

Der Zeugenfall

Über das ethische Profil notwendiger indirekter Kenntnisnahme am Beispiel Kants

JOHANNES-GEORG SCHÜLEIN

[W]enn Pontoppidan schreibt, daß es auf gewissen Meeren einen überaus großen Fisch gebe, der wie ein Stück Land aussiehet, und den er Crac nennet, so muß er, weilen ein solches Thier noch nie gesehen worden, solches beweisen. bezeuget aber jemand etwas, was mit der Erfahrung, und Vernunft augenscheinlich, und wohl übereinstimmt, so glaubet man ihm ohne beweis.

KANT NACH DER LOGIK BLOMBERG, § 212

»Wir können« – so liest man in Immanuel Kants Logik – »mit derselben Gewißheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugniß Anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären.«¹ Als

1 Kant, Immanuel: Logik (Jäsche), AA IX, S. 72. Zu textkritischen Anmerkungen vgl. Fußnote 8 in diesem Aufsatz. Mit Ausnahme der Kritik der reinen Vernunft werden Kants Schriften nach der Akademieausgabe (= Kants gesammelte Schriften, Berlin: Reimer / De Gruyter 1900ff.) mit der Sigle ›AA‹ sowie Band

Argument folgt unmittelbar: »Bei der erstern Art des empirischen Wissens ist etwas Trügliches, aber auch bei der letztern.“² Weil also meine eigenen Erfahrungen genauso der Möglichkeit der Täuschung ausgesetzt sind wie das, was man mir sagt, drängt sich für Kant ein prinzipieller Unterschied nicht auf. Sicher, die Quelle der Täuschung ist der jeweiligen Art empirischen Wissens eigentümlich; für den Zeugenfall hält er fest: »Das historische oder mittelbare empirische Wissen beruht auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse. Zu den Erfordernissen eines unverwerflichen Zeugen gehört: Authenticität (Tüchtigkeit) und Integrität.«³ Wenn ein Zeugnis zuverlässig ist, kann ich es glauben. Zuverlässig ist es dann, wenn ich der Person, die es ablegt, trauen kann. Und einer Person trauen kann ich schließlich dann, wenn diese erstens über die physische und mentale Kompetenz verfügt, etwas überhaupt authentisch bezeugen zu können, und wenn sie zweitens integer ist, das heißt, wenn sie einem bestimmten ethischen Maßstab gerecht wird. Unter eben diesen Bedingungen kann ich Kant zufolge das, was ich einem Zeugen zuerst nur glaube, letztlich sogar wissen. Kants knappe Ausführungen folgen damit einer Bewegung, in der die Möglichkeit von Wissen im Zeugenfall außer von der allgemeinen Tüchtigkeit des Zeugen insbesondere auch von der ethischen Disposition des Zeugen als Person abhängig gemacht wird. Es ist diese Abhängigkeit eines erkenntnisorientierten Prozesses von einer im weitesten Sinn ethischen Basis, der im Folgenden das erweiterte Interesse gilt.

Dass gerade Kant, der im Horizont gegenwärtiger Debatten um eine soziale Epistemologie gern als paradigmatischer Vertreter einer individualistischen, subjektzentrierten Erkenntnistheorie verbucht und damit zugleich ad acta gelegt wird, das Zeugnis nicht etwa ausblendet oder gar vergisst, ist inzwischen mehrfach nachgewiesen und diskutiert worden.⁴ Das Ziel der

und Seitenzahl zitiert. Die Kritik der reinen Vernunft wird mit der Sigle ›KrV‹ nach der Originalpaginierung der Auflagen von 1781 (A) und 1787 (B) zitiert.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Vgl. insbesondere die Aufsätze von. Scholz, Oliver R: »Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeit – Kant über das Zeugnis anderer«, in: Volker Gerhardt/Rolf-Peter Horstmann/Ralph Schumacher (Hg.), Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Berlin: De

folgenden Überlegungen ist daher weniger die erschließende Untersuchung des Zeugenfalls bei Kant überhaupt als vielmehr die Schärfung einer systematischen Frage in exemplarischer Rücksicht auf seine Konzeption. Während sich die Studien zu Kants Konzeption des Zeugenfalls allem voran auf die epistemologischen Probleme konzentrieren, geht es in diesem Aufsatz um eine Verschränkung des Epistemischen und des Ethischen: Welche Rolle spielen ethische Aspekte für den Zeugenfall dann, wenn er zunächst als ein epistemologisches Problem begriffen wird? In der Beantwortung dieser Frage versuchen die hier angestellten Überlegungen die Hypothese zu erheben, dass das epistemologische Problem der Zeugenschaft ursprünglich mit einem ethischen verschwistert ist – dergestalt, dass die erkenntnistheoretische Frage, inwiefern Wissen im Zeugenfall möglich ist, nicht ohne Rekurs auf ein ethisches Profil beantwortet werden kann, das den Zeugenfall von Grund auf auszeichnet.⁵

Diese Hypothese lässt sich zunächst unabhängig von der Kantischen Konzeption erläutern, wenn Zeugenschaft vorläufig als Situation *notwendiger indirekter Kenntnisnahme* verstanden wird. Noch vor der Frage, ob Wissen im Zeugenfall möglich ist, bedeutet Zeugenschaft in diesem Sinn eine Situation elementarer *Kenntnisnahme*, in der Informationen übermittelt und einem Rezipienten zugänglich gemacht werden. Diese Kenntnisnahme untersteht in einem doppelten Sinn der Notwendigkeit. Erstens erfolgt sie *indirekt* und zwar *notwendigerweise indirekt*. Wenn es eine Möglichkeit gibt, direkt – und das heißt: unmittelbar und selber – an die gleichen Informationen zu kommen, löst sich die Situation der Zeugenschaft letztlich in eine des Hinweises auf, man solle sich hier oder dort diese oder jene Infor-

Gruyter 2001, S. 829-839, sowie Gelfert, Axel: »Kant on testimony«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 14 (2006), S. 627-652.

- 5 Unabhängig von der Kantischen Konzeption hat Sybille Krämer den Zusammenhang zwischen der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses und der Glaubwürdigkeit der bezeugenden Person als eine ethische Dimension dargestellt, die sich grundsätzlich in allen Formen von Zeugenschaft finden lasse. Vgl. Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 232f. Vgl. außerdem zu den ethischen und politischen Implikationen der Zeugenschaft allgemein die systematische Studie von Schmidt, Sibylle: *Zeugenschaft. Ethische und politische Dimensionen*, Frankfurt a.M.: Lang 2009, insb. S. 24-29 u. 30-47.

mation selbst beschaffen. Der Zeugenfall beschreibt damit eine irreduzible epistemische Situation, in der es – sei's aus prinzipiellen oder auch nur aus pragmatischen Gründen – ausschließlich den indirekten Zugang zu bestimmten Informationen gibt. Zweitens zeigt sich die Notwendigkeit in der *Angewiesenheit* sozial lebender Menschen auf indirekte Kenntnisnahmen. Es ist evident, dass der in Gesellschaft lebende Mensch sich in seinen Lebensvollzügen ständig auf indirekt zur Kenntnis genommene Informationen einlassen muss, deren Wahrheit er selbst nicht verbürgen kann. Exakt in dieser doppelten Notwendigkeit kommt das ethische Profil der Zeugschaft zum Vorschein. Einerseits erfordert die *notwendige Indirektheit* der Kenntnisnahme eine ethische Evaluation des Zeugen als Person: Ist er *glaubwürdig*, kann ich ihm trauen? Andererseits zwingt die *Angewiesenheit* auf Zeugnisse dazu, gegenüber indirekten Kenntnisnahmen nicht immer indifferent zu bleiben, sondern sich Informationen bisweilen anzueignen und mit ihnen so umzugehen, als verfügte man über zuverlässiges Wissen. Gleichwohl wird dabei etwas als wahr behandelt, dessen Wahrheit vom Rezipienten nicht epistemisch verbürgt werden kann, sondern insbesondere aufgrund seiner ethischen Einschätzung des Zeugen gilt. Das heißt, die Annahme einer Information von Zeugen als wahr geschieht aufgrund von *Vertrauen* und damit aufgrund einer ethischen Haltung gegenüber einer anderen Person. Während also Glaubwürdigkeit auf der Seite des Zeugen und Vertrauen auf der Seite des Rezipienten dem Zeugenfall bereits ein ethisches Profil bescheinigen, soll die Hypothese noch einen Schritt weiter geführt werden. Wenn indirekt akquiriertes Wissen aufgrund einer ethischen Haltung gilt und daher nicht in rein epistemischer Hinsicht absolut verbürgt ist, scheint die Argumentation soweit einer grundsätzlichen Skepsis oder sogar einem erkenntnistheoretischen »Zeugnisnihilismus«⁶ zuzuarbeiten, dem zufolge aus Zeugnissen schlechterdings keinerlei Wissen bezogen werden kann. Dass ein Zeugnis falsch sein mag, disqualifiziert den Zeugenfall jedoch noch nicht als legitimes Medium der Kenntnisnahme. Vielmehr ergibt sich aus dem Umstand, dass Zeugnisse falsch sein können, eine *Verantwortung* insbesondere auf Seiten des Rezipienten. So ist erstens in je-

