

ĚKSISTENCIALNA OPREDELITEV PRIĀEVANJA

Manca ERZETIĀ

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Vodovodna cesta 101,
1000 Ljubljana, Slovenija

manca.erzetic@institut-nr.si

Povzetek

Ālanek se posveĀa analizi eksistencialnega smisla priĀevanja. MoŹno izhodišĀe za refleksijo fenomena priĀevanja v tej smeri ponuja Heideggrova obravnava izpriĀevanja samolastne eksistencialne moŹnosti tubiti v *Biti in Āasu*. Ontološko razumevanje priĀe in izpriĀevanja zlasti prepreĀi redukcijo priĀevanja na eno od oblik izraŹanja oziroma sporoĀanja, ki se ji ni mogel docela izogniti tudi Paul Ricoeur v svojem hermenevtiĀnem zasnutku spriĀevala. Kot poseben problem se pri tem pokaŹe nerazumevanje, ki se

vselej javlja v situaciji pričevanja in kot tako opredeljuje tudi pogoje možnosti resnice oziroma neresnice izpričevanja tega, čemur je priča je priča.

Ključne besede: priča, pričevanje, spričevalo, Heidegger, Ricoeur.

The Existential Definition of Testimony

Abstract

110 The article focuses on the analysis of the existential meaning of testimony. A possible starting point for a consideration regarding the phenomenon of testimony in this direction is offered by Heidegger's discussion of the attestation of authentic-existential possibility of *Dasein* in *Being and Time*. The ontological understanding of the witness and the testimony in particular prevents the reduction of the testimony to one of the forms of expression or communication, which Paul Ricoeur could not completely avoid in his hermeneutic project of attestation. As a special problem, there exists a lack of understanding, which always occurs in the situation of testimony and as such also defines the conditions for the possibility of truth or untruth to testify to what the witness bears witness.

Keywords: witness, testimony, attestation, Heidegger, Ricoeur.

1. Pričevanje kot struktura in eksistenca

Pričevanje je eno tistih pojmovanj, ki ga v vsakdanjosti uporabljamo vsepovprek. Vendar pričevanje ni govorjenje na kakršenkoli način in ga zato ne moremo dojeti iz splošnega pojmovanja govora in izrekanja, marveč je zanj določen bitni modus priče. Pričevanje najpogosteje razumemo kot nekaj, česar se spominjamo in želimo to govorno izraziti, vendar za nas to običajno pojmovanje ne prispeva določnega razumevanja smisla pričevanja. Spominjanje smiselnega karakterja pričevanja ne izpolnjuje neposredno, temveč zgolj posredno. Spominjanje nečesa, čemur je bil tisti, ki izpričuje pričevanje (tj. pričevalec), priča, že predpostavlja bitni način *priče*, ki je *neposredno (bila) tu*. S tem se nam ponudi smiselno okrožje Heideggrovega ontološkega določila bivajočega, ki smo mi sami in ima lastno bitno možnost razumevanja biti. Heidegger zanj izbere oznako *tubit*, kar je izjemno pomembno za našo opredelitev bistva pričevanja, kolikor je ta situacija *biti tu* vnaprej določilna za opredelitev pričevanjskosti. Pričujočnost *tubiti* ne vključuje le pričevalca, marveč v »tu« drži odprtost celote pričevanjskosti kot take. To hkrati terja pojmovno razmejitev izrazov »pričevanje«, »priča«, »izpričevanje«, ki se sicer široko uporabljajo in imajo svojo terminološko relevanco tudi v »vedah o človeku«. Ob premisleku njihovega izvornega dojetja smo napoteni na njihovo vnaprejšnje razumevanje, čeprav je pojmovno nedoločno in smiselno nedoločeno. Za razumevanje tega, *kaj tvori bistvo pričevanja*, je tako najprej potrebna razlaga, čemu smo kot *pričevalci priča*. Vendar nekakšna izolirana interpretacija priče ne zajame celostnega problema faktične eksistence, kolikor zanemarimo, da je razumevanje tega, čemur smo priča, že položeno v eksistenco in tako pogojuje naš položaj, se pravi, izpričuje sam smisel človeškosti.

Človek, kot bivajoče, ki je zmožno biti, je, zavoljo »položnosti«, »zasnovanosti«, »vrženosti« v svet, vedno že izpostavljen *lastnemu nerazumevanju*. To narekuje posebno previdnost glede veljavnosti pričevanja, h kateremu je potrebno strukturno pristopiti v okviru sklopa pričevanjskosti.

2. Sklop pričevanjskosti

Sklop pričevanjskosti vključuje tri vprašanja: o *priči*, *pričevalcu* in *izpričevanju* v navezavi s faktičnim *pričevanjem*. Ta sklop, ki ga vzpostavljamo na način priče-pričevalca-izpričevanja, je možno obravnavati v kontekstu eksistencialne analitike tubiti. Posamezni členi sklopa se medsebojno navezujejo in tvorijo celoto. Sovisje vsakega posamičnega člana celote in hkrati njegove lastne entitete tvori hermenevtični krog. Tako so členi pričevanjske strukture med seboj povezani v celoto, a obenem ohranjajo in izkazujejo samolastni karakter, kar daje možnost njihove razčlenitve kot razlage pričevanjskega sklopa. Ko se vprašujemo po pričevanjskosti, predpostavljamo vprašanja: kaj tvori smisel »priče«, kako se tega smisla udeležuje »pričevalec« in kaj v tem kontekstu pomeni izkazovanje tega odnosa kot »izpričevanje«? Kolikor gre za pričevanje kot poseben način izkazovanja nečesa ali nekoga, je obravnavo smisla *biti priča* najprimerneje navezati na fenomenološko filozofsko metodo, ki je izrecno usmerjena na izkazovanje *nečesa kot nečesa*. Hermenevtični vidik tega izkazovanja terja, da izpričevanje kot izkazovanje zajamemo v njegovi smiselni posebnosti. Ta posebnost, ki izrecno nastopi v literarnem ali zgodovinskem momentu izpričevanja, je naposled poosebljena v sestvu človeka. Tako se smisel javlja kot problem izpričevanja smisla človeškosti, kar terja razjasnitev, kako prav po-sebnosti človeka pripada zmožnost pričevanja in izpričevanja tega, čemur je v svetu priča.

