

Den digitala Det-världen

skenbara relationer i ljuset av Martin Bubers dialogfilosofi

Roland Ingelin

Pro gradu-avhandling i filosofi

Handledare: Hugo Strandberg

Fakulteten för humaniora, psykologi,

och teologi

Åbo Akademi

2023

ÅBO AKADEMI – FAKULTETEN FÖR HUMANIORA, PSYKOLOGI OCH TEOLOGI

Abstrakt för avhandling pro gradu

Ämne: Filosofi	
Författare: Roland Ingelin	
Arbetets titel: Den digitala Det-världen: Skenbara relationer i ljuset av Martin Bubers dialogfilosofi	
Handledare: Hugo Strandberg	Handledare:
<p>Den digitala tekniken har omdanat människans relationella liv. I avhandlingen diskuterar jag skenbara relationer i den digitala världen, utgående från Martin Bubers dialogfilosofi. I Bubers magnum opus <i>Jag och Du (Ich und Du, 1923)</i> presenteras en relationell ontologi i form av grundorden Jag-Du och Jag-Det. Det Jag som säger Du till en annan människa står i en dialogisk relation som kännetecknas av ömsesidig närvaro, omedelbarhet och oförbehållsamhet. Det Jag som säger Det står i en monologisk relation, den andra människan kan lära kännas och begagnas genom att vara ett föremål för den egna erfarenheten. Buber menar att människan blir till människa i den verklighetsdimension som existerar mellan Jag och Du. Enligt Buber kan en äkta dialog endast förverkligas i ett mellanmänniskt möte, där två personer är delaktiga i ett gemensamt levande skeende.</p> <p>I avhandlingen framför jag en tolkning av Bubers filosofi som jag därefter kontextualiserar i det digitala livet. Frågeställningarna är följande: Är det möjligt att åstadkomma en Jag-Du-relation i den digitala världen? Kan man föra en äkta dialog på sociala medier? Är sociala medier en Det-värld som främjar den monologiska hållningen gentemot andra människor? Jag utgår bland annat från <i>Det mellanmänniska (Elemente des Zwischenmenschlichen, 1954)</i> där Buber behandlar hinder för det mellanmänniska. Jag diskuterar hur skenbarhet och frånvaro av närvaro försvårar möjligheten för att träda in i en Jag-Du-relation i den digitala världen. Jag påvisar att mycket talar för att människans Det-hållning är rådande i sociala medier, vilket jag behandlar genom att låna Bubers begrepp: bildmänniska och väsensmänniska, samt individ och person.</p> <p>Jag fokuserar på fyra sociala onlineaktiviteter: publicering och delning, kommentarer och reaktioner, bevakning, och privatkontakt. Jag behandlar främst textkommunikation och i korthet videosamtal. För att avgöra om digitala dialoger är skenbara redogör jag för olika former av dialog och den dialogiska grundrörelsen. Avslutningsvis behandlar jag existentiella frågor kring det digitala livet. Jag konkluderar att det digitala livet påverkar människosynen och relationsförmågan, både i den digitala världen och den fysiska världen.</p>	
Nyckelord: Martin Buber, Jag-Du, Jag-Det, relation, äkta dialog, möte, mellanmännisklighet, skenbarhet, objektifiering, närvaro, bild, väsen, individ, person, digital värld, digitalt liv, sociala medier, smarttelefon.	
Datum: 26.04.2023	Sidoantal: 76

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
1.1. Den tvåfaldiga världen	1
1.2. Syfte och frågeställningar	3
1.3. Avgränsning och material	5
2. Centrala teser i Martin Bubers dialogfilosofi	8
2.1. Färgen i hennes hår	8
2.2. Kärlek och knytnävsslag	11
2.3. I mötet varskar den mellanmänskliga relationen	14
2.4. Duet möter mig av nåd	15
2.5. Växtverk i evigheten	17
3. Det första hindret: Skenbarheten	20
3.1. Människans väsen och bild	20
3.2. Sådan man vill verka i den andras ögon	22
3.3. Sådan vi är i våra egna ögon	27
4. Det andra hindret: Frånvaro av närvaro	30
4.1. Det dialogiska livet och den dialogiska formen	30
4.2. Dialogiska och monologiska rörelser	34
4.3. Frånvaro av närvaro i digitala dialoger	38
4.4. Äktheten i de levande bildernas dialog	47
5. Det medfödda Duets längtan	50
5.1. Ett vibrerande beroende i människans ficka	50
5.2. En vibrerande längtan i människans väsen	54
5.3. Reningens ort och isoleringens borg	56
5.4. Den digitala Det-världens intrång i den fysiska världen	62
6. Avslutning	68
Källförteckning	75

1. Inledning

1.1. Den tvåfaldiga världen

Är ett möte i den digitala världen ett verkligt möte eller är uppkopplade relationer skenbara? ”Allt verkligt liv är möte.”¹ Så lyder Martin Bubers grundläggande tes i *Jag och Du*. Vilken innebörd har denna kärnfulla sentens i Bubers filosofi? Ronald Gregor Smith påpekar att Buber är en filosof med endast en insikt: ”Vi kan sammanfatta den så, att människan förverkligar sitt sanna väsen genom att träda in i en äkta relation.”² Den insikt som Buber framhåller är en insats i hans filosofiska antropologi, eftersom det är människans och hennes förefintliga värld som står i centrum i Bubers tänkande.

Buber inleder *Jag och Du* med att anlägga följande ontologiska postulat: ”Världen är tvåfaldig för människan alltefter hennes tvåfaldiga hållning. Människans hållning är tvåfaldig alltefter tvåfalden i de grundord hon kan uttala.”³ Allt mänskligt liv är enligt honom uppdelat i två typer av möten med världen och allt vad den inbegriper.

Grundorden som människan uttalar är ordparen *Jag-Du* och *Jag-Det*. Anledningen till att Buber benämner grundorden ordpar är att Jaget inte kan stå allena utan att omväxlande förhålla sig till den externa världen. Världen i sig är inte dualistiskt uppordnad, för Buber existerar endast *en* värld, som därtill är immanent: ”Det finns ingen skenvärld, det finns bara världen, som visserligen visar sig på två olika sätt för oss efter vår tvåfaldiga hållning.”⁴ Det är således endast människans positionering som uppgår till två olika dimensioner i världen. Det är endast människans attityd som skiftar från det ena till det andra grundordet. I och med vårt val av uttal avgör vi *hur* bemötandet ter sig, *hur* vi relaterar till en annan människa.

