

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 85 (2025) 4, 821—833

Besedilo prejeto/Received:09/2025; sprejeto/Accepted:10/2025

UDK/UDC:17Levinas E.:004.9

DOI: 10.34291/BV2025/04/Klun

© 2025 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Levinasova etika pred izzivi digitalne dobe

Levinas's Ethics and the Challenges of the Digital Age

Povzetek: Prispevek obravnava izzive, ki jih sodobna digitalna doba odpira za Levinasovo etiko. Čeprav je Levinas tehniko razumel kot etično nevtralno orodje, ki lahko celo prispeva k osvobajanju človeka, sodobni razvoj digitalne tehnologije razkriva globlje spremembe življenjskega sveta in razumevanja človeka samega. V prispevku so analizirana tri področja, kjer digitalizacija ob temeljne postulate Levinasove etike trči posebej izrazito: (1) pojav digitalnega 'totalitarizma', ki ga lahko razumemo ob Levinasovi kritiki ontologije in logike biti; (2) problem anonimnega drugega, ki se razodeva v anonimnosti spletnih komunikacij in v razmahu umetne inteligence; (3) problematika digitalne raztelesenosti, ki spodkopava Levinasov poudarek na telesnosti kot nosilki etičnega dostojanstva. V prispevku je opozorjeno, da digitalna tehnologija ne more biti razumljena kot nevtralno orodje, saj preoblikuje pogoje človeškega sobivanja in zato zahteva etični premislek. Levinasova etika, ki v središče postavlja utelešen odnos iz obličja v obličje, lahko služi kot korektiv anomalijam digitalne dobe ter kot vodilo za ohranjanje in negovanje pristne človeškosti.

Ključne besede: Levinasova etika, digitalna doba, totalitarizem, anonimni drugi, raztelesenost, telesnost

Abstract: The article explores the challenges posed by the digital age to Levinas's ethics. Although Levinas understood technology as an ethically neutral tool that could even contribute to human liberation, the contemporary development of digital technologies reveals profound changes in both the human lifeworld and in our understanding of the human being. The paper examines three domains where digitalization particularly collides with the core postulates of Levinas's thought: (1) the emergence of digital "totalitarianism," which can be interpreted through his critique of ontology and the logic of being; (2) the problem of the anonymous other, manifest in the anonymity of online communication and the rise of artificial intelligence; and (3) the problem of digital disembodiment, which undermines Levinas's emphasis on corporeality as the bearer of ethical dignity. The article argues that digital technology cannot be regarded as a neutral tool but rather reshapes the very conditions of human coexistence and therefore calls for ethical reflection. Levinas's ethics, which places the embodied face-to-face

relation at its centre, can thus serve as a corrective to the anomalies of the digital age and as a guide for preserving and cultivating genuine humanity.

Keywords: Levinas's ethics, digital age, totalitarianism, anonymous other, disembodiment, corporeality

1. Uvod

Emmanuel Levinas (1906–1995), ki danes velja za enega izmed klasikov etične misli, je svoja glavna dela pisal v času, ko je bila digitalna tehnologija še v povojih in še ni bilo slutiti, da bo že v nekaj desetletjih človekov svet in način življenja korenito preobrazila.¹ Levinas tudi sicer v razvoju znanosti in tehnike ni videl poglavitne grožnje za človeka, s čimer se je oddaljil od fenomenološke kritike, ki sta jo razvila njegova filozofska sogovornika Edmund Husserl in Martin Heidegger. Oba sta opozarjala, da znanost in tehnika nista etično nevtralni (kot bi se utegnilo zdeti na prvi pogled), saj človekov odnos do sveta in posledično tudi njegovo delovanje globoko zaznamujeta. Zlasti Heidegger je opozarjal, da glavno nevarnost v razvoju modernosti predstavlja dejstvo, da je človek na svet, nase in na soljudi privzel določen znanstveno-tehnični pogled (Heidegger 1954). To je pogled, ki na vse gleda skozi prizmo merjenja, kvantificiranja, razstavljanja, upravljanja – vse to pa z namenom, da bi spoznano obvladal in podredil svojim interesom. Levinas, ki je po začetnem občudovanju Heideggerjeve misli do nje razvil kritično distanco, pa nasprotno verjame, da je pomembnejši od vsakega pogleda na svet človekov odnos do sočloveka. V medosebnem odnosu je po Levinasu začetek in cilj etike. Odnos do sveta je le dodatek in vedno umeščen v odnos etične odgovornosti do soljudi, s katerimi si ta svet delimo. Tehnične stvaritve zato svoj etični pomen črpajo iz medosebnih odnosov – kadar omogočajo uresničevanje odgovornosti do bližnjega, njihova izvorna nevtralnost dobi pozitiven etični predznak.²

Kaj pa se zgodi, če tehnološki razvoj svet – razumljen ne kot znanstveno razlo-
ženi svet, temveč kot življenjski svet vsakdanjega bivanja – preoblikuje tako, da
začne medosebne odnose in živeto odgovornost med ljudmi ogrožati? Današnji
svet, prežet z digitalno tehnologijo, še zdaleč ni etično nevtralen, saj spreminja
same temelje našega sobivanja in – povsem v skladu s Heideggerjevo kritiko – tudi
razumevanje človeka, ki sebe vse bolj dojema na znanstveno-tehničen način.³ Ta

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“ (P6-0269) in temeljnega raziskovalnega projekta „Teologija in digitalizacija: antropološki in etični izzivi“ (J6-60105), ki ju sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS). Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni nobeni novi podatki.

² Levinas verjame, da lahko tehnika človeka osvobaja etično spornih zablod. Kot primer navaja Gagarinov polet v vesolje: s tem, ko je presegel zemeljsko težnost, je Gagarin človeka simbolično osvobodil vezanosti na svet, zemljo in pripadnost – za Levinasa metafore ujetosti v predsodke povečevanja lastne identitete, ki je do drugosti nasilna (Levinas 2012, 305–309).