6 Scholz, Oliver R.: »Das Zeugnis anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie«, in: Thomas Grundmann (Hg.), Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart, Paderborn: Mentis 2003, S. 354-375, hier S. 359.

dem Fall einer Zeugnisgabe der Rezipient dafür verantwortlich, neu zu entscheiden, ob sie vertrauenswürdig ist oder nicht. Wenn er dem Zeugnis dann vertraut und sich damit auf einen epistemisch nicht gesicherten Informationsbestand festlegt, ist er zweitens für die Konsequenzen seines Fürwahrhaltens verantwortlich, weil das, was er für wahr hält, auch falsch sein könnte. In dem Maße wie der Zeugenfall eine ethisch fundierte Wissensquelle ist, erfordert er eine genau so ethische, nämlich verantwortliche Wissenspraxis: die selbstkritische Aufmerksamkeit darauf, dass das, was man für wahr hält, auch anders sein könnte. Diese Form von Verantwortung bildet gemäß der hier vorgelegten Hypothese neben der Glaubwürdigkeit und dem Vertrauen eine dritte ethische Dimension des Zeugenfalls. Was kann nun Kant zu diesen Überlegungen beitragen?

Kants Auseinandersetzung mit Zeugenschaft ist nicht etwa deshalb bereits originell, weil er einen basalen ethischen Maßstab einführt, indem er die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses auf die Glaubwürdigkeit der bezeugenden Person zurückführt, denn er wiederholt soweit nur eine traditionelle Legitimationsfigur⁷, die sich außerdem auch schon aus dem gesunden Menschenverstand gewinnen ließe. Genauso wenig darf übersehen werden, dass Kants Interesse allem voran ein erkenntnistheoretisches ist, und er den Zeugenfall sogar systematisch von den für ihn wichtigen ethischen Fragen absondert. Das heißt, wenn im Folgenden nach den ethischen Implikationen der Zeugenschaft gefragt wird, geht es nicht um das, was in Kants praktischer Philosophie unter diesem Namen firmiert. Gerade aber weil Kant den Zeugenfall entschieden in erkenntnistheoretischer und nicht in ethischer Hinsicht behandelt, bieten seine Ausführungen eine Gelegenheit, an der sich die hier vorgelegte Hypothese exemplarisch bewähren kann. Es geht im Folgenden darum, anhand der Leitbegriffe der Glaubwürdigkeit, des Vertrauens und schließlich der Verantwortung im Falle Kants zu präzisieren, dass und wie in einer exemplarischen erkenntnistheoretischen Konzeption der Zeugenschaft dennoch eine ursprüngliche ethische Dimension zur

7 So übernimmt Kant diese Kriterien aus G.F. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, die er seinen Logik-Vorlesungen zugrunde gelegt hatte (vgl. Abschnitt II). Vgl. weiterführend für einen Überblick über die Thematisierung des Zeugnisses in der Philosophiegeschichte Scholz, Oliver R.: »Zeuge, Zeugnis«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Basel: Schwabe 2004, S. 1316-1324.

Geltung kommt. Dazu skizziert Abschnitt I zuerst die Grundfigur der Zeugenschaft bei Kant. Abschnitt II wendet sich sodann Kants Ausführungen zum Problem der Glaubwürdigkeit und dem damit zusammenhängenden ethischen Anspruch an die Person des Zeugen zu. Abschnitt III untersucht schließlich unter den beiden Gesichtspunkten des Vertrauens und der Verantwortung, inwiefern der Rezipient eines Zeugnisses immer schon ethisch involviert ist.

I. INDIREKTE ERFAHRUNG: ZUR GRUNDFIGUR DER ZEUGENSCHAFT BEI KANT

Dass Zeugenschaft für Kant ein epistemologisches Problem ist, deutet sich bereits aus der Distanz an, da er es insbesondere in seinen Logikvorlesungen behandelt, die er über vierzig Jahre frei entlang von Georg Friedrich Meiers Auszug aus der Vernunftlehre von 1752 gehalten hat.⁸ Im Zentrum seines Interesses steht dabei das Problem des Glaubens; indem er den Zeugenfall genauer dem *historischen Glauben* zuordnet, ist außerdem eine systematische Differenz zu dem markiert, was für Kant in den Bereich des Ethischen fällt: der *Vernunftglaube* etwa an Gott oder die Unsterb-

8 Die Quellenlage im Fall der Logikvorlesungen Kants ist vielschichtig, vor allem weil er seine Logik nie selbst und geschlossen publiziert hat. Daher ist man erstens auf Kants Exemplar von Meiers Auszug aus der Vernunftlehre angewiesen, das er fortlaufend mit handschriftlichen Anmerkungen versehen hat, die in Bd. 16 der Akademieausgabe zugänglich sind. Darüber hinaus liegen heute neun weitere Vorlesungsmitschriften von Kants Hörern vor, die z.T. in Bd. 24 der Akademieausgabe und z.T. in einer von Tillmann Pinder besorgten Edition als Bd. 8 u. 9 der Kant-Forschungen enthalten sind. Drittens gibt es die von Kant autorisierte und von Gottlob Benjamin Jäsche im Auftrag verfasste Logik, die in Bd. 9 der Akademieausgabe veröffentlicht ist. Insbesondere die Zuverlässigkeit der Logik Jäsche ist in der Forschung umstritten und wird deshalb hier nur am Rande berücksichtigt (vgl. Terry Boswell: »On the textual authenticity of Kant's Logic«, in: *History and Philosophy of Logic* 9 (1988), S. 193-203). Die folgenden Untersuchungen entwickeln Kants Position zu Zeugenschaft ausgehend von seinen eigenhändigen fragmentarischen Reflexionen zu Meiers Logik-Lehrbuch und Passagen aus den Mitschriften.

lichkeit der Seele. Kant schildert diesen Unterschied zwischen historischem Glauben und Vernunftglaube an einer Stelle der Logik Blomberg auf noch vorläufige Weise, er kommt dabei aber bereits zu der zentralen Bestimmung dessen, was einen Zeugen für ihn ausmacht:

»Was können wir also auf Glauben [*gemeint ist hier und i. F. das historische Glauben*, JGS] annehmen? auf glauben kann man nicht annehmen dogmatische Erkenntniße, die der andere aussagt, sondern bloß Erfahrung. allgemeine Vernunft-Erkenntniße kann man darum nicht auf Glauben annehmen, weil man sich bey denselben sehr leicht irren kann. Aussagen von Dogmatibus sind also keine zeugnisse, sondern Aussagen von Empirischen Erkenntnißen, von Erfahrungen sind Zeugnisse. Ein Zeuge ist also eigentlich derjenige, der eine Erfahrung aussaget. Derjenige aber, welcher allgemeine Vernunft Urtheile vor wahr aussagt, der ist kein Zeuge, und der Beste Historische Glaube geht also auch nicht auf dogmata (als in so fern sie göttliche dogmata sind), sondern bloß auf Erfahrungen.«⁹

Zeuge ist demnach, wer eine Erfahrung mitteilt und zwar nur eine Erfahrung. Dogmen, die das Erfahrbare überschreiten, wenn sie etwa aus einem reinen Vernunftschluss bestehen, können in der Konsequenz nie rechtmäßiger Gegenstand eines Zeugnisses sein. Dass Kant den historischen Glauben im Zeugenfall entschieden von Erfahrung abhängig macht, zeichnet die Grundfigur und den ersten spezifischen Einsatz seiner Überlegungen aus. Inwiefern aber die dabei gegebene Charakterisierung zugleich nur vorläufig ist, zeigt sich in Kants Angabe des Grundes: Bei solchen Sachverhalten könne man sich ›sehr leicht irren‹. Aus der erweiterten Perspektive der Kantischen Überlegungen zum Problem des Vernunftglaubens geht es letztlich aber um eine Unangemessenheit des Zeugnisses, weil die reine praktische Vernunft, die grundsätzlich jedem Menschen zukommt, dazu in der Lage ist, Ideen der Vernunft eigens zu rechtfertigen. Damit entfaltet der Vernunftglaube seine Virulenz gerade im Bereich des Praktischen und der Kantischen Ethik, während aus genau dieser Sphäre der Zeugenfall ausgeschlossen wird. Fragt man also nach den ethischen Implikationen der Zeugenschaft bei Kant, muss diese Grenzziehung zuerst berücksichtigt werden. Es stellen sich in diesem Kontext vor allem die Fragen, was Kant unter Glauben und Wissen näher versteht, sowie was sich

9 Kant: Logik Blomberg, AA XXIV, S. 244.

genauer mit der Grenzziehung zwischen historischem Glauben und Vernunftglauben verbindet.

