

PETER ZEILLINGER · WIEN

DAS «ZEUGNIS» AM ORT DES SUBJEKTS

Was Theologie von zeitgenössischer Philosophie lernen kann

Es ist noch nicht allzu lange her, dass philosophische Schlagworte wie der «Tod des Subjekts» oder das «Ende des Menschen» im deutschsprachigen Raum und gerade in theologischen Kreisen genügt haben, um die zeitgenössische Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg (insbesondere wenn sie aus Frankreich kam) in Bausch und Bogen der Lächerlichkeit preiszugeben. Unverständene Bezeichnungen wie «Dekonstruktion», «Poststrukturalismus» oder gar «Postmoderne» wurden ohne genaueres Hintergrundwissen mit «Beliebigkeit» oder einer «Auflösung aller Wahrheit» gleichgesetzt und die entsprechenden Werke manchmal sogar als Rückfall in «vormoderne», «voraufklärerische» Argumentationsweisen betrachtet. Mitte der 1980er-Jahre sprach Jürgen Habermas in diesem Sinn in einem vielbeachteten und für die deutschsprachige Rezeption der französischen Philosophie katastrophalen Aufsatz vor allem mit Bezug auf Jacques Derrida und mit beachtenswerter Abfälligkeit sogar von «jüdischer Mystik».¹ Autoren wie Michel Foucault, Jacques Derrida oder Jean-François Lyotard waren jedenfalls lange Zeit ungebetene Gäste an deutschsprachigen Universitäten – in philosophischen und theologischen Seminaren gleichermaßen.²

Dies hat sich in den letzten Jahren gerade im theologischen Kontext vielerorts zu ändern begonnen und zwar auf Grund der Wahrnehmung einer Thematik, der sich die genannten philosophischen Denkweisen in besonderer Weise bereits von Anfang an gewidmet haben – dem «Zeugnis-geben» bzw. dem Zeugen als «Subjekt *nach dem* *«Tod des Subjekts»*». Autoren, deren zentrale Werke oft bereits vor Jahrzehnten entstanden sind, werden nun erstmals ins Deutsche übersetzt. Dabei werden die manchmal immer noch vorherrschenden Fehllektüren zumindest nachträglich durch die Texte – wenn sie gelesen werden – entlarvt. In zweierlei Absicht wollen sich die nachfolgenden Ausführungen daher ausdrücklich dem sprachlichen und –

PETER ZEILLINGER, Dr. theol., geb. 1964; 1994-97 Assistent von Prof. J.B. Metz in Wien; bis 2008 Assistent am Institut für Fundamentaltheologie in Wien; seitdem Wissenschaftlicher Assistent der Theologischen Kurse der Österreichischen Bischofskonferenz; Lehraufträge an der Kath.-Theol. Fakultät und an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien. Literatur des Verf. zum Thema: siehe www.peter-zeillinger.at

wie zu zeigen sein wird – subjektkonstituierenden Gestus des «Zeugnisses», der diese Philosophien prägt, widmen: *zum einen* gilt es zu verstehen, worin die kritische Absetzbewegung von einem metaphysischen Denken begründet war, das immer noch den Eindruck erweckte, Fragen nach einem «letzten Grund» auf subtile Weise beantworten zu können; *zum anderen* aber soll es vor allem um eine positive Darlegung der Position des Zeugen und seines Zeugnisses gehen – und damit um die strukturelle Nähe zeitgenössischer Philosophien zu einem theologischen Sprechen wie es aus der biblischen Tradition bekannt ist.

Zur «Notwendigkeit» des Zeugnisses in der Philosophie

Erörterungen zum Phänomen des Zeugen und des Zeugnisses in der Gegenwart tauchen nicht ohne Grund in der Gegenwart auf. Es handelt sich um einen Diskurs, der oft erst möglich wurde, nachdem die traditionellen metaphysischen Plausibilitäten ins Wanken geraten waren. Die Genese des Derrida'schen Denkens, das heute nicht mehr nur in der Literaturtheorie rezipiert wird, sondern auch juristische und politische Grundlagendiskurse prägt, mag dafür ein Beispiel sein. Der in Algerien geborene, seit seinem Studium jedoch in Frankreich lebende Philosoph Jacques Derrida (1930–2004) beschäftigte sich in den ersten zehn Jahren seiner Publikations- und Vortragstätigkeit sehr bewusst mit den großen philosophischen, kulturellen und gesellschaftlichen Argumentationsweisen seiner Zeit.³ Die gesellschaftlichen und politischen Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten nicht zuletzt auch die Tragfähigkeit der philosophischen Grundlagen der europäischen Geistesgeschichte in Frage gestellt. Würden die neuen Ansätze, die in der Philosophie aufgebrochen waren – die Phänomenologie Edmund Husserls und deren Weiterführung durch Martin Heidegger, das aufkommende Denken des Strukturalismus, die Theorie der Psychoanalyse oder doch der Existenzialismus – die entstandene «Grundlagenkrise» des Denkens bewältigen können?⁴ Eine Philosophie, die sich den Erfahrungen der Geschichte nicht verschließen wollte, war jedenfalls aufgefordert, sich den Anfragen der gesellschaftlichen Praxis und der Orientierung des Politischen ebenso zu stellen wie der Entfaltung einer tragfähigen und zukunfts-eröffnenden Kriteriologie der philosophischen Argumentation selbst. Wichtigstes Ergebnis dieser frühen Lektüren Derridas war allerdings, dass sich die klassischen und neueren Versuche der Nennung eines «letzten Grundes» oder Ausgangspunkts des Denkens darin verstricken, einen solchen «Ursprung» letztlich doch einfachhin voraussetzen zu müssen. Jeder Versuch einen «Ursprung» ernsthaft zu denken, setzt notwendigerweise einen Rekurs auf eine wie auch immer geartete «Unmittelbarkeit» voraus, die sich jeder weiteren Erörterung entzieht bzw. entziehen muss. Das Problem besteht dabei nicht in der Annahme einer solchen Unmittelbarkeit, sondern