³ Dovolj je pomisliti na transhumanizem, ki verjame, da bo tehnično 'izboljševanje' človeka tega preobrazilo v posthumano bitje (Klun 2019; Stegu 2019), in na problematično verjetje, da bo mogoče ustvariti človeški podobno umetno inteligenco ter superinteligenco (Žalec 2024).

spremenjeni svet tudi Levinasovo etiko postavlja pred nove izzive. V tem prispevku se bom osredotočil na tri področja, ki so z vidika njegove misli posebej problematična in kličejo po ustreznem odgovoru: prvo je digitalni 'totalitarizem', ki ga lahko analiziramo z Levinasovo ontološko kritiko; drugo je problematika anonimnega drugega, ki ogroža pristnost odnosov; tretje pa problem digitalne 'raztelesenosti', ki nasprotuje Levinasovemu poudarku telesnosti oziroma človekove utelešenosti. Še preden pa se posvetimo vsakemu od teh področij, je treba najprej predstaviti temeljne poudarke Levinasove etike.

2. Osnovne poteze Levinasove etike

Levinas ne sprejema klasičnega razlikovanja med teoretično in praktično filozofijo, kjer naj bi teorija zagotavljala spoznanje stvarnosti (ontologija), to spoznanje pa bi nato nudilo osnovo za pravilno delovanje (etika). Po Levinasovem mnenju je treba razmerje obrniti: etika je prvotnejša od spoznanja stvarnosti in mora zato postati 'prva filozofija' (Levinas 1998b). Grška misel je v ospredje postavljala ontologijo, ker je človeka pojmovala kot bitje obdarjeno z 'logosom' – razumom, ki je usmerjen v spoznanje celotne stvarnosti. Toda po Levinasu to prizadevanje razuma, ki želi spoznati in obvladati celoto, spregleduje dejstvo, da je drug človek nekdo, ki ga spoznanje ne more zares ustrezno zaobjeti in si ga podrediti. V tem vidi ključni problem razuma: prizadevanje za spoznanje 'totalitete' v sebi nosi nagnjenje k 'totalitarizmu' in celo 'vojni' (1961, X). Razum s svojo težnjo po univerzalnosti ne dopušča ničesar, kar bi ostalo zunaj njega kot povsem 'drugo'. Zato razum in spoznanje po Levinasu v sebi nosita potencial nasilja, katerega bistvo je v podreditvi 'drugosti'⁴ neki 'istosti' (43).

Etika se začne s priznanjem, da je drug človek resnično 'drugi' in da presega vsako razumevanje, ki ga zasnujem jaz kot spoznavajoči subjekt. Drug človek je izvornejši od mojega dojemanja sveta. Še preden oblikujem razumevanje sveta, sem že v odnosu do drugega, ki je 'pred' svetom in ki ga 'presega'. Etika kot odnos do presežnega drugega je zato globlja od vsakega spoznanja in razumevanja, ki stremita k univerzalnosti in totaliteti. Je tudi globlja od ontologije, saj je celota bivajočega korelativna spoznanju, drugi pa to celoto presega. Ontologija ima pri Levinasu zato negativen prizvok: predstavlja totaliteto stvarnosti, ki ne dopušča ničesar zunaj sebe, ničesar 'drugega' (Levinas 1991, 16–18).

Toda etika ni zgolj izkušnja omejenosti razuma pred drugim. Srečanje z drugim ni le negativno spoznanje, da ga ne morem zaobjeti, temveč vsebuje tudi pozitivno razsežnost: klic, naslovljen name. Drugi me iz svojega 'onkraj' nagovarja in poziva. Ta poziv, ki se mu ne morem izogniti, je presežni začetek etike. V njem se

⁴ Drugost (alteriteta) pomeni več kot le drugačnost (diferenca) (Levinas 1961, 168). Drugačnost namreč še vedno predpostavlja skupni imenovalec razlikovanja, medtem ko drugost zahteva popoln prelom in neprimerljivost. Takšna zahteva po absolutni drugosti je z vidika razuma paradoksalna, saj drugosti strogo gledano ni mogoče misliti. Prav zato je etika glede na misel presežna in sledi lastni 'logiki' neskončnosti.

razodeva moja poklicanost k odgovoru, ki ga Levinas imenuje odgovornost. Gre za odgovornost, ki ni vezana na razum in ni odvisna od njega⁵ – gre za ‚odgovarjanje‘ drugemu, še preden se ga zavem in razumsko dojamem. To je pasivna poklicanost ‚odgovornost‘, ki je globlja od mojega spoznanja in svobode. Prav zato, ker sem klicu drugega pasivno izpostavljen, je ta odgovornost brez mere in konca – neskončna odgovornost za drugega, čeprav sem sam končno bitje. V tej etični poklicanosti se po Levinasu tudi skriva resnična transcendenca človeka, njegova ‚metafizična‘ vzvišenost: neskončnost odgovornosti in etične dobrote.

Levinas to dinamiko opisuje skozi fenomenologijo ‚obraza‘ (Levinas 1961, 168), ki ga ustrezno prevajamo kot ‚obličje‘. Obraz sočloveka je poseben ‚fenomen‘, ki ga ni mogoče podrediti spoznanju niti ga vključiti v ‚totaliteto biti‘. Pa vendar presežnost drugega, ki se razodeva v obrazu, ni nekaj, kar bi bilo od njegove telesne pojavnosti ločeno. Nasprotno, obraz je ‚predstavnik‘ celovite utelešenosti drugega. Etična presežnost zato telesnosti ne izključuje, temveč jo predpostavlja in zahteva. Levinas se tu odmika od grške metafizike, ki je telesnost razumela kot nižjo, materialno razsežnost človeka. Zanj telesnost nikoli ni zgolj materialnost, temveč izvorna utelešenost, ki jo ‚oživlja‘ etična poklicanost. V tem smislu obličje združuje telesno ranljivost in etično moč. Iz obličja izhaja zapoved »Ne ubijaj!« (1961, 173), ki je ni mogoče obvladati ali nasilno utišati. Zato etična odgovornost, ki jo obličje v meni prebudi, ne more biti odpravljena. Prav ta etični presežek, ki izhaja iz sicer fizično krhkega obraza, upravičuje rabo besede ‚obličje‘ namesto ‚obraz‘. Ob tem pa ni mogoče spregledati bližine svetopisemskemu govoru o Božjem obličju: po Levinasu se prav v obrazu sočloveka dogaja ‚epifanija‘ presežnosti, ki je tudi izvor pojma svetosti.