Vprašanje *kako-mi-je-bit-v-svetu* že samo po sebi pove, da to ne morem biti kot navzoče med navzočim, marveč tako, da sem *pričujoč nečemu* v svetu. Ta *pričujoč-bit-v svetu* nikoli ni zgolj biti-navzoč-pri-nečem (tj. način golega obstajanja pri nečem). Priča je vselej priča nečemu ali nekemu, ne zgolj priča-pri. Priča tudi nima nečesa zgolj na očeh, marveč je s tistim, kar ima na očeh, *soočena*. Tudi ko komu odvrnemo na vprašanje *kako-mi-je-bit-v-svetu*, se poslužujemo dativa (npr. *slabo mi je*, *nerodno mi je*). Pričujočnost torej kaže soočnost z neko situacijo.

3. Heideggrova zastavitev vprašanja biti in sklop pričevanjskosti

To, kar je v filozofiji 20. stoletja na splošno znano kot Heideggrovo vprašanje biti, je v *Biti in času* pospremljeno z eksistencialno-analitičnim vprašanjem o vprašanju samem,¹ kar ni nikakršen ovinek, marveč uvid v to, da ima vprašanje biti strukturo hermenevtičnega kroga, ki vključuje krožnost smisla, v katerega sta kot v nekakšni pojmovni megli zajeta razumevanje in razlaga:

Raziskava o smislu biti te razjasnitve seveda ne želi podati na začetku. Interpretacija poprečnega razumetja biti dobi svojo nujno vodilo šele z izoblikovanim pojmom biti. Iz jasnosti tega pojma in iz njemu pripadajočih načinov eksplicitnega razumevanja njega samega bo mogoče dognati, kateri načini zatemitve ali oviranja eksplicitne osvetlitve smisla biti so mogoči in nujni. Nadalje je lahko poprečno, nedoločeno razumetje biti prepojeno s teorijami in mnenji o biti, ki izvirajo iz izročila, in sicer tako, da ostanejo pri tem te teorije kot izviri vladajočega razumevanja skrite. To, kar iščemo v vpraševanju o biti, ni nekaj popolnoma neznanega, čeprav je najprej povsem nedojemljivo. (Heidegger 1997, 24)

113

Vprašanje o biti mora nujno razviti dojemljivost za spraševanje o smislu biti, za osmislitev tega vprašanja samega in se ne more zadovoljiti z doseženem pojmovanjem, marveč mora iskati naprej. To nas spomni na Aristotelovo reklo: »Sicer pa je zares tudi že zdavnaj kakor tudi sedaj in celo vedno predmet iskanja in tisto, o čemer vedno pridemo z zadrego, ravno to, kaj je bivajoče (*ti to on*), to je, kaj je bitnost [...]« (Aristotel 1999, 159).

Vendar je Heidegger v neki drugi filozofski situaciji od Aristotela, kolikor mora to situacijo šele izdelati na podlagi zastavitve vprašanja po smislu biti. Ne more namreč kar zaobiti hermenevtičnega kroga, v katerega je vnaprej zapleteno razumevanje biti vse do nerazumljivosti, nerazumevanja in povprečnega razumevanja. Krožnost hermenevtičnega kroga mora doseči

¹ »Ponoviti vprašanje biti zato pomeni: naposled zadovoljivo izdelati zastavitev vprašanja.« (Heidegger 1997, 22)

na ravni samega vprašanja. Zastavitev vprašanja odpre »zaprto« strukturo hermenevtičnega kroga spraševanja po biti kot situacijo spraševanja, *in sicer* ne le v okviru tekstualnega prežemanja dela in celote, marveč predvsem kontekstualne *partikularnosti* in *celovitosti*, ki naredi za vprašanje tudi vprašujočega samega. V navezavi na Aristotelovo določbo zadevnosti »iskanega« (Aristotel, 1999, 159) in na Husserlov fenomenološki poziv »K zadevam samim!«, poda Heidegger razčlemba intencionalnega obeležja vprašajnskosti vprašanja po biti, ki zavezuje tudi vprašujočega k temu vprašanju:

114

Vsako vpraševanje je iskanje. Vsako iskanje vnaprej usmerja iskano. Vpraševanje je spoznavajoče iskanje bivajočega v njegovem da-je in kako-je. To spoznavajoče iskanje lahko postane »raziskovanje« kot sproščujoče določanje tistega po čemer vprašujemo. Vpraševanje ima kot vpraševanje po ... svoje vprašano. Vse vpraševanje po ... je na neki način vpraševanje pri ... K vpraševanju spada poleg vprašanega tudi povprašano. V raziskujočem, tj. specifično teoretičnem vpraševanju naj bi bilo to vprašano določeno in dovedeno do pojma. V vprašanem je tedaj kot pravzaprav intendirano tisto *izprašano*, tisto, s čimer doseže vpraševanje cilj. Vpraševanje samo ima kot obnašanje nekega bivajočega, vpraševalca, lasten karakter biti. Neko vpraševanje se lahko izvršuje kot »vpraševanje kar tako« ali pa kot eksplicitna zastavitev vprašanja. Svojevrstnost le-te je to, da postane vpraševanje prej razvidno glede vseh omenjenih konstitutivnih karakterjev vprašanja samega. Treba je *postaviti* vprašanje o smislu biti. S tem stojimo pred nujnostjo obravnavati vprašanje biti glede navedenih strukturnih momentov. (Heidegger 1997, 23)

Kolikor je vsako vprašanje hkrati že »vpraševanje po« in kot »vpraševanje po« že vsebuje svoje vprašano, obenem pa je »vpraševanje po« način »povpraševanja pri« in je »povprašano« že vsebovano v »vprašanem«, je to vpraševanje že nagovorjeno od vprašanja. Vprašanje ne zahteva neposrednega odgovora, marveč razumevanje, ki odgovarja na ta nagovor. Kolikor »vpraševanje o nečem« že indicira *razumevanje nekoga*, ki sprašuje, je ravno

partikularnost sprašujočega ta, ki predpostavlja celovitost vprašanja, s čimer nujno zapade v krog razumevanja in krožnost smisla. Vseeno pa krog ni zgolj krog v okviru vprašanja, ki se zastavlja.