in der Unmöglichkeit, sie zu kommunizieren ohne sie gerade dadurch in der Wiederholung zu verlieren. Eine Kommunikation *ohne* Wiederholbarkeit ist jedoch per se nicht denkbar. Alles schien also davon abzuhängen, von welchen (mehr oder minder weltbildhaft vorgeprägten) Grundannahmen ein Denken auszugehen bereit wäre. Die weitreichendste philosophische Erkenntnis Derridas in dieser Zeit lag daher in der Aufdeckung der ungebrochenen «metaphysischen Geschlossenheit» auch noch jener Denkbewegungen, die eben diese aufbrechen wollten: Selbst die mit größter Strenge durchgeführte Phänomenologie Husserls, die sich «den Sachen selbst» zuwendete, vermochte es nicht, das Denken des *Ich*, wie es im Descartes'schen *ego cogito* grundgelegt war, auf den *Anderen* hin aufzubrechen ohne diesen zugleich sofort wieder als *alter ego* und damit erneut vom eigenen *Ich* her zu identifizieren. Und die zweite große philosophische Zeitströmung, der Strukturalismus, der (gleichfalls von konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten ausgehend) versuchte, lediglich die «Strukturen» der Beziehungen und Prozesse des Weltgeschehens offenzulegen und zu analysieren, musste sich bereits Mitte der 60er-Jahre vom jungen Derrida fragen lassen, ob sie denn ihren eigenen Grundbegriff – den der «Strukturalität» – angemessen denken könne.

«Vielleicht hat sich in der Geschichte des Begriffs der Struktur etwas vollzogen, das man ein «Ereignis» nennen könnte [...] Das Ereignis eines Bruchs, der Riss auf den ich anfänglich anspielte, hat sich vielleicht in dem Augenblick vollzogen, als man damit beginnen musste, die Strukturalität zu denken, das heißt zu wiederholen.»⁵

Es ist dabei nicht so sehr der äußere Anlass dieses Vortragsbeginns im Rahmen einer Konferenz 1966 in Baltimore, die dem Strukturalismus international zum Durchbruch verhelfen sollte, sondern vor allem die darin mitausgedrückten Gesten, die (hier noch unausdrücklich) zu erkennen geben, worauf der gesamte philosophische Zeugen-Diskurs bei Derrida und zahlreichen anderen zeitgenössischen Autorinnen und Autoren im Kern hinauslaufen wird: Das *Ereignis*, von dem hier gesprochen wird, liegt letztlich in der bereits erwähnten Unmöglichkeit, das eigene Sprechen sich auch noch «selbstbegründen» zu lassen. Es ist ein «Ereignis» im starken Sinn einer «Störung der Ordnung», die sich auch nachträglich nicht erneut zu einer geschlossenen Ordnung fügen will.⁶ Darin trifft sich Derridas Denken mit den oftmals durchaus unterschiedlichen Ansätzen anderer Autoren wie Alain Badiou, Jean-François Lyotard, Emmanuel Levinas, Jacques Lacan sowie zahlreichen Denkern der Politischen Philosophie und des Denken von Gemeinschaft (R. Esposito, J. Rancière, C. Lefort, J.-L. Nancy uvm.). Ihnen allen ist die Wahrnehmung eines «Bruchs» oder «Risses» bzw. einer «Leerstelle» gemeinsam, die sich auch nicht durch künftige genauere oder subtilere