Obličje drugega je paradoksalen fenomen: po eni strani se razkriva, po drugi pa presega vsako razkritost. To lahko ponazorimo z izkušnjo, ko nekomu gledam v oči – če sem z njim v pristnem odnosu, barve njegovih oči sploh ne opazim (Levinas 1998a, 57). Če pa njegove oči postanejo predmet mojega gledanja oziroma moj intencionalni objekt, z drugim nisem več v pristnem odnosu – v slednjem se namreč zgodi ‚obrat intencionalnosti‘ (1994, 196). Namesto da bi bil drugi predmet mojega pogleda, se jaz sam najdem pod njegovim pogledom – jaz sem tisti, ki ga drugi ‚namerava‘ in kliče. Res je, da lahko človek drugega spremeni v svoj intencionalni predmet, in včasih je takšna objektivacija celo potrebna – denimo ko očesni zdravnik pacientove oči obravnava kot predmet preiskave. A ko po končanem pregledu pacientu pogleda v oči, se vzpostavi povsem drugačen, etični odnos.

Subjekt pa ni v odnosu le z enim, temveč z mnogimi drugimi. Vsakokrat sicer stoji pred enim obličjem, ki ga kliče k neskončni odgovornosti, a ob tem ne more prezreti preostalih. Zato mora svojo odgovornost deliti med drugega in »tretjega« (fr. *le tiers*). Po Levinasu je prav odgovornost do tretjega (in nato vseh preostalih) začetek razumskega premisleka, kako svojo odgovornost pravično porazdeliti (Le-

⁵ Običajno razumevanje odgovornosti temelji na predpostavki razuma in svobode. Odgovarja lahko le tisti, ki je sposoben razuma, saj lahko za svoja dejanja poda razlog (gr. *logos*, lat. *ratio*) oziroma razumno razlago. Prav tako je odgovoren le tisti, katerega dejanje je bilo svobodno – in ne vsiljeno. Pri Levinasu pa sta klic obličja in moja odgovornost do njega predhodna tako razumu kot svobodi.

vinas 1974, 200). V tem vidi izvorno in etično poslanstvo razuma. To pa ne pomeni, da bi se s tem oblikovala nova celota, nova totaliteta, ki bi vse ljudi zajela v enotno shemo pravičnih odnosov. Sam namreč nisem del celote: ostajam ločen in v nesimetričnem odnosu do vseh, med katere svojo odgovornost delim. Ker sem iz univerzalnosti in recipročnosti izvzet, moja odgovornost ostaja brezpogojna in brezmejna. Zato temelj etike ni v enakosti in vzajemnosti, temveč v presežku etične poklicanosti. Prav ta presežek – neskončna in zato glede na mero univerzalnega razuma ‚nerazumna‘ odgovornost – človeka utemeljuje kot presežno bitje z neizmernim etičnim dostojanstvom.⁶

3. Problem digitalnega ‚totalitarizma‘

V svojih teoretskih izhodiščih Levinas kritizira t. i. totaliteto biti. Problem vsakega poskusa univerzalnega mišljenja je po njegovem v tem, da si univerzalnost vse podredi in ne dopušča pristne drugosti ali presežnosti. Ta težnja zaznamuje zahodno filozofijo že od grških začetkov, ko je mišljenje (*logos*) hotelo zajeti celoto – in jo povezalo s pojmom biti. Tudi če je nekaj zelo drugačno, vendar še vedno ‚je‘ – zato se bit razodeva kot skupni imenovalac vsega bivajočega. Edino, kar ostaja zunaj celote biti, je ‚nič‘, toda Hegel je pokazal, da se bit in nič vzajemno določata in tvorita novo vseobsežno celoto. Heglova totaliteta je za Levinasa vrh zahodne misli, ki ne dopušča ničesar povsem drugega. Levinas sicer med nadaljevalce takšnega izročila šteje tudi Heideggerja in njegovo ‚mišljenje biti‘, a je njegova kritika Heideggerja vendarle premalo diferencirana (Klun 2012). Heidegger namreč sam kritizira zahodno tradicijo – vključno s Heglom –, ker je razvila neustrezno razumevanje biti, ki človeka vodi v nepristno, ‚nesamolastno‘ bivanje. Prav zato lahko pri poskusu razumevanja digitalne dobe oba misleca povežemo in z njuno pomočjo uvedemo pojem ‚digitalne ontologije‘, ki predstavlja osnovo sodobnega tehnološko preoblikovanega sveta.

Heidegger je upravičeno zaostрил naslednji problem: z bivajočim se ne moremo zares ukvarjati, ne da bi si zastavili vprašanje o samem razumevanju biti (Heidegger 1986, 15). Razumevanje biti je tisti intencionalni pristop, ki določa, kako posamezno stvar oz. posamezno bivajoče sploh dojemamo. Današnji prevladujoči način razumevanja stvarnosti temelji na težnji vse prevesti v digitalni zapis. Digitalna ‚redukcija‘ je zadnja faza razvoja novoveške znanosti, ki je staroveški kvalitativni odnos do sveta nadomestila z matematično-tehničnim. Že Husserl je opozoril, da novoveška znanost temelji na ‚matematizaciji narave‘ (Husserl 1954, 20),

⁶ Morda bi kdo ugovarjal, da je Levinasova etika zasnovana za neposredna srečanja, zato za razumevanje odnosov v digitalnem svetu ni primerna. Res je, da Levinas v središče svoje etike postavlja odnos iz obličja v obličje, toda to nikakor ne pomeni, da bi njegova etika ostajala omejena na fizično neposrednost srečanja z drugim. Nasprotno, Levinas svojo etiko razume kot osnovo vseh medčloveških odnosov, kot univerzalno etiko človeške odgovornosti, ko sem odgovoren celo za tiste druge, ki so daleč in s katerimi morda nikoli ne bom v osebnem stiku. Vsakdo ima izkustvo odnosa z obličjem drugega – najprej verjetno z obrazom svojih staršev – in prav to izkustvo mu omogoča, da čuti odgovornost tudi do tistih, katerih obraza ne bo nikoli srečal (denimo do ljudi, ki po svetu trpijo ali umirajo zaradi lakote).