Är den senmoderna människans värld även tvåfaldig i ett annat avseende? I skenet av virtualiseringen⁵ av mänskligt liv kan världen förenklat indelas i *den fysiska världen* och *den virtuella världen* eller *den digitala världen*. Den förra känner vi förstås igen i dess påtaglighet, det är den värld som har konkret existens. Begreppet virtuell löper däremot faran att enkom likställas med skenbarhet, det vill säga det icke-verkliga. Men här anser jag det

¹ Buber, Martin: *Jag och Du* (Ludvika: Dualis Förlag, 2013), s. 18.

² Smith, Ronald Gregor: *Martin Buber* (Ludvika: Dualis Förlag, 1992), s. 27.

³ Buber 2013, s. 7.

⁴ Buber 2013, s. 101.

⁵ Begreppet virtualisering avser konsekvenserna av digitalisering.

vara motiverat med ett tillägg: det virtuella har dessutom i varierande grad effekten av att existera konkret.

Jag tillerkänner den virtuella världen ett visst mått av verklighet, med anledningen av att den verkar vara avhängig den konkreta kroppen. I och med en alltmer omfattande digitalisering är det svårt att dra en skarp linje mellan det fysiska och det virtuella, vilket även är en av Fredrik Svenaeus' teser i *Det naturliga: en kritik av queerteorin, transhumanism och det digitala livet*. Det virtuella livet kan liknas vid att leva i en så kallad "filterbubbla", emellertid framhåller Svenaeus ur sitt fenomenologiska perspektiv att bubblan inte är oberoende av den fysiska kroppen.

"Den virtuella verkligheten är inte huvudsakligen en befrielse från människokroppens begränsningar" säger Svenaeus, "utan är i själva verket byggd för att tillfredsställa våra kroppsliga begär."⁶ Därför kan jag konstatera att kroppsligheten har en betydelsefull inverkan på vår varseblivning och vårt uppförande oavsett vilken av världar som vi befattar oss med. Däremot kommer människan som helhet förmodligen bäst till uttryck i den värld som faktiskt har konkret existens, det vill säga den fysiska världen.

Enligt mitt förmenande är det rimligaste alternativet att betrakta den virtuella verkligheten som en förlängning av den fysiska verkligheten, som en livsvärld underbyggd av Bubbers värld där människan lever sitt tvåfaldiga liv. Däremot kommer jag lägga fram skäl för att den virtuella världen är väsensskild i förhållande till den fysiska vad beträffar mellanmänniska relationer. Med begreppet virtuell avser jag inte den datorsimulerade verkligheten. Jag har inte för avsikt att avhandla den värld och verklighet som människan upplever tredimensionellt med VR-utrustning. För att undvika missförstånd avstår jag genast från begreppet virtuell och använder härefter begreppet digital.

Den digitala världen åsyftar onlinevärlden, närmare bestämt mänskligt liv som utspelar sig på internet, till skillnad från den fysiska offlinevärlden. Då jag använder begreppet *det digitala livet* avser jag två olika dimensioner: tillvaron i den digitala världen och närvaron av det digitala i den fysiska världen. Det senare syftar på hur den digitala världen påverkar människans liv i den fysiska världen, exempelvis är blotta närvaron av en smarttelefon en del av det digitala livet. Dessutom ger jag rum för möjligheten att onlinevärlden påverkar synen på mellanmänniska relationer och hur de ter sig offline.

⁶ Svenaeus, Fredrik: *Det naturliga: En kritik av queerteorin, transhumanismen och det digitala livet* (Möklinta: Gidlunds förlag 2019), s. 76.

Det digitala livet innefattar således både uppkopplade relationer och relationer i det fysiska rummet där det digitala gör sig påmint eller gällande. Jag intresserar mig inte i första rummet för huruvida individen upplever digitala rum som verkliga eller inte, tyngdpunkten ligger snarare på huruvida digitala relationer är verkliga i bemärkelsen autentisk. Buber påpekar att Jag-Det-relationen utgör en övervägande del av det mänskliga livet, följaktligen är det plausibelt att även det digitala livet skymmer Jag-Du-relationernas ljus. Jag ställer mig skeptiskt till att digitala plattformar innehar aspekter som främjar det som Buber kallar *det mellanmänniska*, även om sociala medier omfattas av ett flertal faktorer som understödjer socialt liv. Min primära fråga är huruvida det överhuvudtaget är möjligt att åstadkomma en Jag-Du-relation på sociala medier och huruvida digitala verktyg i själva verket hämmar Duets möjligheter att uppenbara sig i den fysiska världen.

1.2. Syfte och frågeställningar

I och med den digitala tekniken är det lättare än någonsin att ta kontakt och kommunicera med andra människor. Men är all form av kommunikation liktydig med dialog? Kan det förhålla sig som så att sociala medier i själva verket främjar en monologisk hållning gentemot andra och därmed även utgör ett hinder för dialog? Dessa frågor ställer jag under lupp i avhandlingen.

På vilka sätt når vi varandra på sociala medier, kan man säga något konkret om hur vi socialiserar på diverse plattformar? Jag kan räkna till minst fyra sociala aktiviteter som kännetecknar tillvaron på sociala medier: publicering och delning, kommentarer och reaktioner, bevakning samt privatkontakt. Det är värt att ihågkomma att sociala medier är i konstant utveckling av funktioner och omformning av strukturer. Vidare är formerna av social aktivitet förmodligen i skrivande stund fler till antalet. Jag anser dock att föreliggande fyra hör till de mest grundläggande. Märk väl, alla sociala medier omfattas inte av alla uppräknade aktiviteter, somliga innehar möjligheten för alla fyra medan andra är begränsade till exempelvis privatkontakt.

Jag rekommenderar att vi bär med oss dessa fyra aktiviteter i förestående betraktelse av hur fenomen som mellanmännisklighet och äkta samtal förhåller sig till det digitala livet. Syftet med avhandlingen är att diskutera huruvida det är möjligt att träda in i en Jag-Du-relation i

den digitala världen, följaktligen om det är möjligt att föra det som Buber kallar en äkta dialog.

Genom att tolka Bubers dialogfilosofi konkluderar jag att en Jag-Du-relation människor emellan kännetecknas av ömsesidig närvaro, omedelbarhet och oförbehållsamhet utifrån människans hela väsen. Min tes är följande: Om föreliggande kännetecken är vad man menar med en Jag-Du-relation är den tämligen svår eller rentav omöjlig att åstadkomma i den digitala världen. Därtill kan det digitala livet undertrycka Du-et i den fysiska världen. Genom avhandlingen låter jag därmed påskina att en äkta dialog inte låter sig göras genom de digitala rummens fyra sociala aktiviteter. Om min tes är korrekt innebär det att människor endast eller åtminstone främst åstadkommer Jag-Du-relationer då de möter varandra i ett gemensamt fysiskt rum.