Allgemein firmiert Glauben bei Kant neben Meinen und Wissen als ein bestimmter Modus, in dem etwas für wahr gehalten werden kann. Während er Wissen als apodiktisches und Meinen als problematisches Fürwahrhalten auszeichnet, fasst er Glauben als assertorisches Fürwahrhalten, das subjektiv zureichend, obwohl es nicht objektiv, das heißt in vollem Umfang verbürgt ist.¹⁰ Wenn ich also etwas glaube, dann halte ich es subjektiv für hinreichend bestätigt und damit für wahr, ohne dass ich aber zugleich auch dessen Allgemeingültigkeit behaupten könnte. Wenn ich dagegen etwas weiß, dann halte ich es sowohl für subjektiv als auch für objektiv hinreichend belegt und somit apodiktisch für wahr. Nun war Kants epochemachende Einsicht in der Kritik der reinen Vernunft, dass apodiktisches Wissen nur in der Sphäre sinnlicher Erfahrung möglich sei und jedes gleichwohl natürlich motivierte Bestreben der Vernunft, über das Sinnliche hinaus zu gehen, seinerseits niemals zu Wissen führen könne. Kant musste deshalb in Bezug auf dasjenige, was sich im Sinnlichen nicht antreffen lässt, seinem berühmten Diktum gemäß »das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.«¹¹ Während nach der Kritik der reinen Vernunft jeder apodiktische Wissensanspruch über Ideen wie Gott, die Unsterblichkeit der Seele und den Anfang der Welt von vornherein dogmatisch und der Sache nach unzulässig ist, werden solche Ideen von Kant nicht schlechtweg verworfen, sondern er räumt ihnen als Gegenständen legitimen Glaubens ein, dass sie ohne einen konstitutiven Erkenntnisgewinn zu leisten immer noch zu »einem vortrefflichen und unentbehrlichen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten«¹² nötig sind. In einer seiner nachgelassenen handschriftlichen Reflexionen zu Meiers Auszug schreibt Kant diesbezüglich:

»(Vernunft-)Glaube (als ein nicht Erkenntnisquelle) ist eine Hypothesis, so fern sie in practischer Absicht für nothwendig gehalten wird. Es giebt also einen pragmatischen

10 Kant legt diese Definition in den Logiktexten sowie in der Kritik der reinen Vernunft vor. Vgl. etwa Kant: Logik (Jäsche), insb. S. 66-70 sowie KrV B 531-538.

11 Kant: KrV B 19.

12 Kant: KrV B 672.

und moralischen Ver Glauben. Der letztere ist der reine Vernunftglaube – trägt nichts zum Erkenntniß bey.«¹³

Die moralische Rolle solcher Ideen wird in der Kritik der praktischen Vernunft deutlich, wo Kant sie als Postulate praktischer Vernunft fasst und ihren Stellenwert neu begründet. Etwa an Gott zu glauben – auch wenn man nie wissen kann, ob er tatsächlich existiert –, erweist sich nach Kant letztlich im sittlich-praktischen Lebensvollzug als entscheidend, weil dieser Glaube der Annahme eines höchsten Gutes und damit der Sittlichkeit überhaupt zugute kommt. Der komplexe Zusammenhang zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie Kants muss hier nicht weiter vertieft werden, um allein die folgende, für den Zeugenfall entscheidende Konklusion zu ziehen: Wenn bei Kant der Glaube an die Erfahrung übersteigende Ideen seine eigene Legitimierung in der praktischen Vernünftigkeit des Menschen erfährt, dann kann er nicht aufgrund eines bloßen Zeugenberichts für wahr angenommen werden. An Gott glaubt das Kantische Subjekt nicht, weil es ihm jemand glaubhaft bezeugt hat, sondern weil es von seiner Vernunft selbst, insofern sie praktisch ist, zu diesem Glauben angehalten wird. Indem der Vernunftglaube sich auf Ideen richtet, die das Erfahrbare überschreiten, kann er im Horizont der Kantischen Erkenntnistheorie niemals ein Wissen werden und bleibt deshalb im eigentlichen Sinn Glaube. Dagegen markiert der systematische Stellenwert der Erfahrung gemäß der eingangs zitierten These Kants, aufgrund eines Zeugnisses könne man genau so gut eine empirische Wahrheit annehmen und damit ebenso wissen wie aufgrund von eigener Erfahrung, den prinzipiellen Unterschied zwischen Vernunftglauben und historischen Glauben. Während jener nie ein Wissen werden kann, weil er den Bereich des Empirischen immer schon überschritten hat, kann sich dieser genau deshalb vom assertorischen Fürwahrhalten des Glaubens zum apodiktischen des Wissens steigern, weil er sich immer noch auf Erfahrung gründet. Im Zeugenfall hat zwar keine unmittelbare, aber immerhin und immer noch eine mittelbare, *indirekte Erfahrung* statt. Und genau weil im Zeugenfall Erfahrung statt hat, ist auch Wissen möglich.

In einem prägnanten Kommentar der Definition, in der Meier drei Erkenntnisquellen angibt, macht Kant deutlich, dass der historische Glaube

13 Kant: Handschriftlicher Nachlaß: Logik, AA XVI, Refl. 2791, S. 512.

für ihn mit indirekter Erfahrung sogar zusammenfällt. In Paragraph 202 seiner Schrift unterscheidet Meier zwischen den möglichen Quellen: »eigene Erfahrung, die Erfahrung anderer Leute, und andere Gründe, die keine Erfahrungen sind.«¹⁴ In Bezug auf diese Stelle hält Kant kritisch fest: »Nur 2 Erkenntnisquellen: Vernunft und Erfahrung; denn Glauben ist mittelbare Erfahrung durch anderer bezeugte Erfahrung.«¹⁵ Damit ist »[d]er Historische Glaube [...] kein besonderes Erkenntnisprincip, sondern gehört zur Erfahrung.«¹⁶ Wenn demnach Glauben im Zeugenfall ineins indirekte Erfahrung bedeutet, dann wird Kants zugespitzte These verständlich: »Das Glauben auf ein Zeugniß ist von dem Vorwahrhalten durch eigene Erfahrung gar nicht dem Grade nach unterschieden, auch nicht der Art nach.«¹⁷ »Der Art nach« sind unmittelbare und mittelbare Erfahrung dasselbe, insofern sie jeweils Dimensionen empirischer Erkenntnis und damit von derselben Erkenntnisart sind.¹⁸ Darüber hinaus unterscheiden sie sich auch »dem Grade nach« nicht, weil jeweils in Form der Ausbildung apodiktischer Überzeugungen derselbe Grad im Fürwahrhalten erreicht werden kann. Soweit stehen also der Zeugenfall und die unmittelbare Erfahrung erkenntnistheoretisch auf derselben Stufe. Während man sogar – wie Kant nach der Logik Pölitz hinzufügt – »oft dem Zeugnis anderer mehr glauben [kann] als seiner eigenen Erfahrung«¹⁹, bleibt nach der Logik Dohna-Wundlacken dennoch das Problem, »zu bestimmen, was mich berechtige, mittelbare Erfahrung ebenso als unmittelbare zu achten – worauf Autorität beruhe.«²⁰ Woraus speist sich also die epistemische Autorität im Zeugenfall?