saj na naravo gleda skozi prizmo matematičnih odnosov – te pa lahko uvede šele tedaj, ko naravno bivajoče zreducira na merljive količine. Digitalna tehnologija pa je nadaljevanje tega procesa matematizacije celotne stvarnosti. Za primer lahko vzamemo fotografijo. Analogna fotografija je svoj predmet posnemala, digitalna pa ga razgradi v slikovne točke (piksle), jih 'izmeri' in s tem svoj predmet še učinkoviteje matematizira. Tako digitalna fotografija omogoča bistveno večje možnosti razpolaganja s posnetki kot pa analogna. Podobno kot moderna znanost tudi digitalizacija stremi k povečanju moči človeka, k obvladovanju in podreditvi narave. Redukcija fenomena na digitalni zapis (na 'podatke') omogoča, da z njim razpolagamo v času in prostoru. Prav temu tudi služi digitalna infrastruktura, zlasti svetovni splet, ki zagotavlja brezprostorsko povezanost in skoraj brezčasen prenos informacij. Mnoštvo digitalnih fenomenov, povezanih v vseobsežno omrežje, danes tvori nov digitalni svet, ki se vse bolj zažira v človekov življenjski svet. Kdor v ta svet ne vstopa, postaja družbeno izoliran – dovolj je pomisliti na starejše, ki niso večji digitalne tehnologije in zato polnopravno vključenost v družbo le stežka ohranjajo.

Ob spreminjanju življenjskega sveta se hkrati spreminja tudi način, kako človek razume samega sebe. Znanstveno-tehnični pristop si podreja tudi človeka in govor o njegovi presežnosti razglša za zgolj metaforično izražanje brez stvarne osnove. To pa potrjuje Heideggerjevo tezo, da tehnologija ni nevtralno orodje, ki bi ga človek lahko uporabljal bodisi v dobrem bodisi v slabem smislu. V njej se razodeva nova totaliteta razumevanja, ki se konkretno uresničuje v totaliteti vseprisotne digitalizacije. Danes namreč vse bolj velja, da nekaj 'je' šele tedaj, ko se v digitalni obliki pojavi na spletu. Šele takrat postane del intersubjektivnega sveta in s tem dobi družbeni status. Toda to ima tudi svojo senčno plat: digitalno bivajoče ob vstopu v svetovni splet pridobi attribute brezprostorskega in brezčasnega obstoja. Če česa ni na spletu, tvega, da ga družbeno ni; če pa na spletu je, je obsojeno na neskončno trajanje brez možnosti prenehanja.

Digitalni način biti lahko povežemo s kritiko, ki jo Levinas naslavlja na vsak pojem biti in ontologijo kot tako. Po eni strani biti posameznemu bivajočemu omogoča, da 'je', po drugi strani pa ga veže nase in na svojo lastno logiko. Po Levinasu je logika biti potrjevanje samega sebe, prizadevanje za ohranitev in povečevanje lastne moči. To izrazi s pojmom 'interes': vsak 'biti' (lat. *esse*, fr. *être*) v sebi nosi skrb in interes (lat. *interesse*, fr. *intérêt*) za 'lasten biti', za 'sebe'. V tem interesu se kaže izvorna ontološka sebičnost, ki jo Levinas želi preseči z etično nesebičnostjo (fr. *désintéressement*) (Levinas 1974, 3). Ta je mogoča šele ob možnosti popolne drugosti, ki je ni mogoče podvreči sebi in logiki biti. Ontologija si skuša drugega podrediti – po potrebi tudi z nasiljem.

Te lastnosti lahko prepoznamo tudi pri digitalni ontologiji, katere univerzalnost danes omogoča svetovni splet. Tu je prav tako prisoten ontološki interes, ki odpira nove možnosti totalitarizma in z njim povezanega nasilja. Kakor Levinas totaliteti biti očita ravnodušnost in neosebnost, tako je tudi digitalna tehnologija za človeške stiske neobčutljiva – izza navidezne nevtralnosti interneta in družbenih omrežij pa pogosto delujejo nosilci moči s svojimi sebičnimi interesi. Vstop v vse-

povezani digitalni svet hkrati pomeni tudi našo ‚redukcijo‘ na podatke, ki so postali ontološka osnova ne le digitalnega, temveč tudi ekonomskega in materialnega sveta. Kdor ima podatke, ima moč in bogastvo tudi v realnosti. Dostop do digitalnega sveta, ki razširja naše načine biti, ima zato visoko ceno, ki se je pogosto ne zavedamo – obenem pa nas iz tega sveta več ne izpusti. To stanje spominja na Levinasovo zgodnjo kritiko biti, kjer opisuje grozo (*horreur*; Levinas 1978, 100), da smo »priklenjeni na biti: biti je zlo – ne zato, ker je končno, temveč ker je brezmejno (1998a, 100). Podobno velja za digitalni obstoj: nemožnost konca ali ‚izbriša‘ v medmrežju, ki jo zagovorniki posthumanizma razglasa za zmago nad smrtjo, je za človeka v resnici vir tesnobe, saj njegove digitalne sledi lahko postanejo orodje zlorabe in nasilja proti njemu samemu.

Posebno mesto srečanja med digitalno tehnologijo in Levinasovo etiko je fenomen obraza oziroma obličja drugega človeka. V digitalnem svetu obraz postane predmet redukcije, prevoda v digitalni zapis. V takšnem primeru obraz ni več obličje, v katerem se razodeva etična transcendenca, temveč se spremeni v fizikalno danost, ki jo je mogoče meriti in kvantificirati. Pri tem ne gre zgolj za preprosto digitalno fotografijo, ki meri svetlobo posameznih slikovnih točk, temveč za kompleksnejše postopke – zlasti za biometrijo, ki meri edinstvena razmerja med obraznimi elementi. Ta razmerja ostajajo enaka, tudi če obraz svoj zunanji videz spreminja. Namen takšne digitalizacije obraza je v želji po moči nad obrazom drugega. V tem se razkriva stopnjevanje težnje, kako drugega obvladati in ga podrediti lastnim interesom.