Jag håller för sannolikt att människor möter varandra som Det i den digitala världen, vilket innebär att de erfar varandra genom att lära känna och begagna. Vi lever allt mer digitalt och om mina antaganden stämmer innebär detta att vi lever alltmer i en Det-värld. Liksom Buber menar jag att Jag-Det-relationer är ytterst nödvändiga, men om de får ett alltför stort övertag i det mänskliga livet riskerar vi att få en objektifierande människosyn, vilket kan ha moraliska implikationer för både mellanmänskliga och sociala relationer.

Blickfånget i avhandlingen ligger på hur såväl dialogiska som monologiska möten ter sig i vår samtid, då alltmer av mänsklig interaktion sker medelst digitala medel och i digitala rum. Vad skiljer fordom från nuläget i detta avseende? I och med internet förmår vi möta ett betydligt större antal människor än förr, vilket även inbegriper möjligheten att möta ett avsevärt större antal människor som är olika oss själva. Märk väl, möjligheten är befintlig, men det kan rentav förhålla sig tvärtom, det vill säga att vi tyr oss till tryggheten i den digitala världen. Den mellanmänskliga verkligheten är däremot inte trygg, men desto verkligare.

Enligt Buber kan en relation vara äkta eller skenbar. Vad Buber avser med äkthet och skenbarhet kommer att klarna under avhandlingens förlopp. I *Det mellanmänskliga* behandlar Buber förefintliga hinder för äktheten i mellanmänskliga möten. Den problematik som Buber lyfter fram väljer jag att placera i den digitala världen. Det digitala livets relationer kan vara skenbara i flera avseenden: först diskuterar jag skenet som smyger in i digitala samtal, därefter behandlar jag svårigheten med att vara närvarande i den digitala världen. En relation är skenbar då vi vill framstå på ett specifikt sätt i den andras eller våra egna ögon, i avsaknad

av ömsesidig närvaro är en relation likaså skenbar. Skälet till att jag diskuterar de hinder som framkommer i *Det mellanmännsliga* är att de påvisar svårigheten med att åstadkomma den Jag-Du-relation som Buber presenterar i *Jag och Du*.

”Var finns då plats för äktheten i den mellanmännsliga!”⁷ frågar Buber då han behandlar skenbara relationer. I min avhandling lånar jag Bubers fråga med följande omformulering och tillägg: Var finns plats för äktheten i digitala relationer? Efter att ha synat hinder för äkthet i den digitala världen för jag en existentiell diskussion om människans längtan till äkthet. Jag hävdar att vi många gånger orienterar oss med ett Du på läpparna i det digitala livet, men kanske förgäves om vi förväxlar det sociala med det mellanmännsliga. Sent omsider kanske vi endast förmår säga Det i och med normaliseringen av den digitala världens intrång i den fysiska världen.

1.3. Avgränsning och material

Sammantaget väljer jag att kontextualisera mellanmännslig problematik genom att anknyta till vår samtid som präglas av smarttelefoner och sociala medier. Frågan om digital skenbarhet är ett omfattande ämne, rentav övermäktigt, därför kan jag omöjligen komma med uttömmande svar i en pro gradu-avhandling. Varje kapitel och underkapitel kunde utgöra en avhandling i sin egen rätt. Däremot är det möjligt att skapa en översikt över filosofiska problem inom ämnet. Betrakta gärna avhandlingen dels som ett försök att förstå Bubers dialogfilosofi, dels en kartläggning av frågeställningar, problem och perspektiv berörande ämnet äkta och skenbara relationer i det digitala livet. Om sin filosofiska metod säger Buber följande:

Jag har ingen lära. Jag visar blott. Jag visar verklighet, jag visar något i verkligheten, som inte eller allt för lite setts. Jag tar den som lyssnar vid handen och för denna människa till fönstret. Jag stöter upp fönstret och visar. Jag har ingen lära men jag för ett samtal.⁸

Jag förkunnar inte. Även om min diskussion stundom tar form som bevisföring gör jag inte anspråk på besitta entydiga eller uppenbara svar som läsaren måste godta. Ibland måste den som önskar tänka ploga fram till ytterligheterna för att skapa en filosofisk såbädd mellan frågeställning och slutsats. I likhet med Buber vill jag peka på någonting i verkligheten, i detta fall både den fysiska och den digitala verkligheten. Det finns säkerligen en uppsjö av

⁷ Buber, Martin: *Det mellanmännsliga* (Ludvika: Dualis Förlag, 2011), s. 33.

⁸ Israel, Joachim: *Martin Buber: dialogfilosof och sionist* (Göteborg: Bokförlaget Korpen, 2018), s. 88.

forskning om människan i den digitala världen, men studier ur ett dialogfilosofiskt perspektiv har allt för lite setts. Som vi kommer att se har jag valt att inte problematisera och kritisera Bubers filosofi, främst på grund av utrymmesbrist. I min diskussion tillför jag mina egna ögon på relationer i det digitala livet – med buberska glasögon på näsan. Jag tar den som lyssnar vid handen och för denna människa fram till fönstret och pekar på vad jag ser, och provar en tes genom att föra ett samtal.

I avhandlingen utgår jag från att läsaren har grundläggande kunskaper om digitala medel och sociala medier. Avhandlingen är i högsta grad personlig, ty min egen kunskap grundar sig i ett osunt beroende av den digitala världen; jag känner således till dess för- och nackdelar. Emellertid är mitt syfte inte att svartmåla sociala medier, jag vill snarare påvisa dess mellanmänniska begränsningar. Avhandlingen innehåller inte heller diskussioner om sociala mediers skadeeffekter på den psykiska hälsan. Jag hade gärna inkluderat en omfattande diskussion om narcissism på nätet, men man får lov att välja sina strider i en avhandling. På vissa ställen behandlar jag ansvarstagande, dessvärre fattas en gedigen plädering om relationell etik.

Gällande sociala medier stödjer jag mig ställvis på empirisk forskning av Howard Gardner och Jean M. Twenge. Jag åkallar även hjärnforskaren Anders Hansen och tyr mig till psykologen Sherry Turkles perspektiv som ofta sammanfaller med Bubers. Jag har medvetet valt att hålla mig till ett få antal källor, eftersom jag vill främja det egna tänkandet, även om jag riskerar att gå snett. Martin Buber hjälper mig dock på vägen, tack vare tre av hans dialogfilosofiska skrifter förmår jag föra förestående diskussion. Den prosalyriska skriften *Jag och Du* (1923) utgör grunden för Bubers dialog- och relationsfilosofi. Ronald Gregor Smith, som har översatt boken till engelska, menar att Bubers efterkommande verk fungerar som ”komplettering och tillämpning”.⁹ Smith syftar på *Dialogens väsen* (1932) och *Det mellanmänniska* (1954).