Wenn unmittelbare und mittelbare Erfahrung sich weder dem Grad noch der Art nach unterscheiden, dann darf insbesondere die Mittelbarkeit der Erfahrung im Zeugenfall keinen prinzipiellen Unterschied bedeuten. Zu

14 Georg Friedrich Meier: Auszug aus der Vernunftlehre, Halle 1752, §202 – zit. n. Kant: AA XVI, S. 494.

15 Kant: AA XVI, Refl. 2769, S. 502.

16 Kant: AA XVI, Refl. 2789, S. 512.

17 Kant: AA XVI, Refl. 2765, S. 501.

18 Gelfert rekonstruiert diesen Zusammenhang treffend als Kants »Symmetriethese«. Vgl. Gelfert: »Kant on testimony«, S. 633.

19 Kant: Logik Pölitz, AA XXIV, S. 560.

20 Kant: Logik Dohna-Wundlacken, AA XXIV, S. 750.

fragen ist also nach den Bedingungen, unter denen diese Mittelbarkeit unproblematisch ist. Es liegt auf der Hand, dass sie unproblematisch genau dann wäre, wenn ausgeschlossen werden könnte, dass die Vermittlung die bezeugte Erfahrung entstellt. Und es ist die Frage nach den Bedingungen einer unverstellten Vermittlung, die letztlich auf einen ethischen Anspruch an den Zeugen führt.

II. DAS PROBLEM DER GLAUBWÜRDIGKEIT UND DER ETHISCHE ANSPRUCH AN DEN ZEUGEN

Glaubwürdig ist ein Zeugnis dann, wenn die unverstellte Vermittlung einer Erfahrung gesichert ist. Nun sind die Bedingungen für diese unverstellte Vermittlung nicht nur ethische. Kants knappste Formulierung dieser Bedingungen überliefert die Logik Dohna-Wundlacken: »Er [der Zeuge, JGS] ist unverwerflich, wenn er die Wahrheit wissen kann und sagen will. Also Kapazität und Integrität sind die beiden Requisita.«²¹ Zuerst ist hierbei zu fragen, wie Kant Kapazität und Integrität genauer begreift. Dabei wird sich ergeben, dass diese ›Requisita‹ Idealbedingungen sind, denen ein Zeuge grundsätzlich gerecht werden muss. Der ethische Anspruch an den Zeugen, ehrlich und integer zu sein, bleibt indes solange abstrakt, wie die realen Bedingungen, unter denen Ehrlichkeit tatsächlich statt hat, nicht berücksichtigt werden. Verfolgt man diese Perspektive bei Kant, wird ersichtlich, dass er im Zusammenhang mit Ehrlichkeit außerdem kultur-, epochen- und sogar schichtspezifische Annahmen in seine Konzeption des Zeugenfalls einbezieht und damit gerade auf Realbedingungen abstellt.²² Zwei Lesarten bieten sich im Kontext dieser Annahmen an. Einerseits gewinnt das ethische Profil von Zeugenschaft an Kontur, denn glaubwürdig ist ein Zeugnis Kant zufolge insbesondere dann, wenn die bezeugende Person bei einer Falschaussage befürchten muss, im spezifischen sozialen und kulturellen Kontext des 18. Jahrhunderts ihre *Ehre* zu verspielen. Andererseits spricht diese Rückbindung von Ehrlichkeit an eine kontextspezifische Vorstellung von Ehre für eine Überschreitung der ethischen Voraussetzung der Glaubwürdigkeit. Das ethische Profil der Zeugenschaft scheint sich in dieser Perspek-

21 Ebd.

22 Vgl. hierzu auch Gelfert: »Kant on testimony«, S. 647f.

tive letztlich auf allerlei Vorannahmen zu öffnen, in denen Glaubwürdigkeit weniger als ein im engeren Sinn ethischer denn als ein sozial und kulturell präfigurierter Standard erscheint.

Im Allgemeinen übernimmt Kant die grundlegenden Kriterien für die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses von Meier, der in Paragraph 207 seines Auszugs die Autorität des Zeugnisses auf die Tüchtigkeit und die Integrität der bezeugenden Person zurückführt:

»**Das Ansehen eines Zeugen** (autoritas testis) besteht in demjenigen Grad seiner Ehre, vermittelt dessen er in seiner Erkenntniss für nachahmungswürdig gehalten wird. Wir können keinem Zeugen glauben, der in keinem Ansehen bei uns steht. Und dieses Ansehen besteht 1) in der **Tüchtigkeit des Zeugen** (dexteritas testis), wenn er zureichende Kräfte besitzt, nicht nur eine richtige Erfahrung zu bekommen, sondern dieselbe auch auf eine richtige Art zu bezeichnen: 2) in der **Aufrichtigkeit des Zeugen** (sinceritas testis), oder in der Neigung seines Willens, seine Erfahrungen so zu bezeichnen, wie er sie für wahr hält. Keins von beiden kann, ohne den andern, einem Zeugen das gehörige Ansehen verschaffen.«²³

Kant schließt an Meiers Definitionen an, indem er zusammenfasst, was die Autorität und damit die Glaubwürdigkeit des Zeugen ausmacht: *Autoritas testis* ist »die Glaubwürdigkeit des Zeugnißes, in so weit sie aus der moralischen (und physischen) Beschaffenheit des Zeugen kan erkant werden.«²⁴ Über diese kurze Zusammenfassung hinaus folgt Kant den Meier'schen Kriterien weitgehend.²⁵ Bevor er sich diesen direkt widmet, weist er noch allgemein darauf hin, dass es »nicht so leicht [sei] in allen Fällen Erfahrung anzustellen.«²⁶ Die zentrale Bedeutung der Reinheit in der Vermittlung wird an der Bemerkung deutlich, man müsse etwa darauf achten, dass man »nicht sein Urtheil mit der Erfahrung vermische.«²⁷ Näher rekapituliert er das, was Meier unter Tüchtigkeit versteht, nach der Wiener Logik vor allem in Termini der Geschicklichkeit: Ein Zeuge verfügt über die Kapazität, eine

23 G.F. Meier: Auszug aus der Vernunftlehre, §207 – zit. n. Kant: AA XVI, S. 504.
Hervorhebungen im Original.

24 Kant: AA XVI, Refl. 2774, S. 504.

25 Vgl. hierzu auch Gelfert: »Kant on testimony«, S. 631.

26 Kant: Wiener Logik, AA XXIV, S. 898.

27 Kant: AA XVI, Refl. 2776, S. 505.

Erfahrung unverstellt zu vermitteln, wenn er überhaupt »genugsame Geschicklichkeit hat, Erfahrung anzustellen«, sowie wenn »er in den Umständen gewesen ist, worin er hat Erfahrungen anstellen können«, und schließlich wenn er »die Geschicklichkeit hat, seine Erfahrungen zu declariren, daß man seinen Sinn wohl verstehen kann.«²⁸ Alle diese Aspekte beschreiben Idealbedingungen, die kaum einer weitergehenden Erläuterung bedürfen. Es ist evident, dass bei der Erfüllung dieser Bedingungen einer unverstellten Vermittlung nichts im Wege steht. Interessant ist die Frage, ob Kant diese Bedingungen grundsätzlich als erfüllbar ansieht. In einer suggestiven Passage der Logik Blomberg wendet er sich skeptischen Einwänden gegen die Erfüllung dieser Glaubwürdigkeitsbedingungen zu: Wenn man den Sinnen prinzipiell nicht trauen könnte, wenn das menschliche Gedächtnis mangelhaft wäre und wenn die Sprache, in der Erfahrungen bezeugt werden müssen, schon an sich selbst fehlerhaft wäre, dann wäre in der Tat kein Zeugnis glaubwürdig. Dagegen kann man Kant zufolge prinzipiell voraussetzen, »wie es auch wirklich wahr ist daß 1:) wir allemahl die Fähigkeit haben Erfahrungen anzustellen, und denn 2:) unser Gedächtniß auch treu genug ist [...] und denn 3:) wir auch in unserer Sprache alle angestellte Erfahrungen anderen Bekandt zu machen vermögendt sind[.]«²⁹ Setzt man also voraus, dass soweit nichts grundsätzlich gegen die Möglichkeit einer unverstellten Vermittlung von Erfahrung spricht, dann »wird doch zur Glaubwürdigkeit dieser, oder jener, die Erfahrungen angestellet haben, noch erfordert werden, daß sie ehrlich sind, und eine Neigung zur Wahrheit haben.«³⁰ Exakt hiermit vollzieht Kant den Schritt zur ethischen Idealbedingung, die er weiter oben an der »moralischen Beschaffenheit« der bezeugenden Person festgemacht hatte. Auch die Neigung zur Wahrheit oder die Ehrlichkeit bedürfen als Idealbedingungen nicht der näheren Erläuterung. Wenn der Zeuge über die Kompetenz verfügt, eine Erfahrung zu machen, zu einem späteren Zeitpunkt zu erinnern sowie adäquat darzustellen, und diese Erfahrung dabei auch nicht willentlich verfälscht, dann ist die Vermittlung unverstellt und der Zeuge glaubwürdig.³¹ Mit diesen Idealbedin-