Gledanje na, razumevanje in pojmovanje, izbira, dostop k so konstitutivni odnosi vpraševanja in s tem modusi biti določenega bivajočega, *tistega* bivajočega, ki smo vselej mi sami, vprašujoči. Izdelava vprašanja biti torej pomeni: napraviti neko vprašujoče – bivajoče razvidno v njegovi biti. Vpraševanje tega je kot *bitni* modus nekega bivajočega samo bistveno določeno s tistim, po čemer se v njem sprašuje – z bitjo. To bivajoče, ki smo vselej mi sami in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja, zajemamo terminološko kot *tubit*. Izrecna in razvidna postavitev vprašanja o smislu biti zahteva primerno vnaprejšnjo eksplikacijo nekega bivajočega (*tubiti*) glede njegove biti. Toda ali ne pade takšno početje v očiten krog? (Heidegger 1997, 25–26)

115

Heidegger ne zanika okoliščine »zgubljanja v krogu«,² še več, pripiše mu pozitivni karakter ne le za izdelavo vprašanja biti, marveč tudi biti bivajočega, ki pri tem vprašanju nastopa kot vprašujoči:

V vprašanju o smislu biti ni »kroga v dokazu«, pač pa neka značilna »vzvrtna ali naprejšnja odnosnost« tega vprašanega (biti) do vpraševanja kot modusa biti nekega bivajočega. Bistvena prizadetost vpraševanja od njegovega vprašanega sodi k najlastnejšemu smislu vprašanja biti. To pa pomeni samo: tisto bivajoče, ki ima karakter *tubiti*, ima do samega vprašanja biti nek – morda celo odlikovan – odnos. Mar ni s tem neko določeno bivajoče v svoji bitni prednosti že izkazano in s tem navedeno tisto eksemplarično bivajoče, ki naj nastopa kot to primarno *povprašano* v vprašanju biti? Z dosedanjo razlago ni izkazana prednost *tubiti* in tudi še ni odločeno o njeni mogoči ali celo nujni funkciji kot funkciji *tistega*

² Glej tudi Gadamerjeva izvajanja v spisu »O krogu razumevanja« (Gadamer 1999, 35–45).

bivajočega, ki naj bo primarno povprašano. Pač pa se je najavilo nekaj takega, kot je prednost tubiti. (Heidegger 1997, 27)

116 Ta *prednost* tubiti, ki zadeva predstrukturo vprašanja biti, je *prednostna* tudi, kar zadeva izdelavo *sklopa pričevanjskosti*. Vpraševanje o smislu pričevanja ne more biti *kot tako* niti razumljeno, dokler ne postavimo *vprašanja o smislu pričevanja*. Pričevanje samo po sebi ne more prispevati lastnega smisla, ker ga kot pričevanje že izvršuje. Pričevanje že nastopa v *izvrševanju smisla pričevanjskosti*. *Smisel pričevanja se nam odstre iz celotne strukture pričevanjskosti, ki se odstira kot smiselni sklop*, kar pomeni, da so členi v njem razčlenjujoči, artikulabilni in razlagajoči glede celotnega razumevanjskega smisla. Način, kako se medsebojno sklapljajo, odloča o *smislu* pričevanja. »Smisel« kot pred-postavljena celota ni nikoli zgolj postavljen, skonstruiran, marveč je konstitutiven glede sklapljanja, ki ga Heidegger naznači v trojnostni razčlembi predvidika, predimetja in predpojma.³ Slednji skupaj smiselno konstituirajo razumevanjsko situacijo, s tem da ta vključuje *prednost* nekega bivajočega glede zastavitve vprašanja biti. To bivajoče smo mi sami, kolikor vnaprej razumemo nekaj takega, kot je smisel biti. Heidegger v tem pogledu govori o *ontični in ontološki prednosti* bivajočega, ki smo mi sami in ki že *predontološko razume*, da mu je biti v odnosu do biti sploh.

Tu se glede fenomena pričevanja in njegove smiselne konstitucije v sklopu pričevajskosti ponudi možnost, da tudi pričevalca obravnavano na ontično-ontološki ravni, kolikor mu je že predontološko *biti-priča*. Kako bi lahko sicer pojasnili »obstoj« pričevalca? Obstoja pričevalca ne moremo pojasniti tako, da ga obravnavamo kot avtorja in potemtakem kot subjekt (izjavljanja, pripovedovanja, razlaganja), saj je pričevalec v svojih ontičnih odnosih, na način tega, čemur je priča, lahko sebe gotov kot pričujoči le tako, da mu je

3 »Razlaga vsakokrat temelji v nekem *predvidiku*, ki to, kar je vzeto v predimetje, ,izostri' glede na neko določeno razložljivost. Razumeto, ki je vsebovano v predimetju in ,pred-vidno' vizirano, postane z razlago pojmljivo. Razlaga lahko pojmovnost, pripadno bivajočemu, ki ga je treba razložiti, črpa iz njega samega ali pa ga stisne v pojme, katerim se bivajoče v skladu s svojim načinom biti zoperstavlja. Kakorkoli že – razlaga se je vselej že dokončno ali s pridržkom odločila za določeno pojmovnost; ta temelji v *predpojmu*.« (Heidegger 1997, 211)

biti-priča. »Biti-priča« je potemtakem ontološko določilo pričevalca, ki se ne potrjuje zgolj v tem, čemur je priča, marveč hkrati tudi v tistem, kar lahko *iz-priča* in kar razume, razlaga kot smisel pričevanja, v katerem se kot pričevalec sam uresničuje, s tem pa se dovrši tudi tisto, kar je vsebovano v njem (tj. da pričevanju pripada neka *resnica ali neresnica*). To izkažejo modusi *prepričanja in prepričanosti, predočevanja in soočenosti, uočenja in očitnosti, morda prav v najvišji meri pričujočnosti in vpričnosti*.

Glede na podani sklop pričevanjskosti *priča-pričevalec-izpričevanje* lahko zaradi razvidnosti podamo naslednjo shemo, ki je osnovana po Heideggrovi zastavitvi vprašanja smisla biti in prednostni vlogi tubiti pri sami zastavitvi tega vprašanja v hermenevtični situaciji.