I *Jag och Du* anlägger Buber som sagt att människans hållning till världen, inklusive människan, är tvåfaldig. Människan förhåller sig till världen, ömsom förtingligande genom en Jag-Det-relation, ömsom autentiskt genom en Jag-Du-relation. Boken består av tre delar: Först grundlägger Buber nämnda tvåfaldiga hållning och utvecklar därefter relationella principer genom epistemologiska och ontologiska frågor. I bokens andra del linjerar Buber en filosofisk antropologi, utgående från en analys av världen omfattande av objekt, det som

⁹ Smith 1993, s. 36.

Buber kallar Det-världen. Till sist behandlar Buber *det eviga Duet*, närmare bestämt hur hans relationella principer hänger ihop med Gud. För att verkligen tillgodose sig Bubers filosofi är det väsentligt att förstå hur människan och Gud förhåller sig till varandra, likväl anser jag att det är fullt möjligt att föra fruktbar diskussion om det dialogiska livet i anknytning till det digitala livet utan att vidare befatta sig med teologiska inslag. I *Dialogens väsen* och *Det mellanmännsliga* filosoferar Buber själv kring dialog och mellanmännslighet utan att involvera Gud, och jag gör detsamma.

I *Dialogens väsen* utvidgar Buber den dialogiska princip som uppenbarar sig i *Jag och Du*, närmare bestämt argumenterar han för att den som pratar med en annan människa för inte nödvändigtvis en äkta dialog. Buber urskiljer tre sätt att förhålla sig till en annan människa: genom att iakttä, betrakta eller genom att bli delaktig i ett möte. Vidare visar Buber att dialogen är av tre olika slag: den äkta, den tekniska och den till dialog förklädda monologen.

I *Det mellanmännsliga* definierar Buber skillnaden mellan det sociala och det mellanmännsliga. Buber identifierar följande förutsättningar för mellanmännsliga möten: att leva utifrån sitt väsen, att möta en människa som den hon är. Hinder för det mellanmännsliga är skenbarhet och frånvaro av närvaro. Buber nämner ytterligare ett hinder: att påtvinga, i motsats till att frigöra. Detta tredje hinder kunde man exempelvis diskutera i samband med influencerkultur, dessvärre utelämnar jag diskussionen på grund av utrymmesbrist.

Till nästa ger jag utrymme åt en tolkning av Bubers dialogfilosofi. Vi ska utan dröjsmål bekanta oss med vad grundorden Jag-Du och Jag-Det innebär och för med sig. Författaren och Dennis S. Ross ber läsaren föreställa sig två personer vid stranden. Det-människan studerar vattnet medan Du-människan hoppar i.¹⁰

¹⁰ Ross, Dennis: *God in Our Relationships: Spirituality between People from the Teachings of Martin Buber* (Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing, 2003), s. 9.

2. Centrala teser i Martin Bubers dialogfilosofi

2.1. Färgen i hennes hår

Jag-Det åsyftar en monologisk relation; att uttala Det innebär att inta en förtingligande hållning till den vi möter. Den människa som Jag säger Du till blir ett föremål för min egen erfarenhet – ett objekt som jag kan lära känna eller begagna. Objektet existerar endast *för mig* i min individuella sfär, där jag inordnar min motpart i mitt medvetandets kategorier. ”Världen som erfarenhet tillhör grundordet Jag-Det.”¹¹

Enligt Buber är erfarenhet alltid en ensidig företeelse hos människan. ”Erfarenheten finns ju ’i honom’ och inte mellan honom och världen”, förklarar Buber, ”Världen har ingen del i erfarenheten.”¹² Då jag erfar en annan människa inhämtar jag således kunskap som placerar sig i det område som utgör mina egna tankar och omdömen. Därvid är min motpart ett föremål som jag förmår analysera och utvärdera utifrån hur jag upplever henne.

För att röja undan eventuella missförstånd är det härvid vederbörligt att förtydliga vad Det-världen omfattar. Att erfar den andra som ett föremål innebär onekligen en reducerande form av varseblivning, därmed riskerar även Jag-Det-relationen att likställas med *objektifiering*. Ordet objektifiering kan i gängse bruk medföra negativa associationer, begreppet inrymmer emellertid ett flertal betydelser. Enligt Martha Nussbaum har objektifiering inte endast en innebörd, utan hela sju:

1. *Instrumentalitet*: att behandla någon som ett medel för egna ändamål.
2. *Förnekande av autonomi*: att behandla någon som om denna saknar självbestämmanderätt.
3. *Tröghet*: att behandla någon som om denna saknar beslutningsförmåga och företagsamhet.
4. *Utbytbarhet*: att behandla någon som utbytbar med andra objekt av samma och/eller annan typ.
5. *Kränkning*: att behandla någon som om denna saknar gränser och integritet, och därav anse det vara befogat att kränka denna.
6. *Ägandeskap*: att behandla någon som egendom man kan köpa eller sälja.

¹¹ Buber 2013, s. 10.

¹² Buber 2013, s. 10.

7. *Förnekande av subjektivitet*: att behandla någon som om denna inte har egna känslor och erfarenheter, även om dessa egenskaper erkänns behövs de inte tas i beaktande.¹³

Filosofen Rae Langton anser att Nussbaums uppräknade på sju är tillbörliga kriterier för objektifiering, men hon vill därutöver addera tre kategorier.

8. *Reducering till kropp*: att behandla någon som om denna endast utgörs av kropp eller kroppsdelar.
9. *Reducering till utseende*: att främst behandla någon utifrån hur denna ser ut eller tycks vara.
10. *Tystande*: att behandla någon som ljudlös eller oförmögen att tala.¹⁴

Somliga av ovanstående former av objektifiering är mer relevanta än andra för att begripa Jag-Det-relationens eventualiteter; ta till exempel det Nussbaum kallar *instrumentalisering*. Visst är Jag-Det-relationen instrumentell. Buber nämner upprepade gånger att Jaget *begagnar* ett Det och ”drar nytta av det för företaget att ’finna sig tillrätta’ i världen och därefter erövra den”.¹⁵ Likaså präglas Jag-Det-relationen av *utbytbarhet*. ”Varje Det gränsar till andra Det; Det finns bara därigenom, att det gränsar till andra.”¹⁶ Den människa som vi säger Du till är däremot ”ojämförlig och inte bestämd genom sina egenskaper.”¹⁷

Notera gärna hur ordet *behandla* förekommer i alla punkter som beskriver olika former av objektifiering. Jag måste understryka att uttalet av Det inte nödvändigtvis innebär illa behandling eller en ringaktande attityd gentemot en annan människa. Det-världen innefattar alla tio former av objektifiering, men inbegriper samtidigt en variationsrikedom av erfarenheter utöver att behandla någon som underlägsen. Buber eftersträvar inte att beklä objektifierande fenomen med psykologiska förklaringsmönster. För Buber representerar uttalet av grundorden den ontologi som utgör människan i hennes verklighet. Senare i avhandlingen kommer jag dock påvisa att Detet i det digitala livet påverkar hur vi behandlar andra människor både online och offline.