Erörterungen schließen oder auffüllen lässt. In Anlehnung an ein bekanntes Paradoxon des Staatsrechtlers Ernst Wolfgang Böckenförde könnte man verallgemeinernd sagen: Weltbilder und Argumentations- bzw. Denkstrategien sind von Voraussetzungen abhängig, die sie selbst nicht mehr einholen können. Jedes *Denken* und *Sprechen* wäre nach Derrida in diesem Sinne von der Art, dass es *wiederholend* etwas «nachträglich» zum Ausdruck zu bringen sucht, was ihm selbst gegenüber stets «vorgängig» ist und bleibt – ohne für diese Vermittlung bereits auf eine allgemeine oder «ursprüngliche» Sprache zurückgreifen zu können. Philosophisches Denken, Sprechen und Schreiben ist in diesem Sinn wie alles Sprechen und Schreiben ein «nachträgliches Denken». Diese Erkenntnis stellt zwar kein Denken oder Handeln als solches in Frage, wird aber überall dort zum Problem, wo «letzte» Fragen und Begründungen zur Debatte stehen. Solche «letzten Fragen» beschäftigen nicht nur die Theologie, sondern auch die Diskurse des Politischen oder der Ethik. Die Besonderheit der Denker der Alterität, des Ereignisses und der Dekonstruktion liegt nun darin, dass sie sich nicht mit der Analyse der zahlreichen Facetten einer quer durch alle Wissenschaftszweige – inklusive der Mathematik und der darauf aufbauenden empirischen Wissenschaften – erkennbaren «Grundlagenkrise»⁷ zufrieden geben, sondern eine hohe Aufmerksamkeit auf die bleibenden Möglichkeiten philosophischen Sprechens selbst legen – und es ist eben dieser Kontext, der die genannten Autoren zu einer Analyse des Sprechakts des «Zeugnis-gehens» motiviert hat. Nicht selten kommen diese Analysen dabei gerade der spezifischen Struktur des biblischen «*Sprechens von dem, wovon man nicht sprechen kann*» sehr nahe und affirmieren sie implizit oder sogar explizit.

Das Zeugnis-Geben als Grundvollzug von «Wahrheit»

To bear witness is to take responsibility for truth, implicitly, from within the legal pledge and the juridical imperative of the witness's oath.

*Shoshana Felman, The Return of the Voice*⁸

Insbesondere das Werk Jacques Derridas lässt sich als großangelegter Versuch lesen ohne die Möglichkeit einer («unmittelbaren») Letztbegründung *dennoch* einen Diskurs grundzulegen, der sich der Ideologie wie der Beliebbarkeit gleichermaßen widersetzt und darüber hinaus Verantwortung übernimmt für die Gestalt und die Konsequenzen des je eigenen Sprechens. Die frühe Wahrnehmung einer grundsätzlichen Nachträglichkeit und damit Nicht-Ursprünglichkeit *allen* Denkens und Handelns wurde von Derrida zunächst als Phänomen einer allgemeinen «Schriftlichkeit» zum Ausdruck gebracht. So wie jedes technische Aufschreibeverfahren eine Art von Wiederholung und damit auch notwendig eine «mediale Transformation» oder

Übersetzung dessen darstellt, was niemals *als solches* präsentiert werden sondern stets nur im Sinne einer wiederholenden *Re*-Präsentation mehr oder weniger «lesbar»/verstehbar bezeugt werden kann, so zeigen Derridas Analysen, dass letztlich jede Form von Weltbezug den Charakter der Nachträglichkeit von «Schrift» besitzt. (Dies gilt sogar für das «einsame Seelenleben», das für die Phänomenologie Husserls ein letzter Rückzugspunkt der Grundlegung seines Denkens in einer «Unmittelbarkeit» gewesen war.) Nichts anderes als diese (schriftartige) Nachträglichkeit sollte seine in der Rezeption oft spöttisch zitierte Wendung «Alles ist Text» besagen: Es gibt keine Erfahrung, keinen Wahrnehmungs- oder Denkvollzug, der nicht die Struktur des Lesens eines Textes besäße, der bezeugt, was er nicht selbst schon «ist». Neben diesem allgemeinen Schriftcharakter machte Derrida zugleich auf die spezifische Differenz zwischen der Anwesenheit eines «Schriftartigen» und jenem «Abwesenden» aufmerksam, das «im Text» gleichwohl «zum Ausdruck kommt» und somit von diesem «bezeugt» wird. Die Besonderheit liegt darin, dass es keinen ausgezeichneten Beobachterstandpunkt gibt, der diese «Differenz» als eine «Beziehung zwischen zwei Polen» fassen könnte. Es handelt sich vielmehr um den Bezug zu einem Abwesenden bzw. Vorgängigen, das als solches niemals unmittelbar gegenwärtig ist. Es ist eine «Differenz-ohne-zweiten-Pol» und Derrida benennt sie mit einem klug gewählten Neologismus als *différance* (mit *a*). Da im Französischen die Unterscheidung von *différence* (mit *e*) und *différance* (mit *a*) in der Aussprache nicht hörbar ist, verweist hier (wie so oft in Derridas Werk) die gewählte Begrifflichkeit bereits auf die inhärente Zeugnisstruktur jeder Textgestalt: Es gilt, *am Text* dasjenige *lesend zu vergegenwärtigen*, wovon der Text in seiner konkreten Gestalt Zeugnis gibt, ohne mit dem Bezeugten jemals einfachhin identisch sein zu können. Der «Text» ist die einzige Gestalt, in der die bezeugte Wahrheit gegenwärtig werden kann.