28 Kant: Wiener Logik, S. 898.

29 Kant: Logik Blomberg, AA XXIV, S. 245.

30 Ebd.

31 In dem Maße wie bei Kant die Vermittlung einer Erfahrung die Grundfigur der Zeugenschaft ausmacht, verfügt letztlich der Augenzeuge über eine größere Au-

gungen ist freilich die Frage nach der faktischen Glaubwürdigkeit in konkreten Situationen der Zeugnisgabe noch nicht entschieden. Für diese realen Bedingungen sind Kants Befunde darüber aufschlussreich, wie Ehrlichkeit in der Lebenswelt des ausgehenden 18. Jahrhunderts zu verstehen ist.

Verfolgt man Kants Ausführungen in der Logik Blomberg weiter, dann liest man, die Neigung zur Wahrheit entspringe »oftmals mehr aus der Ehrliche, als aus der Ehrlichkeit. [...] [W]eil auch die Lüge etwas schädliches ist, und die Aussage der Wahrheit der sicherste Weg ist, der Verachtung zu entgehen.«³² Kant geht es hier nicht darum, die Lüge grundsätzlich als schädlich, sondern als *schädlich für die Ehre* des Lügners darzustellen, da der Lügner sich bei seiner Entlarvung der Gefahr der Verachtung aussetzt. Diese Bestimmung weist darauf voraus, dass Integrität und Ehrlichkeit für Kant nicht nur ethische Charaktereigenschaften von Individuen sind, sondern letztlich auch auf jenes kultur-, epochen- und außerdem schichtspezifische Ethos hinauslaufen, das Kant in drei Anläufen thematisiert. Erstens hält er in der Warschauer Logik fest, dass der Ehrlichkeit eine kulturspezifische Signatur zukommt:

»Bey der Aufrichtigkeit ist zu untersuchen: Ob die Zeugen ein Interesse gehabt haben, von der Wahrheit abzugehen – Das ist aber so vielfältig, daß man es kaum beurtheilen kann. Das, was wir hier nicht für ein Interesse halten würden, ist bey anderen Völckern eins.«³³

Die Glaubwürdigkeit eines Zeugen hängt demnach nicht nur an einem absoluten Charakter der Person als solcher, sondern auch an deren mannigfachen Motivationen, die ihren Ursprung in einer bestimmten Kultur haben und die für den Außenstehenden kaum einschätzbar seien. Was also in Königsberg als unaufrichtig gilt, muss nicht auch in Paris als unaufrichtig gelten. Zweitens weist Kant der Ehrlichkeit eine epochenspezifische Ausprägung zu, nach der sie ein Ethos der Neuzeit sei, an dem sich etwa die Rö-

torität als der Zeuge vom Hörensagen. Vgl. hierzu Kant: Logik Blomberg, S. 247.

32 Ebd., S. 245.

33 Kant: Warschauer Logik, in: Kant, Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften I. Hg. u. bearb. v. T. Pinder, (= Kant-Forschungen Bd. 9), Hamburg: Meiner 1998, S. 603.

mer und Griechen noch nicht im selben Maße orientiert hätten. Seine Erwähnung griechischer und römischer Autoren steigert sich dabei teilweise – wie etwa in der Warschauer Logik – bis ins Polemische:

»[F]ast alle alte Schriftsteller sind nicht sehr pünktlich in Erzählung der Wahrheit gewesen – Sie waren faul genug, die Wahrheit nicht zu untersuchen; und namen jedes flügenden Gerucht für Wahrheit an *ZE Herodot.* Und was noch ärger war so wollten sie die Wahrheit nicht sagen: *Livius zE* [sic! gemeint ist *Livius*, JGS] dieser sonst so vortrefliche Geschichtsschreiber erzählt vieles, wovon er gewis wußte, daß es falsch war. Er läßt zE die Generalen Reden halten, die sie ganz gewis nicht werden gehalten haben.«³⁴

An diese Polemik schließt Kant mit der These an, dass erst seit dem 17. Jahrhundert die Ehrlichkeit im Allgemeinen zugenommen habe, weil die experimentelle Physik als exakte Wissenschaft sowie die stärkere Verbreitung von Medien durch Buchdruck und Postwesen zu ihr angehalten hätten. In diesem Sinn argumentiert er in einer ausführlichen Passage aus der Wiener Logik:

»Wir in unsern Zeiten sind schon mehr gezwungen, die Wahrheit zu reden, durch Umstände, vornämlich die experimental physic, und daß man durch Beobachtungen und Versuche die Erscheinungen genau zu bestimmen sucht, um mit mehrerer Gewißheit die Gesetze der Natur zu durchschauen. Im Anfange des vorigen saeculi erst fieng man an einzusehen, daß es nöthig sey, die Wahrheit ganz zu sagen, und ein Jeder mußte denn in seinen Nachrichten ganz genau seyn, und wenn einer nur ein bischen von der Wahrheit in seinen Schriften abwich: so wurde er blamirt und verunehrt. [...] Diese Genauigkeit im Berichte der Erfahrung ging hernach von der Naturwissenschaft in die Historie über. Denn man sah ein, es ist nothwendig, nicht im geringsten Punkte die Wahrheit zu verletzen. Jetzt haben wir Erleichterungen die Wahrheit zu erfahren. Die Druckerpreßen zeigen gleich, wo er in seiner Schrift gefehlt hat, ferner die Gazetten, es laßen sich jetzt nicht mehr wie in Rom Histörchen erzählen. Denn da ehemals nach 3 Jahren einer aus einem Lande in das andere kam: so ist jetzt durch die Einrichtung der Posten in wenig Tagen die Nachricht aus einem Ort in dem anderen.«³⁵

34 Kant: Warschauer Logik, S. 602.

35 Kant: Wiener Logik, S. 899.

Sicher sind Kants Einschätzungen zweifelhaft, insbesondere was die optimistische Korrelation zwischen einer wachsenden Zugänglichkeit von Informationen und einem damit einhergehenden Zuwachs an Ehrlichkeit angeht – gerade dann, wenn man diese Argumentation vom Zeitalter des Internets her betrachtet, in dem bekanntlich die Frage der Glaubwürdigkeit von Informationen in höchstem Grade virulent bleibt. Aufschlussreich ist aber, dass Ehrlichkeit nach diesen Ausführungen als ein von den wissenschaftlichen, medialen und kommunikativen Standards des 18. Jahrhunderts abhängiges Ethos erscheint und damit von Kant nicht mehr nur als Idealbedingung dargestellt wird, sondern bereits als zweifach kontextgebunden. Drittens schließlich führt Kant in einer schichtspezifischen Perspektive die Figur des ›gemeinen Mannes‹ an. Wenn Kant schreibt, »[d]ie gemeinen Leute machen sich nicht viel daraus, etwas anders zu erzählen, und die Grenzen der Wahrheit zu überschreiten«³⁶, dann spricht er dem ›gemeinen Mann‹ das Ethos der Ehrlichkeit rundweg ab. Die Wiener Logik überliefert die drastischste Version dieses Befunds:

»Der gemeine Mann ist zu roh dazu, einen großen Werth in die Wahrheit zu setzen. Ein Mund voll Lügen, wenn einem was daran gelegen ist, glaubt er, verschlage nicht viel. Uebel erzählen sie immer mit einer Vergrößerung, so daß Alles übertrieben ist, und in das Gräßliche fällt. Kurz, sie suchen Bewunderung zu erwecken. Hier muß man sie durch die Drohung mit dem Eide aufmerksam machen.«³⁷