En Jag-Det-relation är alltså inte nödvändigtvis av ondo, det är trots allt tack vare Detet som vi förmår ordna vår värld samt leva i den. Men även vid de tillfällen då Jag-Det-relationen

¹³ Nussbaum, Martha: *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999), s.218.

¹⁴ Langton, Rae: *Sexual Solipsism. Philosophical essays on pornography and objectification* (New York: Oxford University Press, 2009), s.228–229.

¹⁵ Buber 2013, s. 54.

¹⁶ Buber 2013, s. 9.

¹⁷ Buber 2013, s. 25.

inte är mellanmänniskt destruktiv är den fortfarande en inskränkning av det mänskliga hos människan. Buber säger uttryckligen att vi ideligen måste leva i den värld där vi lär känna och begagnar. ”Men den som lever endast därmed är icke människa.”¹⁸

Det som Buber kallar Det-världens rike utgörs av följande individuella företeelser: ”Jag iakttar något. Jag förnimmer något. Jag har en föreställning om något. Jag vill något. Jag känner något. Jag tänker något.”¹⁹ Det är även i detta avseende som Jag-Det-relationen är monologisk: min motpart förblir ett innehåll i förhållande till mitt Jag och dess processer. Utifrån min erfarenhet lär jag mig begagna min motpart alltefter mina individuella syften, sålunda kännetecknas Jag-Det-relationen av funktionalitet.

Sammantaget är Detet ett för Jaget kunskaps- och användningsobjekt, vilket för med sig att den Jag säger Det till är reducerbar, brukbar och utbytbar. Låt oss säga att jag har en ljushårig vän vid namn Anna. Då jag avskiljande betraktar hennes ljusa hår förmår jag kategorisera henne som en ”en blondin” i mitt medvetande, därmed har jag gjort henne till ett reduceringsmål eftersom hon självfallet är avsevärt mer än en kvinna med ljust hår och de föreställningar som jag hyser om detta särdrag hos henne och i allmänhet.

Härvid är det möjligt att tillämpa två av Langtons kategorier. Då jag inramar Annas ljusa hår reducerar jag henne till både kropp och utseende. Emellertid innebär denna avgränsning inte av nödvändighet förringande behandling. Det-hållningen måste som sagt förstås som en oundgänglig del av mänskligt liv, inte minst av praktiska skäl. Min Det-betraktelse kan därtill leda till att jag berömmar Anna för hennes fagra hår. Jag-Det-relationer är socialt behövliga, emellertid avgränsar jag mig från delaktighet varje gång jag tillgriper ett innehåll som jag hänvisar tillbaka till mig själv, i detta fall min beundran av ett utseende. Buber säger: ”Jag kan hämta fram ur henne färgen på hennes hår eller färgen i hennes tal eller färgen i hennes godhet, ja, jag måste ständigt på nytt göra det; men i samma ögonblick är hon inte längre Du.”²⁰

”Den människa till vilken jag säger Du blir för mig inte till erfarenhet,” påpekar Buber, ”Erfarenhet är Du-avstånd.”²¹ Om Jag-Det-relationen är monologisk är Jag-Du-relationen i sin tur dialogisk. Jag-Du-relationen har en tendens att undfly rationell begriplighet, den är såväl hemlighetsfull som ytterst konkret i det verkliga vardagslivet. Förvisso är jag i stånd att

¹⁸ Buber 2013, s. 48.

¹⁹ Buber 2013, s. 9

²⁰ Buber 2013, s. 14.

²¹ Buber 2013, s. 15.

definiera både begreppet och fenomenet med analytiskt Det-språk, däremot kan jag knappast fånga själva fenomenet då det väl beger sig. I samma stund som jag rekognoserar en Jag-Du-upplevelse begår jag ett avbrott i relationens flöde och gör således om mötet till ett föremål som jag kan fascineras över och sönderdela; med andra ord har jag utträtt den aktuella relationen med min motpart. Om Det-världen är *erfarenhetens* värld är Du-världen i sin tur *mötets* värld. Vad som kännetecknar en Jag-Du-relation är föremål för förestående redogörelse.

2.2. Kärlek och knytnävsslag

”Relation är ömsesidighet”,²² låter Buber oss förstå beträffande Jag-Du-relationen. Med ömsesidighet avser Buber frigörande *inverkan* på varandra: ”Jag blir till i förhållande till Duet; i det jag blir till som Jag säger jag Du.”²³ Då ömsesidigheten utvecklas mellan två människor ”blommar det mellanmännsliga upp i äkta samtal”.²⁴ Med andra ord formar vi och bygger upp varandra då vi samverkar i en dialog.

Föreställ att jag och Anna varseblir varandra: hon mottar min komplimang för det vackra håret, varpå hon säger tack och möjligtvis gengäldar med att komplimentera mig för något av mina yttre eller inre attribut. När jag nu har överfört mina tankar om Anna till yttrade ord, som hon därtill besvarar, torde väl vår samverkan rimligtvis uppfattas som en ömsesidig dialog? Härvid är det värt att framhålla att det i huvudsak inte är *vad* som sägs som avgör Jag-Du-relationens existens. Visserligen har varje Jag-Du-relation ett innehåll, dock är det inte innehållet som *utgör* relationen. På den punkten är Buber explicit och förtydligar genom att ange kärleken som exempel.

Känslor ”ägs”; kärleken äger rum. Känslor bor i människan; men människan bor i sin kärlek. Detta är ingen metafor utan verkligheten; kärleken är icke bunden till Jaget, så att den bara skulle ha Duet till ”innehåll”, till föremål; den är ”mellan” Jag och Du. Den som inte vet detta, vet det med sitt väsen, känner inte kärleken, även om han till den hänför de känslor han upplever, erfar, njuter och ger uttryck åt.²⁵

²² Buber 2013, s. 23.

²³ Buber 2013, s. 18.

²⁴ Buber 2011, s. 50.

²⁵ Buber 2013, s. 22.