Res je, da bi kdo lahko ugovarjal, da tehnologija prepoznavanja obrazov – kot eno izmed ključnih področij sodobne umetne inteligence – lahko služi dobrim ciljem in ima številne uporabne vrednosti. Toda primeri držav, ki same po sebi kažejo bolj ali manj izrazite totalitarne poteze, razkrivajo, da ta tehnologija lahko hitro postane orodje nadzora nad državljani, orodje za nasilno podrejanje drugosti drugega človeka, ki se mora ukloniti totaliteti, kot si jo zamišljajo centri moči. To pa je diametralno nasprotno Levinasovi etiki (Kalman 2021). Za Levinasa je vsak poskus ‚merjenja‘ obraza – če ima za cilj podreditev drugega – v protislovju z etično ‚neizmernostjo‘ obličja. Levinas sicer morda bi dopuščal možnost, da je digitalna tehnologija, uporabljena v odnosu do obraza, lahko etično upravičena in dobra – a le, če jo vodi predhodna zavest o neskončni odgovornosti do človeka, ki je tej tehnologiji izpostavljen. Vendar pa praksa kaže drugače: tehnični razvoj večinoma usmerjajo interesi moči, vprašanja etičnih posledic pa se zastavljajo šele pozneje – pogosto šele tedaj, ko so snovalci tega razvoja v takšen razmislek prisiljeni. Danes se podatki o obrazih masovno zbirajo na digitalnih platformah in pisateljica Namwali Serpell (2020) je pomenljivo zapisala, da je »problem 21. stoletja morda prav problem digitalnega obraza.«⁷

⁷ Če tehnologija prepoznavanja obrazov predstavlja zgolj eno področje umetne inteligence kot zadnje faze razvoja digitalne tehnologije, pa nevarnost digitalnega totalitarizma zajema tudi druga področja, kjer umetna inteligenca prevzema delo, ki so ga prej opravljali ljudje. In zdi se, da gre pri tem za popolno odsotnost obraza, saj ostanejo le brezimni algoritmi, ki tvorijo novo digitalno totaliteto. Tudi v tem primeru umetna inteligenca človeku in njegovim odnosom lahko služi – lahko pa se razmerje obrne in človek postane žrtev ‚algoritemskega nasilja‘ (Strahovnik 2024). Morda je ta pojem res preširok in za

Zato ostaja aktualna Levinasova misel, ki logiki ontologije zoperstavlja presežno etično logiko (Levinas 1961, 175) – nenehno nas mora spremljati zavest, da je drug človek zunaj vsakega sistema ali ‚omrežja‘, na katerega ga nikoli ne moremo zvesti. Le če mu priznamo takšen status, lahko preprečimo nasilje nad njim. Še več – do drugega človeka sem neskončno odgovoren tudi tedaj, ko sem z njim povezan prek spleta. V navidezni vzajemnosti digitalnih vezi, ki jih omogoča omrežje, se jaz sam nahajam v nevzajemnosti svoje odgovornosti do drugega. Toda tu nastopi težava: drugega ne srečam neposredno, temveč po posredništvu spleta. Ali lahko sploh vem, kdo je v resnici tisti, ki mi govori ali se mi kaže na digitalnem zaslonu?

4. Problem anonimnega drugega

Presežnost obličja drugega v odnosu do kakršne koli vseobsegajoče celote Levinas izrazi z mislijo, da obličje svojega pomena ne črpa iz umeščenosti v obzorje sveta, znotraj katerega se pojavlja. Običajno je pomen nečesa določen skozi njegovo vpetost v širšo pomensko mrežo oziroma kontekst – zato iztrganost iz konteksta običajno pomeni izgubo smisla. Pri obličju pa je drugače: njegov etični pomen izvira iz njega samega (169). Drugi me nagovarja v svoji edinstvenosti in enkratnosti: ne morem ga seštevati skupaj z drugimi (9) ali mu pripisovati splošnega pomena. Drugi je znotraj pomenske mreže sveta podoben ‚luknji‘, vendar ne kot ‚negativna‘ ontološka odsotnost, temveč kot ‚pozitivna‘ etična prisotnost neskončnega klica (188). Presežnost drugega v odnosu do sveta zato ne pomeni njegove skritosti ali anonimnosti. Nasprotno – prav njegova nedostopnost miselnemu zajetju mu zagotavlja samolastnost, razodevanje iz samega sebe. Le v tej samolastnosti lahko nosi ime, ki se ne pusti podrediti pojmovni splošnosti. Ime je zato (drugače kot pojem) povsem enkratno, četudi ga deli več oseb. Obenem pa ime (gr. *onoma*) predstavlja popolno nasprotje anonimnosti (gr. *anonymos*).

Enkratnost drugega je povezana tudi z njegovo telesnostjo. V telesnem smislu sicer vsi pripadamo isti biološki vrsti in imamo splošne človeške lastnosti. Res je, da je telo vsakega posameznika edinstveno, vendar pa enkratnost njegovo telesnost presega – čeprav jo obenem vključuje. Drugi je od svoje utelešenosti neločljiv: etični pomen, ki ga nosi, se ne razodeva onkraj, temveč prav skozi njegovo telo. Etični nagovor je tako vezan na neposredno telesno navzočnost drugega. Zato polnost srečanja iz obličja v obličje nastopi šele v neposrednosti telesne bližine. Vstop posrednika (lat. *medium*) sicer to bližino zmanjša, ne pa tudi odpravi – etično zahtevo obličja še vedno lahko posreduje.⁸ V digitalni dobi so tehnološki posredniki povezave in naprave za prenos podatkov, ki omogočajo, da se obraz dru-

urejanje rabe algoritmov pri novih digitalnih tehnologijah, kot ugotavlja Strahovnik (793–794), ne povsem uporaben, vendar vseeno opozarja na nevarnost, ki je ne gre podcenjevati in ki bo v prihodnosti še naraščala.

⁸ Angleški izraz *interface* je še pred vstopom v tehnološki besednjak označeval skupno točko stika ali srečevanja dveh teles, prostorov oziroma faz. V digitalni dobi pa je izraz pridobil predvsem tehnični pomen. Današnji problem digitalnega posredovanja je prav v tem, da so srečanja v živo, iz obličja v obličje (*face-to-face*) vse bolj vezana na tehnološke vmesnike (*interfaces*).

gega reproducira na zaslonu in da lahko z njim komuniciramo v realnem času. Čeprav ne gre za srečanje v utelešeni neposrednosti, določeno etično bližino omogoča tudi zaslon: moj pogled pozabi na posredniško vlogo naprave, se usmeri neposredno v obraz: posluša besede drugega. V tem smislu je sodobna tehnologija pri negovanju odnosov in ohranjanju bližine kljub geografskim razdaljam lahko dragocen pripomoček. Digitalizacija obraza v takem primeru prinaša obilo koristi, saj omogoča uresničevanje odgovornosti do drugega, kadar bi bilo srečevanje oteženo ali celo nemogoče.