Trotz des verächtlichen Tons, den Kant hier anschlägt, lässt sich seine Diskreditierung des ›gemeinen Mannes‹ nicht auf einen bloßen Standesdünkel zurückführen. Vor dem Hintergrund seiner Annahme, dass Ehrlichkeit an der Ehrliche hänge, die sich ihrerseits wiederum angesichts der medialen und kommunikativen Standards des 18. Jahrhunderts besonders zu bewähren habe, muss das Ethos des ›gemeinen Mannes‹, der gewiss kein Zeitungsleser war und überhaupt zu dieser Zeit an vergleichbaren Standards nicht unmittelbar partizipiert hat, beinahe notwendigerweise auf einem vormodernen Niveau zurückbleiben. Während ihn Kant denn auch aus-

36 Kant: Logik Hechsel, in: Kant, Logik-Vorlesung, S. 382.

37 Kant: Wiener Logik, S. 898.

drücklich in die Nähe der Griechen und Römer rückt³⁸, traut er »gelehrte[n] Leute[n] und Leute[n] von Stande« eine größere Ehrlichkeit zu, denn diese sehen »mehr auf die Ehre [...] als der gemeine Mann, der sich wenig Einfluß von ihr in sein Interesse versprechen kann[.]«³⁹ Dass wissenschaftliche und soziale Eliten mehr Wert auf ihre Ehre legten, hängt nach Kant offenbar damit zusammen, dass sie an den medialen und kommunikativen Innovationen der Neuzeit partizipieren und mit jeder Falschaussage das Risiko eingehen, entlarvt und diskreditiert zu werden. Wiederum geht es also nicht um eine charakterliche Superiorität im Falle solcher Eliten, sondern darum, dass sie sich nur ehrlicher verhalten, weil sie nach Kant besonders stark von ihrer Reputation abhängig sind.⁴⁰ Während sich Kants Zweifel soweit auf die ethische Disposition des ›gemeinen Mannes‹ im engeren Sinne richten, führt er seine Überlegungen in der Wiener Logik einen Schritt weiter. Zu den Zweifeln an der Aufrichtigkeit des ›gemeinen Mannes‹ tritt dort außerdem auch eine Skepsis gegenüber dessen Tüchtigkeit zur Zeugnisgabe überhaupt. Kant hält zuerst allgemein fest: »Der gemeine Mann ist kein gehöriger Zeuge. Denn er kann nicht recht Erfahrungen anstellen. Denn wenn ihn die Furcht überfällt: sieht er eines vor das andere, und übersieht Manches.«⁴¹ In Bezug auf die Anforderung an die mentale Kompetenz des Zeugen geht Kant im Fall des gemeinen Mannes noch stärker ins Detail und schreibt: »Vornämlich kann der gemeine Mann es nicht in allen innern Umständen. Z.B. er ist oft schläfrig, furchtsam, zerstreut, u.s.w.«⁴² Das heißt, der ›gemeine Mann‹ als eine träge, minderbemittelte Lebensform teilt nicht nur das Ethos der Aufrichtigkeit nicht, sondern er ist nicht einmal dazu in der Lage, auf zuverlässige Weise Erfahrungen überhaupt anstellen zu können. In diesem Sinn fällt die Warschauer Logik das unmissverständliche Urteil:

38 So leitet Kant etwa von seiner Kennzeichnung des ›gemeinen Mannes‹ zu der der Griechen und Römer über, indem er festhält, was für den ›gemeinen Mann gelte »gilt auch von den alten Zeiten«. Vgl. Kant: Wiener Logik, S. 898.

39 Kant: Warschauer Logik, S. 602.

40 Vgl. zur Rolle der Reputation außerdem Kant: Logik Busolt, AA XXIV, S. 652.

41 Kant: Wiener Logik, S. 898.

42 Ebd.

»Der gemeine Mann ist kein gehöriger Zeuge er giebt nicht Acht, und ist zu nachlässig alles genau zu beobachten – und wäre er es auch vermögend: so ist er nicht in allen Umständen dazu geschickt und denn ists auch nicht so was leichtes, alles deutlich zu erzählen – *Was die Aufrichtigkeit des Zeugen betrifft: so ist beym gemeinen Mann sich gar nicht darauf zu verlassen.*«⁴³

Es bleibt nach Kants Ausführungen unklar, ob der ›gemeine Mann‹ aufgrund seines Lebenswandels und damit seiner ethischen Disposition auch die Kompetenz zur Zeugnisgabe verliert, oder ob ihm diese Inkompetenz *sui generis* zukommt. In jedem Fall aber, auch wenn man die Drastik der Warschauer Logik nicht zu Kants letztem Wort stilisiert, bleibt er neben dem Idealtyp des Lügners der grundsätzlich zweifelhafteste Zeuge.⁴⁴

Selbst wenn man Kants bis hier dargestellte Position im Einzelnen nicht teilt, machen seine Ausführungen dennoch auf einen allgemeinen Zusammenhang zwischen idealer und tatsächlicher Glaubwürdigkeit aufmerksam: Indem die Glaubwürdigkeit von einem ethischen Anspruch im Sinne einer Idealbedingung abhängig gemacht wird, ergibt sich zugleich die Frage nach den realen Bedingungen von Glaubwürdigkeit, und der Zeugenfall scheint sich geradezu systematisch auf allerlei zusätzliche Annahmen über das Ethische zu öffnen. Damit ist die Frage der Glaubwürdigkeit anfällig für kontextspezifische Vorannahmen, die sich im abstrakten Ideal der Ehrlichkeit als solchem nicht finden. Glaubwürdig ist, wer ehrlich ist – wer aber tatsächlich in einem bestimmten sozialen und kulturellen Kontext als ehrlich gilt, ist damit noch nicht ausgemacht. Dass sogar Kant solche Annahmen einbezieht, der – wie sogleich darzustellen bleibt – eigentlich eine grundlegende Rolle des Vertrauens zwischen allen Menschen stark machen will, nimmt sich somit als ein symptomatischer Beleg für die Öffnung des Zeugenfalls auf allgemeine, kontextabhängige Einschätzungen über die ethische Disposition anderer aus. Es bleibt die Frage, ob dem Zeugenfall

43 Kant: Warschauer Logik, S. 602. Hervorhebung im Original.

44 Vgl. weiterführend zur schichtabhängigen Glaubwürdigkeit die einflussreiche Studie zur Figur des ›Gentleman‹ von Shapin, Steven: *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago: Chicago UP 1994, insb. S. 8-15 u. 42-52, sowie die Überlegungen zur epistemischen Rolle von Vorurteilen bei Fricker, Miranda: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford UP 2007, insb. S. 17-29.

deshalb letztlich nicht nur eine ethisches, sondern auch ein eigenständiges soziales und kulturelles Profil zukommt.

III. DAS VERTRAUEN UND DIE VERANTWORTUNG DES REZIPIENTEN

Während man *Vertrauen* im Zeugenfall zunächst allgemein als die Haltung eines Rezipienten gegenüber einer glaubwürdigen Mitteilung verstehen kann, verbindet Kant damit eine umfassenderes Problem. Bis hierher wurde eine in diesem Zusammenhang maßgebliche Unterscheidung ausgespart: »Der Glaube wird erwogen entweder 1. als ein Glaube an Sachen, oder 2. als ein Glaube an Personen. Im ersten Fall glaube ich etwas, im anderen glaube ich jemandem«⁴⁵. Während »etwas Glauben« sich auf den allgemeinen Akt bezieht, irgendetwas unmittelbar und ohne Beteiligung anderer für wahr zu halten, gehört der Zeugenfall evidenterweise der Seite des »jemanden Glauben« an. Diese Unterscheidung führt nun eine eigene ethische Dimension mit sich, denn Kant differenziert weiter zwischen *historisch* und *moralisch jemandem Glauben*. Die moralische Dimension des Glaubens zeichnet er genauer als »Zutrauen zu der Rechtschaffenheit des Menschen in Ansehung des Künftigen« aus und gibt als Beispiel: »Wenn [...] jemand was verspricht; dann [äussern wir] einen moralischen [Glauben].«⁴⁶ In Gestalt dieses moralischen Glaubens gegenüber einer anderen Person wendet sich Kant demnach dem *Vertrauen* zu, in dem er eine entscheidende Bedingung menschlichen Zusammenlebens überhaupt ausmacht: »Der moralische Glaube« – und das heißt: Vertrauen – »ist das nothwendige Band der Gesellschaft.«⁴⁷ Im handschriftlichen Nachlass spitzt er die Rolle des Vertrauens als moralischen Glauben sogar noch zu: »Ohne diesen ist keine Gesellschaft möglich«⁴⁸ und überhaupt sei »Fides [...] eigentlich Treue im pacto oder (subiectiv Zutrauen) zu einander, daß einer dem Andern sein Versprechen halten werde[.]«⁴⁹ In dem Maße, wie ohne Vertrauen mensch-

45 Kant: Logik Philippi, AA XXIV, S. 448.

46 Ebd, S. 449.

47 Ebd.

48 Kant: AA XVI, Refl. 2754, S. 499.

49 Kant: AA XVI, Refl. 2792, S. 513.

liches Zusammenleben gar nicht möglich wäre, geht es Kant um ein allgemeines Ethos im Umgang mit anderen Menschen, das in seiner Allgemeinheit auch den Zeugenfall betrifft. Will Kant also letztlich im Gegensatz zu seinen komplexeren Ausführungen im vorangegangenen Abschnitt sagen, dass im Sinne dieser scheinbar uneingeschränkten Rolle des Vertrauens dem Zeugnis anderer grundsätzlich immer zu vertrauen sei?