Während in den frühen Werken Derridas diese Zeugnisstruktur zwar implizit und oft auch performativ angesprochen ist und sich einer ernsthaften Lektüre, die sich auch auf die Gestalt der Texte und die Besonderheiten ihres Ausdrucks einlässt, auch mit einer gewissen Unausweichlichkeit aufdrängt, tritt sie ab dem Beginn der 1980er-Jahre schließlich ins Zentrum seiner philosophischen Reflexionen und wird in zahlreichen Texten, die sich der Grundlegung des Politischen und des Ethischen widmen, entfaltet. Die Kernaussage dieser Arbeiten, zu denen eine umfassende Zusammenschau immer noch fehlt, liegt in dem, was man die Notwendigkeit nennen könnte, einem Text «Stimme zu verleihen». Die Erkenntnis der allgemeinen Schriftlichkeit führte Derrida konsequenterweise dazu, jenes «Abwesende», von dem ein Text Zeugnis gibt, im Zuge einer angemessenen Lektüre nicht nur wahr-, sondern für das eigene Handeln auch entsprechend ernst zu nehmen. Der Mensch ist jene Instanz, in der dasjenige, was texthaft lesbar ge-

worden ist, lebendige Gestalt gewinnt. Dies ist zugleich der Grundgedanke des Derrida'schen Subjektverständnisses: Der Mensch als *sub-iectum* (in der doppelten Bedeutung, die dieses Wort in der Philosophiegeschichte eingenommen hat: als »Unter-worfener« und als »autonom Selbst-ständiger«) ist derjenige, der für seine Konkretisierung des Abwesenden Verantwortung übernehmen muss. In diesem Sinn ist die solcherart neu begründete Subjektivität auch als *heteronom bestimmte Autonomie* zu bezeichnen. Die Wahrheit, die sich der begrifflichen Identifikation stets entzieht, hat allein in der Position des Subjekts, der sie bezeugt, einen Bezug zur Gegenwart.

Es könnte erstaunen wie nahe dieses Wahrheits- und Subjektverständnis, das in einer keineswegs religiös aufgeladenen Atmosphäre Gestalt gewinnt, dem biblisch-christlichen Zugang zu Wahrheit, Schrift und der Bedeutung des bezeugenden Subjekts in diesem Kontext kommt. Vielleicht wird gerade darin aber auch bloß eine Kontinuität wiedererkennbar, die sich seit der Verschmelzung von Christentums- und Philosophiegeschichte in der Spätantike von der einseitigen Vorherrschaft einer Metaphysik der identifizierenden Vernunft niemals zur Gänze hat einnehmen lassen. Es gibt nicht nur keinen Gegensatz zwischen der hier erörterten zeitgenössischen Philosophie und den biblischen Denkweisen, sondern es lassen sich gerade die spezifisch theologischen Bedeutungen der genannten Begriffe, die oft Anlass zu heftigen Debatten waren und sind, philosophisch erhellen.

Das Zeugnis und der Zeuge in der Vielfalt der philosophischen Zugänge

Philosophische Paulus-Lektüren. Derrida ist allerdings nicht der einzige, der das Subjekt nicht von der Freiheit eines Willens, sondern von der Freiheit zur Verantwortung gegenüber dem Vorgängigen und vom zukunftsöffnenden Zeugnis her denkt. Der ebenfalls in Frankreich lebende Philosoph Alain Badiou hat bereits vor über einem Jahrzehnt mit einer kleinen Studie zur Begründung eines universalen Anspruchs beim Apostel Paulus aufhorchen lassen.⁹ Badiou gilt als Denker des «Ereignisses», wobei unter Ereignis eine historisch-politische Situation bezeichnet wird, die sich einem objektivierenden Zugriff und damit der Ordnung des Faktischen¹⁰ grundsätzlich entzieht. Sie kann nicht anders als durch ein Bekenntnis (Zeugnis) zur Grundlage und Motivation eines gegenwärtigen Handelns werden. Dieses bezeugende Handeln zeichnet sich dadurch aus, dass es eine konkrete (politische) «Intervention» innerhalb der herrschenden Ordnung darstellt und diese somit auf eine neue, bisher undenkbar Zukunft hin öffnet. Eine solche Intervention erkennt Badiou im Wirken und in der Botschaft des Paulus, der nach dem «Ereignis» seiner Bekehrung bzw. dem Ereignis der Auferstehung Jesu und ohne die Möglichkeit, diese Ereignisse empirisch «erklären» zu können, einen theologischen Diskurs entwirft, der das

Geschehene nicht nur wiederholend erinnert, sondern auch nötige Konsequenzen daraus zieht. Paulus wird auf diesem Weg für Badiou zu einem «Wahrheitszeugen». Der «Inhalt» dieser Wahrheit ist notwendigerweise ein gewagter Entwurf, das entscheidende Kriterium aber ist, dass der am Ereignis zum «Subjekt» gewordene Mensch nicht von sich selbst spricht, sondern dem uneinholbaren Ereignis verpflichtet ist und ihm in seiner ganzen Erscheinung «treu» bleibt. Auf diese Weise bleiben geschichtlicher Erfahrungsort, freie Subjektivität und universaler Wahrheitsanspruch in ihrer je spezifischen Bedeutung gewahrt und sind dennoch aufeinander bezogen.