Shema pričevanjskega sklopa:

vprašano	predvidik	bit	>	priča (biti-priča)
povprašano	predimetje	bivajoče	>	pričevalec
izprašano	predpajem	smisel	>	izpričevanje

117

Tema pričevanja nedvomno zajema širok spekter raziskovalnih vprašanj, ki se obenem zastavljajo znotraj različnih znanstvenih pristopov in področij. V skladu s hermenevtičnim »principom«, ki narekuje *prežemanje parcialnosti in celovitosti*, jih ne smemo medsebojno ločevati, pač pa jih je potrebno povezovati na način, ki bo *konstitutivno* prispeval k izdelavi sklopa pričevanjskosti v vseh njegovih segmentih. Vendar takšno povezovanje ni produktivno, kolikor se najpoprej ne razgrne zanesljiva filozofska osnova zanj. Sleherni možnost povezovanja vsebuje *sklop*, natančneje, *strukturni sklop* ali »ustrojstvo«, če se poslužimo te nekoliko nenavadno zveneče oznake iz *Biti in časa*, ki pa nas spomni na to, da sklop ni že kar na voljo, marveč ga je potrebno *zgraditi, zasnovati*. Tako je za *strukturni sklop pričevanjskosti* pomemben tubitnostni zasnutek razumevanja smisla biti v *Biti in času*. Ta namreč ponuja zadosten ontološki okvir filozofske karakterizacije strukture *biti-priča*. Razpravljanje o dometu tega ontološkega zasnutka kot takega sicer ni izrecni cilj te obravnave, čeprav vprašanje biti še kako neposredno zadeva ontološko določitev fenomena biti-priča.

Na tej točki razmisleka se pokaže tudi nevarnost, da to *biti* v *biti-priča* razumemo nevtralnno, na način golega obstajanja in navzočnosti, ne da bi se povprašali glede pričujočnosti načina biti priča, ki seže do samega smisla biti.

Heidegger glede splošnega in posplošenega način dojemanja *biti* poudari: »Bit tiči v da-je in kako-je, v realnosti, navzočnosti, obstoju, veljavnosti, bivanju, v ‚je‘ /‘es gibt‘/.« (Heidegger 1997, 25) Bit *je*, vendar nam za njeno razumetje umanjka razumevanje tiste dimenzije, ki opredeljuje ta *je*, ta poudarek, ki se izkazuje v realnosti, navzočnosti, obstoju, veljavnosti, bivanju itn. Če »bit« opredelimo kot formalno naznako, izkazuje neko splošnost, nedefiniranost in celo samoumevnost – z drugo besedo, ki se je uveljavila kot oznaka »ontološke difference«: *bit bivajočega sama »ni« bivajoče* –, pri čemer se javi problem, kako se ta diferenca sama izkazuje v realnosti, navzočnosti, veljavnosti, bivanju; torej v *kako-je-kaj* sploh. Če bit bivajočega sama ni bivajoče (se pravi, da je ne določamo na način bivajočega in s speljevanjem na bivajoče), terja smisel biti kot tisto vprašano svojevrsten prikazovalni način, ki se bistveno razlikuje od odkrivanja in dokazovanja bivajočega. »Bit« ima svojelasten prikazovalni način, ki ne zadeva le pojmovnosti in fenomenskosti:

118

Če torej rečemo: »bit« je najsplošnejši pojem, potem to ne more pomeniti, da je tudi najjasnejši in da ne potrebuje nadaljnje obravnave. Nasprotno, pojem »biti« je najbolj nejasen. [...] Pojma »bit« ni mogoče definirati. To se je sklepalo iz njegove najvišje splošnosti. [...] »Biti« res ne moremo pojmovati kot kako bivajoče: *enti non additur aliqua natura*: »biti« ni mogoče opredeliti tako, da ji pripišemo bivajoče. [...] Neopredeljivost biti ne odvezuje od vprašanja o njenem smislu, temveč k temu prav poziva. (Heidegger 1997, 21–22)

Iz *splošnosti* in *neopredeljivosti* biti sledi po Heideggru njena *samoumevnost*. »Bit« je samoumeven pojem. V vsakem spoznavanju, izjavljanju, v vsakem odnosu do bivajočega, v vsakem odnošaju-sebe-do-sebe-samega [...]« (Heidegger 1997, 21).

Iz te samoumevnosti sledi samorazumljivost, ki prispeva k temu, da se slehernik »razume na bit«:

Vsakdo razume: »nebo je modro«; »jaz sem vesel« in podobno. Vendar ta poprečna razumljivost demonstrira le nerazumljivost. Razodeva, da v vsakem odnošaju in vsaki biti do bivajočega kot bivajočega a priori tiči neka uganka. To, da vedno živimo v nekem razumetju biti in da je hkrati smisel te biti zaviti v temo, dokazuje načelno nujnost, da ponovimo vprašanje o smislu »biti«. (Heidegger 1997, 22)

Spričo takšne samoumevnosti, samorazumljivosti in povprečnega razumevanja biti se poraja vprašanje, *kakšno nerazumevanje je pravzaprav tu na delu*, kolikor upoštevamo nedoločenost pojma biti, da ta nekako sama vodi v nerazumevanje. Ob pojmu biti se na poseben način stakneta razumevanje in nerazumevanje, kar ne vodi ne le v vsakršne nesporazume, marveč celo v to, da glede biti ne more biti sporazuma, kar po drugi plati ravno sproža potrebo filozofske razprave in dialoga. V Heideggrovi zastavitvi vprašanja biti je s tem povezana *sprostitev ontološke difference*: osmislitev biti je treba načeloma razločiti od utemeljevanja bivajočega v njegovi biti. S tem se razmerje med *ontologijo in ontiko* zaostri do te mere, da je potrebno izrecno izpostaviti primer te ontološko-ontične mere, to pa je po Heideggru *tubit* kot bitni naziv za bivajoče, ki smo mi sami in ki v lastni biti nosi odnos do biti. *Tubit* je samolastna po svojem odnosu do biti, ki ni enosmeren, marveč ga narekuje sam smisel biti.