Diese Vermutung scheint sich zunächst anhand der Kantischen Überlegungen zum Unglauben zu bestätigen, in denen er sich radikalskeptischen Positionen zuwendet. Zwei zentrale Aspekte stehen dabei im Mittelpunkt. Nach der allgemeinen Definition gilt: »Ungläubig ist der, welcher nichts als aus theoretisch hinreichenden Gründen für wahr hält.«⁵⁰ Damit ist zu allererst der für Kants praktische Philosophie entscheidende Vernunftglaube betroffen. Wer etwa die Unsterblichkeit der Seele als Hypothese praktischer Vernunft aus »moralisch (Zur practischen Befolgung der Pflicht) hinreichenden Gründen nicht einräumen will, blos darum, weil er theoretisch davon nicht gewiß werden kan. Zeigt Mangel an moralischem Interesse.«⁵¹ Das heißt, während man an die Unsterblichkeit der Seele nicht glauben muss, drückt sich gerade dann, wenn ein Mensch dennoch daran glaubt, dessen ethische Einstellung aus. Und aufgrund dieser ethischen Einstellung lässt sich der Glaube bereits rechtfertigen. Der zweite Aspekt, wie ihn insbesondere die Logik Blomberg darstellt, zielt nun unmittelbar auf das Vertrauen zu anderen Menschen und damit auch zum Zeugen:

»Der Glaube kann im moralischen Verstand genommen werden, wenn man einen Mangel alles Zutrauens zu der moralischen Beschaffenheit eines Zeugen hat. Derjenige, der einen solchen moralischen Unglauben hat, halt alle Menschen für Lügner, er traует keinem Menschen, er glaubet keinen Versprechungen, sonderen zweifellet immer an der Aufrichtigkeit anderer Leute. Ein moralischer Unglaube ist dem moralischen Fundament aller menschlichen Gesellschaft entgegen. ohne Treu und Glauben kann, wie schon oben angezeigt worden, kein Staat bestehen. Er ist aber gemeinhin bey denjenigen anzutreffen, die selbst eine moralische Pravitæet besitzen, so, daß man ihnen nicht viel Glauben beymeßen kann.«⁵²

50 Kant: AA XVI, Refl. 2784, S. 509.

51 Kant: AA XVI, Refl. 2783, S. 509.

52 Kant: Logik Blomberg, S. 249.

Was hier in Frage steht, ist der eingangs erwähnte radikale Zeugnishilismus. Wer prinzipiell niemandem glaubt, weil die Wahrheit der Mitteilung im Zeugenfall nicht epistemisch vollkommen verbürgt ist, macht sich somit eines moralischen Vergehens schuldig. Auch der Zeugnishilist »zeigt Mangel an moralischem Interesse«, denn er leugnet die ethische Grundlage von Gesellschaft. Damit ist angedeutet, dass Kant den Zeugnishilismus nicht theoretisch oder epistemologisch widerlegt, sondern letztlich aufgrund eines praktischen, ethischen Interesses des Menschen an Sozialität. Nur wer kein Interesse daran hat, dass Gesellschaft funktioniert, kann deren Grundlage leugnen. Gegen die nihilistische Position formuliert Kant die *Maxime*, man »müsse niemals das Böse von andern glauben, sondern, wenn man darnach handeln soll, muß man es wissen. Das Gute, wenn man nur einen logischen Grund hat es zu meinen, muß man glauben.«⁵³ Die Logik Blomberg rekurriert dazu noch auf die »Regel der Billigkeit«, nach der »jederman vor Ehrlich, und aufrichtig so Lang gehalten [wird], biß das Gegenheil, daß er nemlich von der Wahrheit etc. abgehe, erwiesen worden ist.«⁵⁴ Vor diesem Hintergrund scheint nun insbesondere Kants Relativierung seiner bisher leitenden Einsicht, dass der historische Glaube stets auf eine ethische Einschätzung der bezeugenden Person zurückzuführen sei, für eine unumschränkte Affirmation des Vertrauens zu sprechen. Denn »man glaubet zu weilen einem jeden, er sey, wer er wolle, blos weil er etwas sagt, ohne auf seine Persohn, oder seinen caractère oder Stande zu attendiren.«⁵⁵ Kant tritt mit dieser Bemerkung jedoch nicht in direkten Widerspruch zu seiner bisher dargestellten Position, sondern es geht ihm – wie das folgende Zitat deutlich macht – offenbar um solche alltäglichen Fälle, in der etwa jemand einem anderen die Uhrzeit sagt und der Akt des Glaubens ein unmittelbarer ist. So hält er fest, dass »[d]er historische Glaube [...] auch [...] bey Menschen [stattfindet], die nicht die geringste Redlichkeit haben. Der moralische aber nur bey Rechtschaffenen. Kommt aber zu einem der was erzählt die Rechtschaffenheit hinzu, so ist unser historische Glaube um so viel grösser.«⁵⁶ Der Zeuge, dem man Rechtschaffenheit und Integrität unterstellt, bleibt also nach wie vor glaubwürdiger. Im Horizont des Vertrau-

53 Kant: AA XVI, Refl. 2755, S. 499.

54 Kant: Logik Blomberg, S. 246.

55 Ebd., S. 242.

56 Kant: Logik Philippi, S. 449.

ens geht es Kant somit nicht in erster Linie um eine »Pflicht zu Glauben«⁵⁷ als unbedingtes positives Prinzip, sondern vielmehr um die negative Maxime, anderen Menschen und ihren Zeugnissen *nicht grundsätzlich zu misstrauen*. In diesem Sinn scheint seine allein stehende Notiz aus dem Nachlass gemeint zu sein, »[d]er historische Glaube ist vernünftig, wenn er kritisch ist«⁵⁸ – wenn er also zumindest nicht blind vertraut. Anstelle einer Pflicht zu Glauben ergibt sich aus dem Auftrag, anderen nicht von vornherein zu misstrauen und trotzdem kritisch zu bleiben, ein spezifisches Dilemma, in das sich der Rezipient in der Praxis gezogen sieht.⁵⁹ Zu diesem Dilemma kommt es dann, wenn das Vertrauen in eine andere Person mit der kritischen Vernunft des Rezipienten kollidiert.

Erst mit der Einführung der Vernunft als drittes Glaubwürdigkeitskriterium neben der Tüchtigkeit und der Integrität der bezeugenden Person tritt dieses Dilemma auf. So sind Zeugnisse für Kant schlechterdings dann nicht vertrauens- und glaubwürdig, wenn sie der allgemeinen Vernünftigkeit widersprechen. An seinem Beispiel der Wünschelrute lässt sich ablesen, wie sich mit der Einführung der Vernunft das Dilemma konkret zeigt. In der Logik Blomberg hält er fest, dass Berichte über Wünschelruten »keine Untersuchung [verdienen], man kann sie sogleich verwerfen, sie verdienen keine Widerlegung, denn sie sind an, und vor sich falsch.«⁶⁰ Eben weil nicht einsichtig ist, wieso und inwiefern der Einsatz einer Wünschelrute dazu in der Lage sein sollte, wahre Erkenntnis hervorzubringen, kann jeder Bericht über ihr angebliches Vermögen aus dem Gesichtspunkt der Vernunft bereits verworfen werden. Zugleich räumt er aber in der Logik Philippi ein, »wenn wir von der Wünschelrute oder Gespenstern durch Personen von glaubwürdigem Character benachrichtiget werden; so fangen wir an es

57 Gelfert führt Kants Ausführungen an einer Stelle auf eine Pflicht zu Glauben (»obligation to trust«) eng, was offenbar eine Zuspitzung ist, die er im Verlauf seines Essays relativiert. Vgl. Gelfert: »Kant on testimony«, S. 633f.