«Auch wenn das Ereignis *in seinem Sein* von einer Stätte [«Ereignisort, Kontext»; Anm. PZ] abhängt, in seinen *Wahrheitseffekten* ist es notwendig unabhängig.»¹¹

Der Ereigniszeuge ist bei Badiou daher für das gesellschaftliche Handeln von entscheidender Bedeutung, da er es ist, der einen «neuen Diskurs erfindet», um das innerhalb der bisherigen Ordnung «Unsagbare» dennoch zum Ausdruck bringen:

«Was die Erfindung eines neuen Diskurses und einer neuen Subjektivität, die weder philosophisch [im klassisch metaphysischen Sinn; Anm. PZ] noch prophetisch [in einem bloß «ankündigenden» Sinn; Anm. PZ] ist, zwingend macht, ist eben, dass das Ereignis nur um den Preis einer solchen Erfindung in der Sprache Aufnahme und Dasein findet. Für die bestehenden Sprachen ist es unannehmbar, weil es im eigentlichen Sinn unennbar ist.»¹²

Für Badiou ist es also der Zeuge mit seinem – das gewohnte Weltverständnis verwandelnden – Sprechen, der zum Ort und zur Instanz der Wahrheit wird, wenn es ihm gelingt, sein Zeugnis so zu gestalten, dass es über den bloßen Wortlaut hinaus auf das «ganz Andere» des Ereignisses zu verweisen vermag bzw. diesen Bezug sichtbar werden lässt.

Ebenfalls bei Paulus macht ein weiterer zeitgenössischer Philosoph, der in Italien lehrende Giorgio Agamben, eine Wahrnehmung, die – obwohl in einem ganz anderen philosophischen Umfeld formuliert – als unmittelbare Ergänzung zu Badiou's Paulus-Lektüre gelesen werden kann. In seinem Buch *Die Zeit, die bleibt*¹³, in dem Agamben die zehn Worte des ersten Verses des Römerbriefes¹⁴ einer ausführlichen Untersuchung unterzieht, geht er unter dem Stichwort «kletós» auf eine besondere «Berufung» der Christen ein, wie sie in 1Kor 7,29–32 formuliert wird. In den dortigen *hos-me*-Formulierungen («als ob nicht») wird eine entscheidende Form des sichtbaren Zeugnis-gehens zum Ausdruck gebracht, die nicht mehr bloß vom Grund des eigenen Glaubens spricht, sondern zugleich von der damit verbundenen weltverändernden Hoffnung. Der biblische Zeuge ist demnach

nicht allein ein Vergangenheitszeuge, sondern auch der Zeuge für eine Zukunft, die bereits das *Hier und Jetzt* aktiv verändert. Die *hos-me*-Formulierungen bezeugen in diesem Sinne eine *messianische* Berufung des Christen.

«Nach der Formel *Als-ob-nicht* im Ruf [in der «Berufung»; Anm. PZ] zu bleiben, bedeutet, ihn nie zum Gegenstand eines Besitztums, sondern nur eines Gebrauchs zu machen. Das *hos me* hat demnach nicht nur einen negativen Gebrauch; es ist für Paulus der einzig mögliche Gebrauch weltlicher Zustände.»¹⁵

Wenn in 1Kor 7 die «Frauen-Habenden», die Weinenden, die Sich-Freunden, die Kaufenden und die Gebrauchenden aufgefordert werden, zu sein *als ob* sie *nicht* «Frauen Habende», Weinende, Sich-Freunde, nicht-Behaltende und nicht-Verbrauchende wären, dann werden die Christen aufgefordert, die gewohnte Welt in einem neuen Licht zu sehen, das die gewohnte Ordnung gewissermaßen auf den Kopf stellt. Diese biblische Erörterung der Bedeutung der messianischen Zeit lässt erkennen, inwiefern Agambens Paulus-Lektüre diejenige Badiou's noch zu vertiefen vermag: Der Zeuge ist nicht bloß derjenige, der ein vergangenes Ereignis anwesend sein lässt und die Gestalt dieser Präsenz verantwortet, sondern er ist auch derjenige, der durch sein Zeugnis selbst zu einem wahrnehmbaren «Ereignis» wird, das sich der Einordnung in die gewohnte Ordnung der Welt entzieht und damit ein «ganz anderes» ankündigt. Der Zeuge wird so selbst zur sichtbaren Ankunft dessen, was als Konsequenz aus dem Bezeugten folgt.