Po Heideggru ima *tubit* trojno prednost, ker sega na ontično, ontološko in ontično-ontološko raven. Na ontični ravni je *tubit* edino bivajoče, ki (sprva povprečno) razume, kaj pomeni bit. Na ontološki ravni gre *tubiti* vselej za *to njeno* bit samo, zato spada razumetje biti k njeni biti. Na ontično-ontološki ravni pa *tubit*, kolikor ji je biti-v-svetu, ne razume le svoje lastne biti, ampak tudi bit drugega (npr. netubitnostno oziroma znotrajsvetno bivajoče). Da bi se prebili do razumevanja, je potreben zasnutek *tubivajočega* v njegovi biti, ki razpet med razumevanjem in nerazumevanjem smiselno razkriva, kako mi je biti-v-svetu. Zasnutek *tubiti* je že zasnovan v *počutnosti*, ki prvotno daje razumeti ta *kako-mi-je*. Počutnost kot taka je sama po sebi *nerazumljiva*,

kolikor razpoloženj ne moremo obvladati in razpolagati z njimi, pač pa smo v njih nekako »vrženi«. ⁴ Težko jih že izrazimo, čeprav nam vedno že nekako govorijo.

Razumevanje, počutje in govor kot eksistencialni konstituenti tubiti nas morajo kot taki zadržati tudi v pogledu razdelave sklopa pričevajnskosti, kolikor razodevajo samo *pričujočnost* tega »tu« *tubiti*. Pričujočnost tega »tu« kot razumevajoča, razpoložena in izpovedna si ne more biti nikoli dana kot nekakšna nevtralna navzočnost in obstojnost, marveč vselej izkazuje neko *eksistencialno pozornost do prisotnosti*; tu-bitu je *do biti*, ji v njeni lastni biti gre za *bit*, kar tvori gibanje njene lastne faktične eksistence. ⁵

Ali lahko to tubitnostno pozornost opredelimo na način *biti-priča*? Odgovor je nemara že podan v tem, da se tubit v *svojem razumevanju biti* počuti kot priča, govori kot priča in v lastni pričujočnosti izpričuje pričo, na način *prepričanja in prepričanosti* pa zapada izpričanemu. Biti-priča ne kaže le »mene«, marveč hkrati tudi druge, celoto sveta in situacijo biti-v-svetu. Vendar ne tako, da stopa na mesto subjekta, marveč da *zastopa nenadomestljivost biti* in z njo tudi sebe kot bivajočega, ki je v bitnem odnosu do biti. Prav tu je mesto, da tubitnostno opredelitev biti-priča razločimo od subjektivistične postavke, ki *pričo* vnaprej izenačuje s *pričevalcem*. Na ta način je načeloma *preprečen dostop do obravnave fenomena pričevanja, ki se izvršuje v pričevajnskem sklopu priča-pričevalec-izpričano*. Napak bi bilo razumeti, da »pričevalca« postavljamo na mesto subjekta, »pričo« pa na raven biti! Pričevalec je vedno več ali manj od subjekta, kolikor je bitno določen po tem, da mu je *biti priča*. Če nekoga razglasimo za pričevalca, z njim ne menimo le subjekta, marveč njegov odnos do tega, kar izpričuje kot smisel. Brez tega ni nikakršnega pričevalca, marveč zgolj *avtor*. Pričevalec nima nobenih »avtorskih pravic« glede tega, o čemer in kar priča. Zaradi tega lahko svobodno izpričuje neki smisel, čeprav ta izpade kot brezsmiselnost. Pravzaprav je na pričevalcu bolj to, da spravi na dan neko razumevanje, kakor da bi se prilagajal splošnemu razumevanju in

⁴ Glede tu podane povezave s počutno razpoloženjskostjo načina biti-priča glej Rocha de la Torre 2019.

⁵ »Strah, pričakovanje, upanje, željenje, siljenje in priganjanje k, pozabljanje kot tudi spominjanje – vse to niso nič drugega kot različni načini prikazovanja enega in istega nevzdrževanega upričujočevanja.« (Barbarić 1999, 16)

razumljivosti.⁶ Pričevanje, kolikor je pričevanje, vedno odstopa od splošnega in posplošenega razumevanja, kar kaže mejno pozicijo pričevalca, kolikor sledi nareku, da mu je biti priča.

4. Pričevanje vesti in spričevalo

Heidegger tako v § 54 *Biti in časa*, ki nosi naslov »Problem izpričevanja samolastne eksistencialne možnosti«, odpre hermenevtično situacijo *izpričevanja samolastne eksistencialne možnosti*:

Iščemo samolastno zmožnost biti tubiti, ki jo tubit sama izpričuje v svoji eksistencialni možnosti. Poprej pa se mora pustiti najti to izpričevanje samo. Le-to bo imelo, ako naj tubiti »da razumeti« njo samo v njeni možni samolastni eksistenci, svoje korenine v biti tubiti. [...] Izpričevanje naj da razumeti neko samolastno zmožnost samobiti. Z izrazom »samstvo« smo odgovorili na vprašanje po *kdo* tubiti. Samstvenost tubiti je bila formalno določena kot *način, kako je treba eksistirati*, to se pravi ne kot neko navzoče bivajoče. Ta *kdo* tubiti večinoma nisem *jaz sam*, temveč >se<-samstvo. (Heidegger 1997, 365)

121

Heidegger tu ne misli nekakšnega »pokvarjenega« načina obstajanja tubiti, marveč način pričujočnosti tubiti, ki ga vsakdanje izpričuje, vendar na nesamolasten način, ker so njeno sebstvo že prevzeli drugi. Oznaka *das Man*, ki se v slovenščino prevaja kot »se« (*man spricht*, »govori se«), po svoji etimološki osnovi napotuje na »človeka« (recimo, ko pravimo: »Človek ne ve, kaj bi.«) in »vse ljudi« (npr. »Kaj bodo rekli ljudje?«). To že nakazuje izpričevanje nekega smisla človeškosti, seveda v njenem povprečnem samodojemanju,

⁶ Tu se ponuja vzporednica z Waldenfelsovim razumevanjem responzivnosti: »Glas odgovarjajočega je pro-vociran, priklican je od drugod; odgovarjamo na nekaj ali na nekoga [auf jemanden]. ‚Na kar‘ odgovora ne smemo zamenjevati z ‚o čemer‘ izjave, ki jo podam, ali s ‚čemu‘ odločitve, ki jo sprejemem. Odgovor ne izhaja od mene samega. Človek, ki prihaja na dan v odgovoru, se postavlja v navzkrižje z utečenimi definicijami. Ni ne zgolj ‚pomanjkljivo bitje‘, ki naj bi kompenziralo tisto manjkajoče, niti se ne odlikuje kot ‚krona stvarstva‘, niti ne prebiva ‚v sredini sveta.‘« (Waldenfels 2015, 6). Obširneje o Waldenfelsovem pojmovanju responzivnosti glej Božič 2017, 155–178.