58 Kant: AA XVI, Refl. 2763, S. 501.

59 Im Zusammenhang mit dem Dilemma des Vertrauens hat Sibylle Schmidt in komplementärer Weise auf eine »prekäre Lage« auch des Zeugen hingewiesen, die sich von Kant her nicht unmittelbar ergibt, systematisch aber zentral ist. Vgl. Schmidt: Zeugenschaft, insb. S. 29.

60 Kant: Logik Blomberg, S. 247.

zu glauben.«⁶¹ Das heißt, in diesem Fall können das Vertrauen in eine andere Person und die kritische Vernunft des Rezipienten in einen Widerstreit treten. Kant löst dieses Dilemma, indem er den Zeugen unter Beweispflicht stellt, denn wenn er etwas bezeuge, »was sehr unwahrscheinlich ist, und den Ordentlichen Begebenheiten in der Natur widerspricht, so kann er noch nicht verlangen, daß man ihm gleich auf seine Aussage glauben soll, sondern wenn er dieses haben will, so muß er den beweiß führen.«⁶² Damit man also etwa die Sichtung eines unvorstellbar großen Kraken glauben kann, reicht nicht der bloße Bericht einer Autorität wie Pontoppidan – auch er muss dies belegen. Kant gibt also der kritischen Vernunft den Vorzug gegenüber dem Vertrauen, nicht aber in dem Sinn, dass die Vernunft alles selbst entscheiden könnte, sondern dass sie im Zweifelsfall Beweise verlangen kann. Solange der Zweifel nicht ausgeräumt ist, sei es »[d]as Beste [...] die Erkenntniß weder zu verwerfen noch als wahr anzunehmen, sondern seinen Beyfall so Lange aufzuschieben bis man mehr Gründe vor, oder wieder sie hat.«⁶³ Die entscheidende Frage ist nun aber, was in Fällen geschieht, in denen man nicht warten kann. Es ist dies der Punkt, an dem sich schließlich die Frage der *Verantwortung* in zweifacher Hinsicht stellt.

Aus dem Bisherigen hat sich ergeben, dass der Rezipient insofern in einer Verantwortung steht, als er jedes Zeugnis kritisch evaluieren und sich nicht schlechterdings dem Vertrauen hingeben darf. In diesem Sinn bleibt Verantwortung allerdings noch unspezifisch. Kant weist darüber hinaus noch auf eine Verantwortung für Glaubensakte als solche hin. Bevor er sich der Zeugenschaft direkt zuwendet, notiert er in den Abschnitten zu den Modi des Meinens, Glaubens und Wissens allgemein: »Wenn man durchaus, und zwar aus moralischen Gründen, ein Urtheil fällen muß und nicht in suspenso bleiben darf: so ist dieses Urtheil nothwendig.«⁶⁴ Zwar spricht der Kontext dieses Zitats dafür, dass Kant vor allem den Vernunftglauben im Blick hat. Diese Überlegung ist aber dennoch für den historischen Glauben im Zeugenfall relevant, da auch im Vollzug des alltäglichen Lebens der Rezipient nicht andauernd in der Schwebelage bleiben kann. Auch wenn einem Rezipienten etwas bezeugt wird, steht er tendenziell vor der Notwendigkeit

61 Kant: Logik Philippi, S. 448.

62 Kant: Logik Blomberg, S. 248.

63 Ebd.

64 Kant: AA XVI, Refl. 2446, S. 371.

zu entscheiden, ob er glaubt oder nicht. Und mit dem bloßen Akt eines notwendigen Glaubens verbindet sich nach Kant bereits die Übernahme eines Zwanges und einer Verantwortung. Entscheidend ist dabei der Unterschied zwischen Glauben und bloßem Meinen: »Beym glauben nimmt man etwas an, man ist entschieden. Beym Meinen in suspenso. Man ist noch frey. Bey jenem im Zwange.«⁶⁵ Solange ein Rezipient nur etwas meint, bleibt er gerade in der Schwebelage, denn Meinen als problematisches Fürwahrhalten führt weder eine objektive noch eine subjektive Gewissheit mit sich. Es erfolgt im Modus des *Vielleicht* und wäre im Zeugenfall gerade eine indifferente, unentschiedene Haltung gegenüber der Mitteilung anderer. Glauben dagegen impliziert, weil es bereits in subjektiver Hinsicht eine Festlegung bedeutet, einen ›Zwang‹ oder wie Kant auch schreibt: »[B]eym Glauben aber bin ich dem subiecte nach schon Gebunden.«⁶⁶ Aus dieser Festlegung auf die Wahrheit einer mitgeteilten Sache ergibt sich nun für Kant direkt eine Verantwortung: »Meine Meinung darf ich nicht verantworten (außer wenn einer die richtigkeit meiner Gründe streitet), denn ich habe es [bloß, JGS] angenommen. Was ich aber glaube, muß ich verantworten.«⁶⁷ Was kann es nun heißen, für Glaubensakte verantwortlich zu sein? Wenn Verantwortung an Festlegung hängt, dann kann es offenbar nur dann zu Verantwortung kommen, wenn die Wahrheit dessen fragwürdig bleibt, auf das der Rezipient sich festlegt. Weil aber zugleich eine praktische Notwendigkeit besteht, Informationen aus den Worten Anderer zu beziehen, muss es zu Glaubensakten kommen, die letztlich nicht in epistemischer Hinsicht verbürgt werden können. Indem Zeugnisse genauso unverzichtbar sind, wie sie unter Umständen falsch sein können, dürfen sie nicht als legitime Quelle von Wissen ausgeschlossen werden; sie erfordern aber einen selbstkritischen, verantwortlichen Umgang in Gestalt eines permanenten Bewusstseins, dass es immer auch anders sein könnte, als man aufgrund einer Mitteilung glaubt. Exakt mit dieser Idee von Verantwortung lässt sich dem Zeugnishilisten entgegenreten, denn was er ignoriert, ist gerade die praktische Notwendigkeit indirekter Kenntnisaufnahme.

Blickt man nun abschließend auf die ethischen Implikationen bei Kant zurück, die sich anhand der Leitbegriffe der Glaubwürdigkeit, des Vertrau-

65 Kant: AA XVI, Refl. 2463, S. 381.

66 Kant: AA XVI, Refl. 2449, S. 372f.

67 Kant: AA XVI, Refl. 2462, S. 381.

ens und der Verantwortung erschlossen haben, dann erweist sich seine lange unterschätzte Konzeption der Zeugenschaft nicht nur als eine fruchtbare Quelle für gegenwärtige epistemologische Diskussionen. Genauso hält sie im Grenzbereich des Ethischen und des Epistemologischen wesentliche Anregungen bereit, die etwa im Horizont heutiger Positionen einer *Virtue Epistemology* zu diskutieren bleiben.⁶⁸ Dabei wäre insbesondere der Aspekt der Verantwortung weiter zu präzisieren – nicht nur, weil auf ihn das Argument gegen die skeptische Disqualifizierung des Zeugenfalls hinausläuft, sondern weil sich außerdem anhand des Problems der Zeugenschaft Fragen nach epistemischer Verantwortung überhaupt aufwerfen lassen.⁶⁹

68 Insbesondere die Arbeiten von Lorraine Code versprechen Anschlussmöglichkeiten bereit zu halten, da sie früh und einflussreich das Konzept einer *epistemic responsibility* in umfassender Weise entwickelt und außerdem von einem bloßen *virtue reliabilism*, der allem voran auf die Zuverlässigkeit von Zeugnissen abstellt, abgehoben hat. Vgl. hierzu Code, Lorraine: »Towards a Responsibility Epistemology«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (1984), S. 29-50.

69 In diesem Zusammenhang wäre insb. Robert Brandoms These zu verfolgen, für Kant seien über den Zeugenfall hinaus Urteile überhaupt, d.h. »judgements [...] the minimal units of responsibility« – vgl. Brandom, Robert: *Reason in Philosophy*. Animating Ideas, Cambridge/Mass.: Harvard UP 2009, S. 34.