Eben dieser spezifische Zeitmodus, den die biblische Tradition als messianische Zeit kennt, wird in zahlreichen zeitgenössischen philosophischen Ansätzen, die sich dem Zeugen widmen, als Modus einer politisch-gesellschaftlichen Veränderung und Verantwortung gesehen und zumeist in Form einer gehäuften und gezielten Verwendung des *Futur antérieur* auch sprachlich markiert. Darin wird sichtbar, wie diese Philosophien die «Grundlagenkrise», die mit dem politisch-gesellschaftliche Scheitern metaphysischer Denksysteme offenbar geworden ist, bereits unterwandern, ohne deshalb neuerlich auf unhinterfragbare «Grundlagen» rekurrieren zu müssen. – Dem soll im Folgenden noch etwas näher nachgegangen werden ...

Der spezifische Zeit-Modus des Zeugnisses – das Futur antérieur. Die eingangs erfolgten Überlegungen im Anschluss an Jacques Derrida haben bereits sehen lassen, dass das zeugnishaft Sprechen eine Grundstruktur allen Philosophierens darstellt und entsprechend wahrgenommen und gelesen werden müsste. Dass der ernsthafte Zeuge ein Ereignis in der Gegenwart *repräsentierend* zum Ausdruck bringen muss, bezeichnet jedoch lediglich die Aufgabe, der er sich zu stellen hat. Offen bleibt dagegen noch die Frage, *wie* das zeugnishaft Sprechen überhaupt gelingen kann, wenn es in seiner Aus-

sagegestalt letztlich doch ununterscheidbar ist von der Behauptung oder der empirischen Feststellung.

In der Hoch-Zeit der zumeist eher feuilletonistisch geführten Debatte um das «Wesen» der Postmoderne nahm Jean-François Lyotard, der mit seinem Buch *Das postmoderne Wissen*¹⁶ diesen Begriff in den philosophischen Diskurs eingeführt hatte, die Frage nach dem Modus des Sprechens «in postmoderner Zeit» auf und brachte seine Antwort in einer erstaunlich kurzen und prägnanten Formulierung auf den Punkt. In seinem (mit einem kantischen Gestus versehenen) kleinen Text *Bedeutung der Frage: Was ist Postmoderne?* aus 1982 heißt es:

Es gilt, «die Regeln dessen zu erfinden, was *gemacht worden sein wird*. Daher rührt, dass Werk und Text den Charakter eines Ereignisses haben. [...] *Postmodern* wäre also als das Paradox der Vor-zukunft (*post-modo*) zu denken.»¹⁷

Damit ist eine bemerkenswerte Umkehrung der traditionellen metaphysischen Ordnung zum Ausdruck gebracht: Der *Grund* für das Handeln liegt nicht in einer Vergangenheit, nicht in einer transzendentalphilosophisch artikulierbaren metaphysischen Ordnung der Welt, in keiner ontologisch fassbaren *arché*, sondern: Eine wie auch immer geartete «Grundlage» für das Handeln läge vielmehr in einer Zukunft, in der sich die gegenwärtigen Entscheidungen bewährt haben müssten.

Die Formulierung Lyotards zielt zwar nicht ausdrücklich auf das Verständnis von «Zeugenschaft», doch macht sie deutlich, wie ein Handeln «ohne gesicherte Grundlage» dennoch verantwortlich «ins Werk gesetzt» werden kann. Die «Erfindung» von Regeln, die Lyotard fordert, kann nämlich nicht beliebig vollzogen werden. Die Rede von den «postmodernen Regeln» ist vielmehr eine, die wie beim Zeugnis-geben darauf zu achten hat, dass sie durch die Zukunft bestätigt werden (könnten). Im selben Sinn kann auch der Zeuge die Gestalt seines Zeugnisses nicht beliebig wählen. Er muss vielmehr darauf achten, dass man in seinem Zeugnis dasjenige *gehört haben wird*, was über seinen individuellen Sprechakt hinausführt und von ihm nur *re-präsentiert* wird. In diesem Sinne ist eine so verstandene «Postmoderne» nichts anderes als das Bezeugen und *Schon-ankommen-lassen* dessen, was gleichwohl nicht als Gewissheit sondern nur als Versprechen und zugleich als *Bindung an dieses Versprechen* gegenwärtig sein kann.

Eine Politik des Zeugnis-gehens. Wiederum ist es Jacques Derrida gewesen, der vielleicht am deutlichsten die praktischen Möglichkeiten und Konsequenzen des Zeugnisses im Modus des *Futur antérieur* analysiert hat. In seinem 1989 vor Juristen der Cardozo Law School in New York gehaltenen und bald berühmt gewordenen Vortrag *Gesetzeskraft*¹⁸ zeigt er die Mög-