iz katerega se mora tubit iztrgati, če naj bi izpričala svoje najsamolastnejše sestvo. Spoznavno-teoretsko bi to pomenilo, tako kot na primer pri Kantu, da od vsega, s čimer imam opraviti ali kar spoznavam, ohranim le *zavest* na način čistega »jaz mislim«. Sestvo se tako izpričuje na način samozavedanja. A pričujočnost sestva ne more biti podana na način navzoče zavesti, saj se ta kot postavka jaza sicer lahko izreka, tako kot se neprenehoma izreka tudi jaz, ne more pa ničesar povedati na način, da neposredno izpove sestvo. Sestvo lahko izpriča tisto, kar sploh ne govori, je pa čisto nagovorjeno in zato lahko »vse pove«. Samolastno sestvo se izpričuje kot molčeče sestvo, ki ni zavestno projicirano, marveč nagovorjeno od *vesti*.

Ker pa je *izgubljena* v >se<-ju, se mora tubit poprej *najti*. Da bi se sploh našla, mora biti sama sebi »pokazana« v svoji možni samolastnosti. Tubit potrebuje izpričanje zmožnosti samobiti, kar po *možnosti* vselej že *je*.

122

Kar bo v sledeči interpretaciji upoštevano kot takšno pričevanje, je vsakodnevni samorazlagi tubiti poznano kot *glas vesti*. Da je »dejstvo« vesti sporno, njegova funkcija instance za eksistenco tubiti različno ocenjena in to, »kar pove«, raznovrstno razloženo, bi smelo samo tedaj zavesti k opustitvi tega fenomena, ako »dvojljivost« tega fakturna oz. dvojljivost njegove razlage ne bi ravno *dokazovala*, da se tu pred nami nahaja nek *izvorni* fenomen tubiti. Sledeča analiza postavlja vest v tematsko predmetje neke čiste eksistencialne raziskave s fundamentalno-ontološkim namenom. (Heidegger 1997, 366–367)

Heidegger že v predhodnih poglavjih *Biti in časa* pokaže, da tubit tudi v insistentni eksistenci vsakdanjosti ne obstaja na način zavesti in v njej potekajočih doživljajih, marveč v *vestnosti*, ki vključuje priskrbo in skrb-za. Ta vestnost je kot vest v smislu obveščeni in obveščanja tudi sporočilna, ne more pa se *ovedeti kot samolastno sestvo*. Ovedenje na način *vesti* ji izpriča neko vedenje na način videnja,⁷ ki ne prihaja iz kakega samoopazovanja,

7 »Slovan. **věšťb*, **szb'věšťb* je prvotno pomenilo *'zavedanje, védenje, znanje'. Beseda je izpeljana iz deležnika **věšťb*, ki v cslovan. *věšťb* pomeni 'znan', to pa

refleksije, motrenja, spekulacije, marveč je *povedno* in priča kot glas, celo glas brez glasu, ki pa vselej kliče. To je izredno pomembno za odstiranje fenomena pričevanja, ki sicer vključuje »očividnost« (hr. *svjedočenje*, ang. *eye-witness*), a ni omejeno nanjo, saj bi sicer ne mogli opredeliti pričujočnosti biti-priče, ki mora biti čuječa. Tu se hkrati pokaže vsa relevantnost *nagovora govornice*. Glasu vesti tubit odgovarja z molkom, ki ji priča o tem, da ji je biti-priča, čeprav nima o čemer pričevati, razen o sami sebi. Tako izpričuje samo sebe, svojo človeškost, h kateri je po vesti poklicana. Ta klic vesti ni poziv, na katerega se je tubit dolžna zgolj odzvati, marveč ga je dolžna izpričati na način biti priča pričujočnosti svojega »tu«. Razločnost klica vesti poklanja tubiti odločnost biti-priča.

Fakta vesti se sploh ne da podvreči takšnim dokazom in protidokazom. To ni njena pomanjkljivost, temveč samo znamenje njene drugačne ontološke zvrsti nasproti okolnosvetno navzočemu.

Vest »nekaj« da razumeti, vest *odklepa*. Iz te formalne karakterizacije izvira napotilo, da ta fenomen vrnemo nazaj v *razprtost* tubiti. Ta temeljni ustroj bivajočega, ki smo vselej mi sami, se konstituira skozi počutje, razumevanje, zapadanje in govor. Globlje segajoča analiza vesti jo razkriva kot *klic*. Klicanje je modus *govora*. Klic vesti ima karakter *nagovornega klica* tubiti k njeni najlastnejši zmožnosti biti samstvo, in sicer na način *pozivajočega klica* k najlastnejšemu dolgovanju. (Heidegger 1997, 367–368)

123

V § 60 *Biti in časa* z naslovom »Eksistencialna struktura v vesti izpričane samolastne zmožnosti biti« Heidegger strne analizo izpričevane relevantnosti klica vesti v sopripadnosti z dolžnostjo, odločnostjo, molčečnostjo ter

se je pod vplivom vokalizma glagola **vēdē* 'vem' razvilo iz ide. **uid-tó-* 'znan', iz česar je še stind. *vitta-* 'znan, poznan', av. *vista-* 'znan', s predponami še gr. *áistos* 'negotov', stvnem. *giwis*, nem. *gewiß* 'gotov', got. *unwiss* 'negotov' (Mi, 390 s., Tr, 338, SA, 329). Pomensko podobno je motivirano nem. *Gewissen* 'vest', izpeljanka iz nem. *wissen* 'vedeti', in lat. *conscientia* 'vest', izpeljanka iz *conscire* 'zavedati se', *scire* 'vedeti'. Glej tudi *ovēsti se*, *vēst²*, *povēst*, *svēst*, *zavēst*, *zvēst* in dalje *vēdeti*.« (Fran, »Slovenski etimološki slovar«, dostopno na: Inštitut 2020, s. v. »vest«)

trenutnostjo in *nedomačnostjo*. Za to analizo lahko rečemo, da nam ponuja pravo malo ontologijo fenomena pričevanja, ki upravičuje njegovo obravnavo v okviru hermenevtičnega sklopa pričevanjskosti:

Eksistencialna interpretacija vesti naj izpostavi neko v tubiti sami *bivajoče* pričevanje njene najlastnejše zmožnosti biti. Način, po katerem vest priča, ni neko indiferentno objavljanje, temveč naprej klicajoči klic k dolgovanju/krivdnosti. Kar je tako izpričano, je »dojeto« v poslušanju, ki klic razume nehlinjeno v od njega samega intendiranem smislu. Razumevanje nagovornega klica kot *bitni* modus tubiti šele poda fenomenalni obstoj temu, kar je v klicu vesti izpričano. Samolastno razumevanje klica smo karakterizirali kot hotenje-imeti-vest. To, da pustimo delovati v sebi najlastnejše samstvo iz njega samega v njegovem dolgovanju, fenomenalno reprezentira v tubit sama izpričana samolastna zmožnosti biti. (Heidegger 1997, 402–403)

124 Podoben problem se pojavi tudi pri verjetno najbolj referenčnem avtorju hermenevtične obravnave pričevanja, Paulu Ricoeurju, čigar opus nekateri označujejo kot »hermenevtiko pričevanja«. ⁸ Njegovo predavanje z naslovom »Hermenevtika pričevanja« iz leta 1972 velja v tem pogledu za ključen referenčni vir (Ricoeur 1980, 119–154). V njem Ricoeur že uvodoma napove: »Katera vrsta filozofije sproža problem pričevanja? Odgovorjam: Filozofija, ki ji je lastno vprašanje absoluta, filozofija, ki skuša združiti izkustvo absoluta z idejo absoluta, a filozofija, ki niti v primeru niti v simbolu ne najde globine tega izkustva.« (Ricoeur 1980, 119)

Obravnavo fenomena pričevanja pri Ricoeurju že vnaprej opredeljuje pretenzija doseganja ne samo absolutnega, marveč absolutnega samega. Cena za to je, da mora kot resnično obveljati zgolj eno pričevanje, ki naj izpolnjuje zahtevo absolutnosti in absolutizacije. A v skrajni konsekvenci lahko to odvede od absoluta in privede do absurda.

Pričevanje po Ricoeurju nujno potrebuje spričevalo, ki potrjuje izpričano. Mar ni izpričevanje samo po sebi zadostno v pogledu pritrjevanja resnici

8 Prim. Greisch 1996, 81–98; Perez 2001; Kaufmann 2009; Lythgoe 2011.

in zakaj bi se moralo še dodatno potrjevati? Da mu nadenemo spoznavno-teoretska očala?

Ricoeur načeloma postavlja svojo hermenevtiko nasproti »filozofijam *Cogita*«, kar ga postavlja v bližino Heideggrove eksistencialne analitike v *Biti in času*, na katero se tudi navezuje. Vendar je med filozofoma tudi precejšnja razlika, predvsem v filozofskem odnosu do fenomena *drugega*, kjer se Ricoeur zbližuje z Levinasom. Razpoko med hermenevtiko in filozofijami *Cogita* opiše v delu *Sebe kot drugega*, ki je izredno pomembno v pogledu hermenevtike pričevanja:

Zadeva tip *gotovosti*, ki se je lahko nadeja prva in po kateri se razlikuje od dokončnega načina gotovosti, ki je povezan z ambicijo samoutemeljitve, značilno za filozofije *Cogita*. Videli bomo, kako v prvih študijah počasi vznika, v vmesnih študijah dobiva vse večjo veljavo in se v zadnjih študijah naposled v vsej polnosti razmahne pojem *potrditve* [*attestation*], s katerim želimo označiti resničnostni način sloga, ki ustreza spoju analize in refleksije, spoznanju razlike med sebstvenostjo in istostjo ter razgrnitvi dialektike sebe in drugega – skratka, ki ustreza hermenevtiki sebstva, obravnavani v njenem trojnem ustroju. Potrditev v naših očeh definira način gotovosti, h kateri lahko stremlji hermenevtika, ne le glede na epistemično povečevanje *Cogita* od Descartesa naprej, temveč tudi glede na ponižanje, ki ga doživi pri Nietzscheju in njegovih naslednikih. Zdi se, da potrditev terja manj kot prvo in več kot drugo. Navsezadnje, če jo primerjamo z enim in drugim, je tudi sama pravzaprav *atopos*. (Ricoeur 2011, 34–35)

125

Ricoeur postavlja koncept *attestation* (v slovenskem prevodu *Sebe kot drugega* prevedeno kot »potrditev«, v kontekstu tega razpravljanja pa pojem prevajamo kot »spričevalo«) v jedro razvitja svoje hermenevtike sebstva v spoprijemu s filozofijami *Cogita*. Pri tem nas zanima, kakšno sistematiko ubere pri sami obravnavi *attestation* in ali je ta uporabna tudi za izdelavo sklopa pričevanjskosti, ki kot svoj tretji člen navaja *izpričevanje*. Čeprav je izpričevanje v besedni povezavi s »spričevalom«, je med obema pomembna smiselna vrzel, ki zadeva ravno raven *smisla kot takega*, saj izpričevanje *prvobitno izpričuje*

smisel. Gibanje smisla po Ricoeurju zadeva neki hermenevtični *atopos*, ki ga zaseda *attestation* kot spričevalo z zahtevkom potrditvene moči. Kolikor je *Cogito* vzpostavljen na gotovosti samega sebe, se sprašujemo, če atest ni zaprečen, na poti sebstva k drugemu, z istim »razumevanjem biti«? Ricoeur to sicer zanika in skuša razlikovati med znanstvenim tipom verifikacije, preverjanja, in *attestation*:

126 Po eni strani potrditev vsekakor bolj nasprotuje gotovosti, ki jo terja *Cogito*, kot pa kriteriju verifikacije pri objektivnih znanostih. K ovinku prek analize nas prisili prav indirektni in fragmentarni način slehernega vračanja k sebi. V tem smislu se verifikacija v refleksivni proces vključuje kot nujni epistemski moment. Potrditev pa, narobe, nasprotuje ravno znanstvenemu pojmu *episteme* v smislu poslednjega in samoutemeljujočega spoznanja. Potrditev se sprva pravzaprav kaže kot neke vrste prepričanje. Vendar ne gre za doksično prepričanje, v smislu, v katerem *doxa* – mnenje, prepričanje – pomeni manj kot *episteme* – znanost ali, bolje, vednost. Doksično mnenje se vpisuje v slovnično obliko »menim ali verjamem«, potrditev sloni na »verjamem v«. Zato je bližje pričevanju. Če se opremo na prepričanje ali, če hočete, *vero*, ki je povezna s trojno dialektiko refleksije in analize, istosti iz *ipse* in istosti iz *idem*, sebe in drugega, kot sem sam, tedaj se ne moremo sklicevati na nobeno višjo epistemsko instanco. (Ricoeur 2011, 35)