Anta att jag och Anna hyser ömma känslor för varandra och att vi dessutom uttrycker vår betagenhet genom att säga Du till varandra. Jag-Du-relationen består isåfall inte av de känslor som erinras mellan oss, Buber påpekar nämligen att "[l]evande ömsesidig relation omfattar också känslor, men har inte upphov i dem."²⁶ Ömsesidigheten i Jag-Du-relationen präglas istället av att vi i vårt gemensamma givande och tagande gör varandra närvarande i det aktuella skeendet. Buber säger att "[m]änniskan tar emot, och hon tar emot inte ett 'innehåll' utan närvaro, en närvaro som kraft."²⁷

Blotta kärleks känslornas individuella existens och utbytet av känslobetingsade ord utgör således ingen garanti för att jag och Anna är stadfästa i nuet och verkligen tillfinnandes för varandra. Maurice Friedman sammanfattar Bubers utläggning om kärleken i följande ordalag: "Därmed är kärlek inte njutningen av en underbar emotion, inte ens extasen hos Tristan och Isolde, utan Jagets ansvar för ett *Du*."²⁸ Vad innefattar detta ansvar enligt Buber? Såvida jag träder in i en ansvarsfull relation med min motpart kan jag "verka, kan hjälpa, läka, uppfostra, lyfta upp, förlösa".²⁹ Ordet *verka* bör i vederbörande sammanhang inte förstås som synonymt med *förefalla*, det betyder snarare att *inrikta sina krafter på*. Känslor och tankar upphör på intet vis då kärleken äger rum, eftersom Jag-Du-relationen både innesluter och utesluter. Varseblivningen av Duet innebär inte "att jag avstår från något av mina betraktelsesätt", säger Buber och tillägger: "Det finns ingenting från vilket jag skulle behöva bortse för att se, och ingen kunskap som jag skulle behöva glömma."³⁰

Sammantaget är ett av Jag-Du-relationens utmärkande drag den ömsesidiga närvaron. Senare i avhandlingen diskuterar jag närmare vilken roll ömsesidighet och närvaro spelar i Bubers dialogfilosofi. I anslutning till detta uttröner jag huruvida ömsesidig närvaro är möjlig att åstadkomma den digitala vägen. Jag vill ännu klargöra att alla Jag-Du-relationer ingalunda präglas av kärlek, därtill menar Buber att

[m]ed kärlek skall den äkta dialogen sannerligen heller inte likställas.³¹ [...] Men kärlek utan dialog – alltså kärlek som inte består i att verkligen gå-ut-till-den-andre,

²⁶ Buber 2013, s. 60

²⁷ Buber 2013, s. 145.

²⁸ Friedman, Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2002), s. 68. Min översättning.

²⁹ Buber 2013, s. 23.

³⁰ Buber 2013, s. 13.

³¹ Buber, Martin: *Dialogens väsen* (Ludvika: Dualis Förlag, 2008), s. 64.

nå-fram-till-den-andre och förblir hos-den-andre – sådan kärlek, som förblir hos sig själv, är vad som kallas Lucifer.³²

Med Lucifer verkar Buber avse det som ger sken av att vara gott, men inte är det. Det som är gott är Jag-Du-relationen, som kommer an på att två parter förhåller sig till varandra som delaktiga i ett gemensamt livsskeende. Buber anmärker att ”det må så vara en boxningsmatch”³³ – en dialog med knytnävar som i stundens hetta sannerligen präglas av ömsesidig närvaro. Jag förmår föreställa mig att en deltagare i en boxningsmatch i hög grad upplever tiden annorlunda på insidan av ringen. Jag-Du-relationens nu-karaktär kräver av mötet ett synnerligt slag av uppmärksamhet och omedelbarhet.

Utifrån detta drar jag två slutsatser: För det första utgör det som endast är skenbart gott inte en Jag-Du-relation, även om intentionen och till och med konsekvensen uppfattas som god av något slag. För det andra kan något som förefaller vara ont i själva verket vara steget in i en ömsesidig relation. För att belysa det senare ber jag om att få citera Bubers utläggning om den så kallade urmänniskans relationella villkor.

Den kan ha varit ett helvete, denna urtid – och säkerligen var den del därav, till vilken jag kan gå tillbaka i det historiska tänkandet full av våld och ångest och kval och grymhet – men överklig var den inte. Urmänniskans erfarenheter av möten var säkert inte präglade av tam trevnad; men bättre ändå våld i samband med verkligt upplevda, levande varelser än den spöklika omsorgen om nummer utan ansikten!³⁴

I detta radikala uttalande pekar Buber på något ytterst fundamentalt. Vi får tills vidare lägga termer som gott och ont eller positivt och negativt inom parentes för att betrakta vad Buber verkligen avser beträffande Jag-Du-relationen. Att lida genom helvetiska kval kan vara mödan värt om det för oss närmare det som är äkta och meningsfullt i livet. Då Jag möter Du står bägge i den mänskliga verkligheten. Vikten av Duet i det mänskliga livet kan hänvisas till Bubers uppfattning om människovarats princip. För Buber är det mellanmäskligheten som utgör den mänskliga existensens fundamentala faktum: verkligt liv är varken subjektivt eller objektivt, utan relationellt. ”Allt verkligt liv är möte.”³⁵ En annan människa kan endast bli

³² Buber 2008, s. 65.

³³ Buber 2011, s. 23.

³⁴ Buber 2013, s. 34–35.

³⁵ Buber 2013, s. 18.

verklig för mig ”i den mån det finns någonting som är närvarande, möte, relation”.³⁶ Härnäst uttröner jag vad Buber egentligen avser då han begagnar begreppen möte och relation.

2.3. I mötet varskar den mellanmänskliga relationen

Vad är en människa enligt Buber? Av allt att döma är människan en relationsvarelse. Vad är det som främst gör en människa till en människa? Svar: relationen. Ordet relation riskerar att bädda för missförstånd. I en Jag-Det-relation *erfar* vi, i en Jag-Du-relation *möter* vi. Inom sociologin är begreppet relation tvetydigt förklarar Buber och tillägger:

Vi talar exempelvis om den sociala relationen mellan två arbetskamrater och avser därvid ingalunda endast vad som utspelar sig mellan dem som kamrater, utan även den kvardröjande sinnesförfattning som blivit resultatet av deras samröre och i vilken inbegripes rent individuella psykiska förlopp, såsom hågkomsten av kamraten i dennes frånvaro. Jag avser emellertid med det mellanmänskliga uteslutande sådant som aktuellt sker mellan människor, antingen i full ömsesidighet, eller på sådant sätt att det utan vidare kan intensifieras och fullföljas till ömsesidighet; ty båda parter delaktighet är i princip ett ovillkorligt krav. Det mellanmänskliga sfär bestäms av sakförhållandet att man står inför varandra, och det tar sig uttryck på mångfaldiga sätt i detta som vi kallar ”det dialogiska”.³⁷

I ovanstående citat förevisar Buber skillnaden mellan sociala relationer och mellanmänskliga relationer. En gängse uppfattning av relationsbegreppet indikerar mänskligt umgänge som kan sorteras utgående från intimitet, sammansättning, maktförhållanden och kommunikationsstrukturer. Med intimitet avser jag olika grader av social närhet: en primärgrupp består främst av familj och vänner; en sekundärgrupp kan utgöra sociala sammanhang såsom arbete, fritidsintressen och studier; därtill ingår människor även i grupper som är tillfälliga.