lichkeit auf, inwiefern in einer stets *endlichen* Rechtsgestalt dennoch so etwas wie die «*unendliche Gerechtigkeit*» ins Werk gesetzt werden kann. Und in einem wenige Jahre später formulierten Text wird eine ähnliche Frage mit Blick auf die Möglichkeit der Verwirklichung von Demokratie erörtert.¹⁹ In beiden Texten ist es nicht die Suche nach einer «Sicherheit», die die Legitimation von juristischen oder politischen Handlungen leistet. Es ist vielmehr das scheinbar genaue Gegenteil, das zum Kriterium für Gerechtigkeit wird: das zeugnishaftes Versprechen und die Möglichkeit der «Berufung». Erst durch das Eingeständnis des Fehlens und Ausbleibens einer «letztgültigen» Argumentation und das damit implizit notwendige Verantwortung-übernehmen für das eigene Urteil bzw. die politische Entscheidung wird es möglich (*und nötig*), die konkreten Handlungsweisen an ihrem Versprechen zu messen und gegebenenfalls entsprechend in Frage zu stellen. Eine politische Ideologie wäre dagegen dort bereits als solche entlarvt, wo sie diese Möglichkeit der Berufung nicht zulässt – und damit implizit das eigene Urteil als eine «unmittelbare Wahrheit» inszeniert. – Die Wahrheit des Zeugen dagegen ist eine Wahrheit, die dieser nicht nur mit seinen Worten identifiziert, sondern mit dem Verhalten seiner ganzen Person.

Der Verdacht, die philosophischen Positionen der sogenannten «Postmoderne», der «Dekonstruktion» oder des «Poststrukturalismus» würden keine Wahrheit kennen, ist also unbegründet. Die Wahrheit spielt auch dort noch eine Rolle, wo sie sich dem unmittelbaren Zugriff entzieht – und zwar genau dann, wenn sie *bezeugt* wird, das heißt, wenn der Zeuge Verantwortung für seine Aussage übernimmt und zugleich sichtbar werden lässt, wie dasjenige, wovon erzeugt, bereits im *Hier und Jetzt* eine Rolle spielt.

An dieser Stelle wären noch zahlreiche andere Autoren und Autorinnen zu nennen, die im selben Kontext Gesten des Zeugnis-gehens und der politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen ohne letzte «Sicherheiten» analysieren und formulieren. Als letzter Hinweis sei hier nur noch auf das Spätwerk des «Denkers der Alterität», Emmanuel Levinas, gegeben. Sein großartiges Buch *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*²⁰ besitzt als einen seiner Hauptstränge die Ausarbeitung eines alteritätssensiblen Subjektverständnisses. Darin findet sich ebenfalls ein bemerkenswerter Umschlag, der mit dem Gestus des Zeugnis-gehens zusammenhängt. Erst in jenem Augenblick, an dem die Levinas'sche Untersuchung die (fiktive) Konstellation der singulären Begegnung des *Einen* mit dem *Anderen* überschreitet und in den Blick nimmt, dass auch im einzelnen *Anderen alle anderen* zugleich begegnen, weil sie in ihrem Anspruch bereits gegenwärtig sind, ist für ihn auch die Situation der Entstehung des Subjekts gegeben. In der (fiktiven) Begegnung mit einem *einzelnen* Anderen, ist das *Ich* dagegen entweder dasjenige, das dem anderen Gewalt antut, insofern es ihn vom eigenen Vorverständnis her *identifiziert* – oder aber das *Ich* ist in der Position der *Geisel*

des Anderen, das sich jede solche identifizierende Bestimmung untersagt und dem Anderen daher vollkommen unterworfen ist. In der letztlich unausweichlichen Wahrnehmung der Alterität-im-Plural jedoch ist das *Ich* genötigt, eine Regel im Umgang nicht nur mit *einem* sondern mit *allen* Anderen zu (er)finden, die nicht nur den einzelnen Ansprüchen sondern auch dem Phänomen der uneinholbaren Alterität gerecht wird. Dafür gibt es kein Rezept, aber Kriterien, die sich auch bei den anderen besprochenen Autoren bereits gefunden haben: Es gilt, die Verantwortung zu übernehmen für jenes «gerechtigkeitsbezeugende» Handeln, das ich nur als gelebtes Versprechen in die Waagschale der gesellschaftlichen und politischen Lebensentwürfe werfen kann. In diesem Zusammenhang spricht auch Levinas vom Zeugen, der eine Zukunft gewissermaßen *schon jetzt* zu verantworten hat.

Das zeugnishaftes Subjekt und die Nähe von Philosophie und Theologie

Der Zeuge wird in der zeitgenössischen Philosophie keineswegs als Sonderfall des menschlichen Subjekts angesehen, sondern gewissermaßen als sein «Urbild». Zur gleichen Zeit darf allerdings die auffallende Nähe von philosophischem und theologischem Sprechen nicht dazu führen, die philosophische Argumentation mit christlicher Theologie schlechthin gleichzusetzen. Es handelt sich vielmehr um eine Nähe, aus der der Theologie selbst eine Verantwortung zur Rechtfertigung ihrer Sprachgestalt erwachsen müsste – vielleicht gerade im Sinne jenes Mottos aller reflektierenden Theologie, wie es in 1Petr 3,15 formuliert ist: als eine Art «Transformation» geschichtlich offenbar gewordener «Hoffnung» in einen Diskurs, der sich auch vor Rückfragen nicht scheut. Der Sprechakt des «Zeugen» stellt im Kontext der zwischenmenschlichen Vernunft (griech. *apologia*, «Verteidigungsrede») eine ebensolche Transformation vom «Unsagbaren» in eine kommunikativ bewährbare Gestalt dar.