Toda digitalizacija pomeni ‚prevod‘ drugega v digitalni zapis – v posnetek njegove zunanje podobe ali njegovega govora. Slikovni ali zvočni zapis nista identična z drugim, tako kot je z njim istovetno njegovo telo. Res je, da se lahko drugi pretvarja tudi v svoji neposredni telesnosti (da namerno zakriva svoj videz in je sposoben laži), toda digitalna pretvorba odpira povsem nove možnosti neiskrenosti in prevare: digitalni posnetek se lahko osamosvoji in zaživi ločen digitalni obstoj. Levinas poudarja, da je obraz v etičnem smislu vedno ‚odkrit‘, saj me kliče k odgovornosti za drugega – ta klic je globlji od možnosti, da drugi v svojih besedah in dejanjih ni odkrit. Etična odgovornost ni pogojena z ontološkim ravnanjem drugega, temveč z njegovim presežnim etičnim stanjem: za drugega sem odgovoren, tudi če laže, ravna slabo ali mi celo grozi. Po Levinasu sem odgovoren celo za odgovornost drugega (Levinas 1974, 150). Vendar ta moja odgovornost velja utelešenemu drugemu – ne pa digitalni stvaritvi, ki je lahko zgolj zlonamerna prevara.

Digitalna tehnologija prinaša nove možnosti skrivanja identitete oziroma samolastnosti. Najobsežnejši posrednik, svetovni splet, omogoča učinkovito skrivanje za avatarji, izmišljenimi imeni in podobami. Splet sodelovanje v komunikaciji na način, da se lastna identiteta prikrije, ne le dopušča, temveč pogosto spodbuja – od forumov do komentarjev. Anonimnost udeleženca odvezuje odgovornosti, vsaj dokler ne prestopi zakonskih meja. Z vzponom umetne inteligence pa anonimnost dobiva popolnoma nove razsežnosti, saj pogosto sploh ni več jasno, ali govori človek ali računalniški bot. Kdo govori, ko ‚govori‘ umetna inteligenca? Danes digitalnemu ponarejanju niso podvrženi le obrazi, temveč tudi človeški govor in jezik – temeljna fenomena človekove eksistence, ki ju Levinas vedno razume v povezavi z obličjem.

Za Levinasa imata obličje in govor svoj temelj v etiki: »Manifestacija obličja je že govor.« (Levinas 1961, 37) Obličje razodeva etični klic, ki ga lahko imenujemo tudi nagovor: obličje me nagovarja, še preden drugi spregovori. Nagovor, naslovljen name, ima etični značaj, podobno kot je moj prvotni odgovor drugemu – še preden rečem karkoli – etična odgovornost zanj. Zato je po Levinasu fenomen jezika utemeljen v etiki. Pomembnejši od pomena na ravni *logosa* (‚kognitivni‘ pomen) je etični pomen govora in besed: vse, kar je izrečeno (*le dit*), je utemeljeno v odgovornosti do tistega, komur se izreka (1974, 6). ‚Izrekanje‘ (*le dire*) – gesta, da drugemu naklonim besedo in ga ogovorim – je že samo po sebi ‚odgovarjanje‘ na etični poziv njegovega obličja. Ključno je, da izrekanje vedno presega izrečeno in da je prav v njem resnična vez medosebnega odnosa.

Kadar govor ni več utemeljen v etični razsežnosti izrekanja, postane komunikacija zgolj izmenjava izrečenega, brez zaveze odgovornosti. Ob spletni komunikaciji z manipulatorjem, ki se skriva za lažnim imenom, imamo kljub vsemu opravka z osebo – četudi z nemoralnimi nameni. Če pa prihajajo sporočila, proizvedena z algoritmi umetne inteligence, ki so človekov naravni jezik uspeli matematizirati in si ga tehnično podrediti, je razsežnost odgovornosti komaj še prepoznavna. Ni pa povsem odpravljena: za umetno inteligenco stojijo ljudje, ki jo ustvarjajo in prodajajo, in ti nosijo del odgovornosti. V takšnih primerih postane jasno, da komunikacija za človeka ni zgolj neosebna izmenjava informacij, temveč nujno potrebuje etično razsežnost medosebnega odnosa. Prav zato anonimnost ne more imeti zadnje besede – celo tam, kjer se zavedamo, da v ozadju 'govorijo' zgolj algoritmi, želimo slišati vsaj daljni odmev drugega z obličjem. Neposredni odnos iz obličja v obličje ostaja kriterij in mera vseh odnosov, zato je ključno, da poleg spletne komunikacije druge dovolj pogosto srečujemo tudi v konkretni telesni navzočnosti.