En social relation överspänner kontinuitet: den har en historia, ett nu och en framtid. Den mellanmänskliga Jag-Du-relationen har endast ett nu, relationen uppstår således i ett singulärt möte. En äkta relation i bubersk mening åstadkommer vi genom att mötas. Ett möte är nuet som sker i mellanrummet, det vill säga mellan två hela väsen. Jaget som möter Duet i mellanrummet utgör den dialogiska helhet som Buber kallar en äkta relation.

³⁶ Buber 2013, s. 19.

³⁷ Buber 2011, s. 25.

Det mellanmännsliga är ”verklighetsdimensionen”³⁸ som utgör ett tredje alternativ till kollektivism och individualism. Vid detta får vi lov att ta honom på orden, han håller verkligen för att det mellanmännsliga är människans högsta verklighet. Samtidigt menar Buber att det mellanmännsliga är en särkategori som människan är så grundligt insatt i att hon inte nödvändigtvis känner igen den.

Är det mellanmännsliga liktydigt med en Jag-Det-relation? Som sagt syftar det mellanmännsliga på mellanvarat, det vill säga den dialogiska verkligheten. Som jag konstaterade tidigare är det inte individens psykiska innehåll som utgör en Jag-Du-relation. Den mellanmännsliga verkligheten är varken *här* hos mig eller *där* hos dig, inte heller är relationen summan av här och där.

Människan åstadkommer Jag-Du-relationer i tre sfärer: livet med naturen, livet med människorna, och livet med den andliga världen.³⁹ Enkelt uttryckt är det mellanmännsliga det levande skeendet i de Jag-Du-relationer som människan åstadkommer i livet med människorna. Därjämte introducerar Buber begreppet det mellanmännsliga för att göra rent hus med en vedertagen begreppsapparat i vetenskaperna om människan. Ronald Gregor Smith påpekar att Buber ”vill nu skilja mellan alla sociologiska och psykologiska kategorier å ena sidan och kategorin det ‘mellanmännsliga’ å den andra.”⁴⁰ Såvitt jag kan se har begreppet dessutom ett dubbelt syfte: att beteckna en sanning i det mänskliga livet och att lägga i dagen vad som fattas oss i det moderna levernet.

2.4. Duet möter mig av nåd

En ytterst väsentlig skillnad mellan Jag-Du och Jag-Det uttrycker Buber i följande ordalag: ”Grundordet Jag-Du kan endast uttalas med en människas hela väsen. Grundordet Jag-Det kan aldrig uttalas med en människas hela väsen.”⁴¹ Uttalet av Det sker utifrån en position där endast aspekter av Jaget framkommer, om vi däremot väljer att uttala Du gör vi det som fullständiga och närvarande personer. Buber frågar sig vad Jaget erfär av Duet och ger två till synes motsatta svar.

– Vad lär man alltså känna av Duet?

³⁸ Buber 2011, s. 23.

³⁹ Buber 2013, s. 11.

⁴⁰ Smith 1992, s. 41.

⁴¹ Buber 2013, s. 8.

- Ingenting alls. Ty man kan inte lära känna det.
- Vad vet man alltså om Duet?
- Bara allt. Ty man vet inte längre något enskilt om det.⁴²

”Ingenting” torde innebära att jag inte varseblir min motpart som ett enskilt objekt. ”Bara allt” avser i sin tur närvaron av den unika personen som helhet. Då vi lyckas med att inte placera oss i förstelnade kategorier och är öppna för att bemöta varandra som hela väsen, uppenbarar sig möjligheten för överraskningar och nya dimensioner i den dialogiska samvaron. Att leva som hela väsen förutsätter även att vi interagerar utan förbehåll. Buber yttrar följande om det hela väsendets oförbehållsamhet:

När emellertid dialogens väsen fullbordas mellan samtalspartners vilka har vänt sig till varandra i sanning, yttrar sig oförbehållsamt och är fria från all vilja till sken, förverkligas – såsom aldrig annars – något beaktansvärt, gemensamt fruktbart.⁴³

Jag stannar upp för att erinra mig vad som utgör människans relationella verklighet. Jag-Du-relationen åsyftar bland annat dialog, ömsesidig närvaro, omedelbarhet och oförbehållsamhet – givetvis med människans hela väsen. Med helhet syftar Buber inte på ett specifikt innehåll hos människan, med helhet avser han snarare en dialogisk riktning mot närvaron i konkreta och unika möten med andra människor. Härvid förklarar jag det äkta mötet utifrån två sammanhörande begrepp: *vilja* och *nåd*. Både vilja och nåd är betydande, eftersom de enligt Buber tillsammans utgör förutsättningar för det äkta mötets tillblivelse.

För att träda in i en Jag-Du-relation måste jag ha relationen som syftesmål. Min viljeansats får inte bottna i driften att lära känna och begagna. Jag måste rikta mig mot relationen och ”dess eget väsen, det betyder beröringen med Duet”.⁴⁴ Riktningen mot Duet är dock inte tillfyllest för att åstadkomma en ömsesidig relation. En Jag-Du-relation kan inte forceras fram, det spelar ingen roll hur mycket jag *vill* träda in i en relation om jag inte därtill både besitter och bemöts av *nåden*. Buber förklarar dynamiken mellan viljan och nåden som följande:

Duet möter mig av nåd – genom sökande låter det sig inte finna. Men att jag säger grundordet till det är en handling från mitt väsen, min väsenshandling. Duet möter mig. Men jag träder i den omedelbara relationen till det. Så är relationen att utväljas och välja,

⁴² Buber 2013, s. 17.

⁴³ Buber 2011, s. 68–69.

⁴⁴ Buber 2013, s. 84.

att vara utlämnad åt och själv handla på samma gång. En handling utifrån människans hela väsen innebär ett upphävande av alla delhandlingar och därmed av alla handlingsförmimmelser – som ju endast existerar därigenom att de är avgränsade från varandra. Så måste en handling utifrån människan bli lik detta: att vara utlämnad.⁴⁵

Relationsakten förutsätter sålunda både handling och utlämnande. Om jag enbart erfar den andra som ett kunskaps- eller användningsobjekt är min handling stagnerad i Detet, vilket innebär att jag avgränsande och reducerande avhåller mig från att träda in i en Jag-Du-relation. Om jag förmår överkomma mitt ifrågavarande betraktelsesätt kan jag ”genom vilja och nåd på samma gång”⁴⁶ innesluta mig i relationen med min medmänniska. En väsenshandling utgör en dialogisk helhet som innefattar att jag både väljer att möta den andra som Du och att jag blir vald av min motpart som också väljer att träda in i relationen.