So gesehen bekommen die schlagwortartigen Fremdbezeichnungen «*Post-Strukturalismus*», «*De-konstruktion*» oder «*Postmoderne*» sogar eine positive, zukunftsweisende Bedeutung: Mit dem Strukturalismus hindurchgegangen durch das Scheitern klassischer Subjektkonstitutionen gilt es, über dieses Scheitern hinauszugehen und in der stetigen Entlarvung der unausweichlichen «Konstruktionen» all unseres Sprechens dasjenige ernstzunehmen, wovon es zugleich immer noch Zeugnis gibt. Philosophisches Sprechen wird in diesem Sinn als Aufzeigen der affirmativen Beziehung des Gesprochenen bzw. Geschriebenen zu demjenigen verstanden werden können, was in Text und Stimme allein niemals vollständig aufgeht. – Wäre es daher tatsächlich falsch zu sagen, dass die biblische Überlieferung letztlich nie von etwas anderem gesprochen hat?

ANMERKUNGEN

¹ Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1998, hier: 214.

² Zur Geschichte dieser deutschsprachigen Missinterpretation vgl. Clemens PORNSCHLEGEL, *Unheimlichkeiten. Bemerkungen zur deutschen Derrida-Rezeption*, in: Ulrike KADI/Gerhard UNTERTHURNER (Hg.), *sinn macht unbewusstes – unbewusstes macht sinn*, Würzburg 2005, 265–278. – Der Beitrag bringt zugleich auch einen zeitgeschichtlichen Überblick über die Unterschiede der Frage- und Aufgabenstellung der Nachkriegsphilosophie in Frankreich und den deutschsprachigen Ländern.

³ Ein Kompendium seiner frühen, vor allem als kritische «Lektüren» anzusprechender Arbeiten findet sich für die deutschsprachigen Leser in einem ursprünglich 1967 erschienenen Sammelband: Jacques DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1994. Die darin enthaltenen Aufsätze stammen aus den Jahren 1959–1967.

⁴ Vgl. dazu den bewusst auf Deutsch publizierten Artikel von Jean-François LYOTARD, *Grundlagenkrise*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 26. Jg. (1986), 1–33.

⁵ DERRIDA, *Schrift und Differenz* (s. Anm. 3), 422. 424.

⁶ Ein solches Verständnis von «Ereignis» entfaltet ganz explizit das Werk Alain Badiou, der in diesem Kontext dann auch vom «Ereigniszeugen» bzw. «Wahrheitszeugen» spricht. – Eine ähnliche Argumentation findet sich in zeitlicher Nähe zu Derrida bei Emmanuel Levinas, insbesondere im Kontext seines Verständnisses der *Spur des Anderen* als «Störung der Ordnung»: Emmanuel LEVINAS, *Die Bedeutung und der Sinn* (1964), in: DERS., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 9–59, bes. 55.

⁷ LYOTARD, *Grundlagenkrise* (s. Anm. 4). – Lyotard bezieht sich in *Das postmoderne Wissen* (s. Anm. 16) u.a. auf die Erkenntnisse des Wiener Metamathematikers Kurt Gödel und das Scheitern des Versuchs, die Mathematik in sich selbst als «geschlossenes System» zu begründen. – Zu Gödel vgl. Ernest NAGEL/James R. NEWMAN, *Der Gödelsche Beweis*, München 1992.

⁸ Shoshana FELMAN, *The Return of the Voice. Claude Lanzmann's »Shoah«*, in: Shoshana FELMAN/Dori LAUB (Hg.), *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York-London: Routledge, 1992), 204–283, hier: 204.

⁹ Alain BADIOU, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002.

¹⁰ In seinem Paulus-Buch macht Badiou dies an der Rede von der Auferstehung deutlich: «Dem ist noch hinzuzufügen, dass die Auferstehung [...] nicht, auch für Paulus nicht, der Ordnung des Faktischen, des Falsifizier- oder Beweisbaren angehört. Sie ist reines Ereignis, Eröffnung einer Epoche, Veränderung der Beziehung zwischen Möglichem und Unmöglichem.» In: BADIOU, *Paulus* (s. Anm. 9), 85.

¹¹ BADIOU, *Paulus* (s. Anm. 9), 46

¹² BADIOU, *Paulus* (s. Anm. 9), 89

¹³ Giorgio AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M. 2006.

¹⁴ «Paulos doulos Christou 'Iesou, kletós apóstolos aphorisménos eis euaggélion Theou.» (Röm 1,1)

¹⁵ AGAMBEN, *Die Zeit die bleibt* (s. Anm. 13), 37.

¹⁶ Jean-François LYOTARD, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1994.

¹⁷ Jean-François LYOTARD, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, in: DERS., *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahres 1982–1985*, Wien 1987, 11–31, hier: 30.

¹⁸ Jacques DERRIDA, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991.

¹⁹ Jacques DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2000. – Vgl. auch Jacques DERRIDA, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003.

²⁰ Emmanuel LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Br.-München 1992.