5. Problem digitalne raztelesenosti

Ena izmed poglavitnih značilnosti digitalne dobe je širitev virtualnega sveta, ki zavzema v vsakodnevem življenjskem svetu vse pomembnejše mesto. Njegova osnova je digitalno bivajoče: čeprav ima svojo materialno podlago v strojni opremi, v virtualnem prostoru nastopa kot od materialne stvarnosti ločeno. V digitalni kulturi se zato pojavlja skušnjava dualizma, ki jo zasledimo zlasti pri različnih smereh tehnološkega posthumanizma. Te trdijo, da je mogoče informacijo – od preprostega digitalnega zapisa do kompleksnosti človeškega uma – ločiti od njenega materialnega nosilca in jo prenesti na drug nosilec. Za dialog z Levinasom pa je še pomembnejše dejstvo, da virtualni svet, ki ves temelji na digitalni tehnologiji, s seboj prinaša fenomen, ki ga Hubert Dreyfus (2001, 103–107) imenuje 'raztelesenost' (*disembodiment*). To običajno srečujemo pri redukciji tridimenzionalnega fizičnega sveta na dvodimenzionalno digitalno podobo, reproducirano na zaslonih. Zdi se, da je ta raztelesenost obojestranska – tako pri fenomenih, ki se pojavljajo na zaslonih, kot pri uporabniku, ki se v virtualni svet potopi do te mere, da pozabi na lastno utelesenost. Vendar raztelesenost ne pomeni odprave telesa – ne teles drugih ljudi, ki so digitalizirana, še manj lastnega telesa, od katerega se ni mogoče ločiti. Uporabnik interneta je vedno utelešeni posameznik, ki obenem predpostavlja, da so tudi drugi udeleženci medmrežja telesna bitja, četudi se v virtualnem okolju pojavljajo pod (resničnimi ali izmišljenimi) podobami. Res pa je, da se pomen telesa iz njegove žive konkretnosti prenaša v digitalno podobo. Če uporabimo fenomenološko razlikovanje med živetim in objektiviranim telesom, lahko rečemo, da virtualni svet v ospredje postavlja objektivirano telo kot podobo, s katero ljudje nastopajo v digitalnem okolju. Seveda tudi v realnem svetu druge ljudi srečujemo prek njihove zunanje 'podobe', toda v digitalni kulturi se količina teh srečanj izrazito poveča. Ob tem se lahko okrepi občutek, da lastna podoba ne

ustreza idealom, kar pri mnogih vodi v prekomerno skrb za telesni videz ali celo v odtujenost do lastnega telesa. Digitalno okolje vpliva tudi na živeto telo. Digitalne naprave omogočajo zaznavanje, ki presega naše običajne telesne sposobnosti. Hougard (2020, 45) ta fenomen imenuje 'hiperutelešenost' (*hyperembodiment*). Čeprav se raztelešenost in hiperutelešenost navidezno izključujeta, sta v digitalnem svetu med seboj povezani in povečujeta nevarnost človekove odtujitve v odnosu do lastne utelešenosti.

Toda z vidika Levinasa je pomembnejša od odnosa do samega sebe vloga mojega telesa v odnosu do drugega človeka. Tu imamo opravka z dvema razsežnostma: z mojo utelešenostjo, ki je poklicana k odgovornosti do drugega, in z utelešenostjo drugega, v kateri se izražata njegova ranljivost in odvisnost od materialnih dobrin, potrebnih za življenje in preživetje. Levinas v svojih opisih etičnega dogajanja iz obličja v obličje predpostavlja, da gre vedno za utelešeno srečanje; prav tako verjame, da mora biti odgovornost do drugega telesno konkretna – tako konkretna, kot je ponuditi drugemu kruh, ki si ga odtrgam od lastnih ust (Levinas 1974, 93). Toda ali to pomeni, da je srečanje z drugim v virtualnem svetu nujno nepristno in da vodi v odtujenost od telesne bližine kot prvotnega načina odnosa? Odgovor ni enoznačen – podobno kot ni enoznačno Levinasovo razumevanje bližine, ki je eden ključnih pojmov njegove etike (102–120). Bližina je primarno prostorski pojem, ki v medčloveških odnosih predpostavlja fizično navzočnost. A Levinas poudarja, da telesna bližina ne zadošča, če je ne prežema etični pomen. Pravi pomen bližine je v moji odgovornosti do drugega. Zato etike nikoli ne moremo zvesti na golo telesnost, tako kot obličja ne moremo zvesti na fizični obraz. Še več, etični pomen je s prostorsko logiko pogosto v navzkrižju. To navidezno protislovje najdemo tudi pri Levinasu samem: po eni strani trdi, da sem drugemu neskončno blizu, po drugi strani pa drugi vedno ostaja oddaljen – razdalje do njega namreč ni mogoče nikoli v celoti ukiniti. To pa Levinasu ne preprečuje, da bi uvedel pojem 'nadomeščanje' (*substitucija*) (125). Moja odgovornost do in za drugega gre tako daleč, da se postavim na njegovo mesto, da postanem njegov 'talec' (142). Za prostorsko logiko je ta hkratna oddaljenost in poistovetenost z drugim nerazumljiv paradoks, za etično logiko pa je povsem smiselna: največja bližina do drugega se razodeva v poklicanosti, da na celovit in utelešen način jamčim zanj – ter 'sem' namesto njega.

Že v svojih zgodnjih spisih Levinas ponuja zanimivo razlago božanja (*caresse*) kot posebnega fenomena telesnega odnosa do drugega.⁹ Božanje pa ni enako dotikanju – in še manj otipavanju. Telesni dotik namreč zajema celo paleto možnih razmerij. Šele ko je telesnost postavljena v etični okvir, dobi svoj pravi pomen. Takrat božanje išče drugega, ki kljub telesni bližini ostaja povsem drugi in presežen. Je izraz hrepenenja po drugem, ki ga nikoli ne morem dokončno doseči (Levinas 1998a, 131; 1961, 235–237). Nasprotno pa golo dotikanje ali otipavanje drugega fizično objektivira in mu presežnost odvzame. Primer jasno pokaže, da telesnosti ni moč enačiti s fizično danostjo. Človekova telesnost je vedno že prežeta z etič-

⁹ Kocijančič *caresse* pri Levinasu prevaja kot *ljubkovanje* (Levinas 1998a, 130).

nostjo in zato na poseben način ‚personalizirana‘ (Levinas tega izraza sicer ne uporablja). Ta etična razsežnost (s telesnostjo neločljivo povezana in hkrati v odnosu do nje presežna) je za Levinasa tisto, kar je klasična metafizika imenovala ‚duša‘ – razsežnost, ki človeku kot fizičnemu in končnemu bitju podeljuje presežno in neskončno dostojanstvo.

