.)

Soll Zeug_innenschaft zu mehr Gerechtigkeit in Gesellschaften führen, bedürfen diese darum kollektiver Gedächtnisse, denn in ihnen werden individuelle Zeugnisse epistemischer Ungerechtigkeiten auch zukünftig erinnert und diesen wird so entgegengewirkt. Der Begriff des kollektiven Gedächtnisses, der auf den Soziologen Maurice Halbwachs zurückgeht, steht im Zentrum der Arbeiten Aleida Assmanns. Von einem solchen kollektiven Gedächtnis hängt für Assmann einerseits ab, »ob sich die Menschheit durch die

89 Es sei an dieser Stelle zumindest darauf hingewiesen, dass Schmidt in anderen Kontexten auch von einer solchen Asymmetrie ausgeht. In ihrem Aufsatz *Wissensquelle oder ethisch-politische Figur?* votiert sie – im Anschluss an Lévinas – für die »Fundierung der Erkenntnis durch das Ethische« (a.a.O., 66). Und im Kontext der Krise der Zeug_innenschaft hält Schmidt fest, dass »die Anerkennung der Zeugnisse der Überlebenden impliziert [...], sie als Wissensquellen ernstzunehmen« (EE 78), hätten doch viele Weiterlebende aufgrund der Zurückweisung ihrer Zeugnisse als Wissensquelle »eine erneute Demütigung« (EE 79) erfahren. Wie erwähnt weist Schmidt im Hinblick auf die Shoah überzeugend nach, inwiefern Zeugnisse keine Beweis-, sondern Überzeugungsmittel sind und darum zur Entfaltung ihrer spezifisch epistemischen Geltung »auf die Anerkennung und den Glauben [...] [ihrer, MK] Rezipienten angewiesen« (EE 79) sind (vgl. dazu auch Schmidt, Für den Zeugen). Die Vermutung liegt darum nahe, dass Schmidt im vierten Kapitel von *Ethik und Episteme der Zeugenschaft* implizit stärker alltägliche Formen der (sekundären) Zeug_innenschaft bedenkt, was sich an den von ihr herangezogenen zwei Beispielen zeigt.

90 Vgl. Fricker, *Group Testimony*, wo sie im Anschluss an Margaret Gilberts Konzept des *Joint Commitment* dafür plädiert, eine kollektive Zeug_innenschaft zu etablieren, um Diskriminierungen entgegenzuwirken. Vgl. dazu, aus erkenntnistheoretischer Sicht, Townsend, *Epistemology*, 17–23.

91 Vgl. Herzog, *Epistemic*, 31.

Wucht der niedergelegten Zeugnisse auf Dauer als eine moralische Gemeinschaft konstituieren wird« (VG 49) – oder nicht. Und andererseits ist das kollektive Gedächtnis damit die Form, in die sich »individuelle Erinnerung [...] übersetzen lässt« (LS 16). Damit erörtert Assmann die Frage, wie sich der Aushandlungsprozess des aus Zeugnissen gewonnenen Wissens innerhalb einer Gesellschaft gestaltet bzw. zu gestalten hat.