Ricoeurjev poskus razjasnitve nas ne zadovolji povsem, saj vzbuja vtis, da pri ekspoziciji *attestation* pusti subjektivni in objektivni okvir razpravljanja nedotaknjen in se zadovolji zgolj z ontološko relativizacijo *Cogita*. To deloma uvidi tudi sam:

Temu prvemu pristopu potrditve bi lahko očitali, da se veliko manj oddalji od gotovosti *Cogita*, kot se zdi: mar ni problematika prve resnice s hiperbolo o hudobnem duhu umeščena v dimenzijo prevare in resnicoljubnosti? In ali celotna zgradba kartezijanske vednosti ne temelji prav na resnicoljubnem Bogu? (Ricoeur 2011, 35–36)

Zdi se, da Ricoeur tu iz obrambnih namenov preskoči celotni vidik *konstitucije subjektivitete* v loku od Descartesa, Locka, Huma, Leibniza, preko Kanta do Fichteja, Hegla in Schellinga samo zato, da bi spoznavnoteoretsko ogrodje glede *attestation* pustil nedotaknjeno. Tu se seveda javi vprašanje, kako je potem s hermenevtično namero in seveda s samo hermenevtiko pričevanja.

Ta ranljivost se bo izražala v stalni grožnji *suma*, če sum razumemo kot specifično nasprotje *potrditve*. Sorodnost med potrditvijo in pričevanjem se potrjuje v naslednjem: ni »prave« priče brez »krive« priče. Toda edino sredstvo proti krivemu pričevanju je drugo, bolj verodostojno pričevanje; in edino sredstvo proti sumu je *zanesljivejša potrditev*. (Ricoeur 2011, 36)

Ricoeur, podobno kot Agamben (2005, 14–15), z opiranjem na latinski kontekst *testis* računa na tretjo instanco, ki lahko razloči pravo od krivega. To je sicer lahko določilno za *pričanje*, ne pa za *pričevanje*, saj bi potemtakem morali kot pričevajska izločiti vsa umetniška dela, ostali ne bi niti portreti. Hkrati je zamegljeno to, kar je v pričevanju izpričano kot smisel, razlog za to pa po našem tiči v tem, da ni določeno, kako je pričevalcu biti-priča. Ker umanjka bitni način priče, umanjka tudi smisel tega biti-priča. V delu *Sebe kot drugega* se Ricoeur sicer že naslovno opre na Levinasovo določilo vpričnosti priče na tožilniški način »*Me voici!*«, česar ne moremo prevesti kot »*Tukaj sem!*«, marveč kot »*Mene tukaj!*«⁹ Me to premakne z mesta subjekta? Bi veljalo morda poskusiti v dajalniku, kolikor je pričevalec priča *nečemu* kot *pričujoč-nečemu*?

127

Ricoeurjeva obravnava *attestation* nas vsekakor vzpodbudi k vprašanju, katera hermenevtika je pravzaprav v ozadju hermenevtike pričevanja, če se kot osnovni vidik pokaže njeno razlikovanje od tako imenovanih filozofij *Cogita?* Ricoeur nikjer ne tvega koraka stran od *Cogita* k *Dasein*. To hkrati sproži tudi vprašanje, kaj je pričevanje kot *razumevanje, govor, razlaga, sporočilo in izjava*. Pričevanje lahko prevzema vse te oblike izpričevanja, vendar vsi po vrsti ne izčrpajo tega, kar je najprej pričujoče kot *nemi smisel*, ki naj bo izpričan, kolikor

⁹ Obširneje o tem Ricoeur 2011, 462–465.

je tubit človeka *biti-priča*. Pričevanje bi se sicer nikoli ne moglo izpričati kot resnično,¹⁰ saj je, sledeč Heideggru, eksistencialni pogoj za to položen v tubit samo, kolikor si je po samolastnem smislu hkrati pričujoča v resnici in neresnici,¹¹ ravno zaradi te smiselne vmesnosti pa stremljeva k izpričevanju sebe-svetu.

Bibliografija | Bibliography

Aristotel. 1999. *Metafizika*. Ljubljana: ZRC SAZU.

---. 2002. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.

Avguštin, Avrelij. 1978. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.

Barbarič, Damir. 1999. »Izgubljena pričujočnost.« *Phainomena* 9 (27-28): 5–19.

Božič, Andrej. 2017. »The Other in Dialogue. Between Hermeneutic Experience and Responsive Rationality.« *Phainomena* 26 (100/101): 155–178.

Gadamer, Hans-Georg. 1997. »Hermenevtika in ontološka diferenca.« *Phainomena* 6 (21-22): 19–33.

128

---. 1999. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Greisch, Jean. 1996. »Attestation and Testimony.« V *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, ur. R. Kearney, 81–98. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE publications.

Heidegger, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša. 2020. *Fran. Slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU*. Zadnja sprememba: 10. oktober 2020. <https://fran.si/>.

Kaufmann, Sebastian. 2009. *The Attestation of the Self as a Bridge Between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Milwaukee: Marquette University.

Komel, Dean. 2010. *Sodobnosti*. Ljubljana: Nova revija.

Lythgoe, Esteban. 2012. »Paul Ricoeur: Thinker of historical testimony.« *Revista de Filosofia* 37 (1): 107–122.

Perez, Josue. 2001. *The Concept of Attestation in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Dissertation. New York: Drew University.

Ricoeur, Paul. 1980. »The Hermeneutics of Testimony.« V P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, 19–54. Philadelphia, PA: Fortress Press.

---. 2011. *Sebe kot drugega*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Rocha de la Torre, Alfredo. 2019. »Stimmung und Verstehen. Implikationen einer wesentlichen Beziehung.« *Phainomena* 28 (108/109): 57–82.

Waldenfels, Bernhard. 2015. »Homo respondens.« *Phainomena* 24 (94/95): 5–16.