Zato srečevanju z drugim v virtualnem svetu ne moremo vnaprej odreči možnosti bližine, kakršno poznamo iz srečanja v živo. Podobno kot meni Heidegger (1986, 120–121) – da je mogoče biti z nekom, četudi je daleč proč, in biti sam, četudi v množici ljudi –, lahko tudi Levinasov pojem bližine razumemo širše. Etična bližina odgovornosti se lahko vzpostavi tudi ob srečanju v digitalnem svetu, tako kot se telesna bližina lahko izrodi v ravnodušnost ali celo v zlorabo. Težava nastopi tedaj, ko virtualni svet ‚utelešena‘ srečanja začne izpodrivati. Temelj medosebnega odnosa namreč ostaja utelešena bližina iz obličja v obličje. Oči drugega, ki me gledajo brez vsakega posredništva, mi ne dovolijo, da bi se njihovemu pogledu umaknil, kot to lahko storim s pritiskom na gumb digitalnega posrednika. Moja telesna izpostavljenost pogledu drugega me zavezuje, da mu pomagam tukaj in zdaj – brez odlašanja in brez prelaganja tega na posrednika. Zato mora medij (*medium*) z vidika Levinasa vedno ostati posrednik in sredstvo, nikoli cilj sam zase – namenjen je temu, da služi moji odgovornosti do drugega v njegovi telesni konkretnosti.

6. Zaključek

Levinas je tehniko razumel kot človekov proizvod – kot orodje za njegovo delovanje, ki je samo po sebi etično nevtrarno. Na tehnični razvoj je gledal celo pozitivno, saj je verjel, da človeka osvobaja spon narave in mu s tem omogoča polnejše uresničevanje etičnih odnosov do soljudi. Toda sodobni razvoj digitalne tehnologije je človekov svet preoblikoval mnogo bolj, kot bi si Levinas lahko sploh predstavljal. Internet – prvotno zasnovan kot orodje povezovanja in izboljšanja komunikacije – je danes mnogo več kot le pripomoček v človekovih rokah. Postal je sinonim za digitalno vsepovezanost, ki od posameznika zahteva, da se vanjo vključi in se ji podredi. Tako prihaja do usodnega obrata: digitalna tehnologija ni več umeščena v medčloveški odnos, pač pa so ljudje umeščeni v vseprisotno digitalno tehnologijo. Tu se pojavlja nevarnost novega totalitarizma, ki se mu je mogoče zoperstaviti le z ozaveščenostjo o tem, kar je izhodišče Levinasove etike: najpomembnejši je za človeka vedno medosebni odnos, ki ga prežema etična odgovornost. V ospredju ni odnos do sveta, ki ga vodi skrb za znanstveno-tehnološki napredek z namenom izboljšanja življenja, temveč odnos do sočloveka – odnos, ki ga utemeljuje etično strahospoštovanje in skrb za drugega. Digitalna tehnologija sicer za uresničevanje odgovornosti do drugega prinaša nove možnosti, toda hkrati omogoča tudi zlorabe in manipulacije, ki rušijo pristnost odnosov in zakrivajo ‚pravi obraz‘ človeka. Zato je tem pomembnejše, da digitalne platforme kot posredniki nikoli ne nadomestijo neposrednosti srečanja iz obličja v obličje, ki mora ostati cilj in me-

rilo pristnih odnosov. Digitalna breztelesnost ne more nikoli nadomestiti telesne prisotnosti. Danes se poleg fenomenološkega pojma intersubjektivnosti uporablja tudi pojem interkorporalnosti oziroma medtelesnosti,¹⁰ ki poudarja našo telesno vez z drugimi. Prav zato lahko Levinasova etika – ki v središče postavlja utelešen etični odnos do sočloveka – služi kot korektiv anomalijam in stranpotem digitalne dobe ter pomaga pri etični presoji, kako v spremenjenem svetu sodobnega časa ohranjati in negovati pristno človeškost.

Reference

- Dreyfus, Hubert L.** 2001. *On the Internet*. London: Routledge.
- Fuchs, Thomas.** 2023. Die Zwischenleiblichkeit der Berührung. Phänomenologische und therapeutische Aspekte. V: C. Uzarewicz, R. Gugutzer, M. Uzarewicz in T. Latka, ur. *Berühren und berührt werden. Zur Phänomenologie der Nähe*, 155–171. Freiburg: Alber.
- . 2017. Intercorporeality and Interaffectivity. V: C. Meyer, J. Streeck, in S. Jordan, ur. *Intercorporeality: Emerging Socialities in Interaction*, 3–24. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin.** 1954. Die Frage nach der Technik. V: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 9–40. Stuttgart: Neske.
- . 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- Hougaard, Anders.** 2020. *Hyperembodiment: Technological Mediation and the Lived Body*. Copenhagen: MedieKultur.
- Husserl, Edmund.** 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6. Den Haag: Nijhoff.
- Kalman, David Zvi.** 2021. Levinas Would Have Banned Facial Recognition Technology: We Should Too. *Tablet*, 21. 1. <https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/levinas-facial-recognition-technology> (pridobljeno 12. 9. 2025).
- Klun, Branko.** 2019. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:589–600.
- . 2012. L'ontologie est-elle totalitaire? Une relecture critique de Levinas. *Revue philosophique de Louvain* 110, št. 4:659–683.
- Levinas, Emmanuel.** 2012. *Težavna svoboda: Eseji o Judovstvu*. Prevedla J. Rihar. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1998a. *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Prevedla E. Kovač in G. Kocijančič. Ljubljana: Družina.
- . 1998b. *Éthique comme philosophie première*. Pariz: Rivages.
- . 1994. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 5. izd. Pariz: J. Vrin.
- . 1991. *Entre nous: Essai sur le penser-à-l'autre*, Pariz: Bernard Grasset.
- . 1978. *De l'existence à l'existant*. 2. izd. Pariz: J. Vrin.
- . 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.
- . 1961. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- Serpell, Namwali.** 2020. The Digital Face. *The Paris Review*, 21. 10. <https://www.theparisreview.org/blog/2020/10/21/the-digital-face/> (pridobljeno 12. 9. 2025).
- Stegu, Tadej.** 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:683–692.
- Strahovnik, Vojko.** 2024. Algoritemsko nasilje. *Bogoslovni vestnik* 84, št. 4:783–795.
- Žalec, Bojan.** 2024. Človeški podobna umetna inteligenca in superinteligence. *Bogoslovni Vestnik* 84, št. 4:757–781.

¹⁰ V tem kontekstu velja posebej omeniti filozofa in psihiatra Thomasa Fuchsa, ki v okviru pojma »medtelesnosti« (angl. *intercorporeality*, nem. *Zwischenleiblichkeit*) (Fuchs 2017) posebej poudarja pomen telesnega stika, zlasti v obliki »dotika« (*Berührung*) z drugim (Fuchs 2023).