Nåden är den spontana närvaron av ömsesidighet som inte låter sig fullbordas av viljan allena. Att välja är en handling som jag ansvarar över. Buber säger: ”Det vi har att befatta oss med och bekymra oss för är inte den andra utan vår egen sida, är inte nåden utan viljan. Nåden angår oss så tillvida som vi går ut till den och förbjudar dess närvaro; vårt objekt är den inte.”⁴⁷ Att låta sig utväljas innebär att överge sig åt relationen, att uttala grundordet med sitt hela väsen är ett vågspel som påkallar personlig sårbarhet, ty i relation får vi inte undanhålla något av oss själva.

2.5. Växtverk i evigheten

Detet är den eviga puppan. Duet är den eviga fjärilen. De är emellertid tillstånd, som inte alltid avlöser varandra på ett klart sätt, utan ofta i ett djupt och kluvet och samtidigt oklart sammanflätat skeende.⁴⁸

Jag-Du-relation är innesluten i det Buber kallar ”vårt ödets upphöjda tragik”.⁴⁹ Det tragiska består i att varje Du måste övergå till att vara Det; den relationella händelsen är en fjäril som oundvikligen omslutes i den ensidiga erfarenhetens puppa. Som sagt utgör Detet en

⁴⁵ Buber 2013, s. 17–18.

⁴⁶ Buber 2013, s. 13.

⁴⁷ Buber 2013, s. 100.

⁴⁸ Buber 2013, s. 26.

⁴⁹ Buber 2013, s. 25.

övervägande del av våra liv; Duet kan förvisso vara ofta förekommande men mestadels flyktigt.

Att ett relationsförlopp övergår från Du till Det innebär ingalunda att värdet i att fortsätta samtalet går förlorat. Buber påpekar: ”Det är inte relationen som nödvändigtvis försvagas, men aktualiteten i dess omedelbarhet.”⁵⁰ Därtill bör det framhållas att alla Jag-Du-relationer inte alltid upplevs som positiva, vilket jag misstänker att är ett vanligt förekommande missförstånd. Buber beskriver Du-momenten som ”både kusliga och outhärliga” eftersom de hotar Detets ”fasta och nyttiga tidsmönster”⁵¹ varur de uppstår.

Du-momenten uppstår sålunda i Det-världen – fjäriken frigör sig ur puppan. Världen utanför puppans säkerhet präglas av både frihet och osäkerhet. Buber antyder att frihet är detsamma som att besanna verkligheten som relationsbetingelse, tills den ånyo förpuppas. ”Varje verklig relation i världen förssigår i växlingen från aktualitet till latens; varje enskilt Du måste förpuppa sig till ett Det för att sedan åter på nytt få vingar.”⁵²

Ergo skiftar människans relationella liv mellan faktiskt och potentiellt förverkligande. Emellertid påpekar Buber följande: ”Endast i en enda relation, den allomfattande, innebär det latent alltjämt aktualitet. Endast ett Du upphör enligt sitt väsen aldrig att vara Du för oss.”⁵³ Med Duets inneboende aktualitet åsyftar Buber det han kallar *det eviga Duet*. Även om en ren relationsakt uppstår i Detets värld är den grundad i Duets evighet.

”I varje sfär, genom allt som blir närvarande för oss, blickar vi hän mot det eviga Duets mantellfall, förnimmer vi en fläkt därav; i varje Du tilltalar vi det eviga, i varje sfär efter dess art.”⁵⁴ Det eviga Duet bör inte betraktas som ett fristående väsen som adderas i Jag-Du-relationens omedelbarhet. Dessutom låter sig inte det eviga Duet, liksom ting med konkret existens, reduceras till ett föremål – inte ens till den högst upptänkliga objektiva bilden. Med det eviga Duet avser Buber Gud, vars närvaro vi möter varje gång vi träder in i en Jag-Du-relation med en annan människa. Alltså, då vi för en äkta dialog människor emellan talar vi samtidigt med Gud.

⁵⁰ Buber 2013, s. 130.

⁵¹ Buber 2013, s. 46.

⁵² Buber 2013, s. 132.

⁵³ Buber 2013, s. 130.

⁵⁴ Buber 2013, s. 11.

Puppans värld kan vi uttrycka på otaliga sätt, förpuppningen är funktionell i sin mängd variationer. ”Utan den kan du inte stå fast i livet.”⁵⁵ I det vardagliga livet är det Jag som använder, äger, företar, konstruerar, ordnar, utgrundar, inhämtar information etc. Buber frågar sig varför vi inte helt enkelt bestämmer oss för att stanna i den kausala Det-världen, apropå Du-momentens ödesbestämt melankoliska obeständighet. Jag frågar mig också en fråga som riktar sig utöver Duets aktualitet: Vad för Jag-Du-relationen med sig som är av värde i människans Det-liv?

Buber har följande bud på läpparna: ”Liksom man med det rena Duet på läpparna når in till mötet, så skickas man därifrån ut till världen med samma Du på sina läppar.”⁵⁶ Varje möte övergår till att vara Det, men äkta relationer består som källor varur meningsfullheten och moral hämtar sin kraft i Det-rikets förtingligande värld. Företrädesvis bör människan leva i harmonisk dynamik mellan respektive hållningar. ”Man kan inte leva bara i närvaro; det skulle förtära en [...] med sanningens hela allvar vill jag säga: utan Det kan människan inte leva. Men den som lever endast därmed är icke människa.”⁵⁷

Är det möjligt att leva i harmonisk samverkan mellan Jag-Du och Jag-Det i det digitala livet? Ett liv i närvaro ter sig vid första anblick som en antites till tillvaron på sociala medier, där uppmärksamheten är fördröjd, fragmentariserad och utspridd. Hittills har jag redogjort för ett antal centrala idéer i Martin Bubers dialogfilosofi: i det väsentliga hur grundorden Jag-Du och Jag-Det skiljer sig åt och hur de förhåller sig till varandra. Härefter tar jag mig an den primära uppgiften med avhandlingen, till nästa diskuterar jag hur det står till med mellanmänniskligheten i den digitala världen.

⁵⁵ Buber 2013, s. 45.

⁵⁶ Buber 2013, s. 147.

⁵⁷ Buber 2013, s. 48.

3. Det första hindret: Skenbarheten

3.1. Människans väsen och bild

Först har vi då Per sådan han vill verka i Pål's ögon och Pål sådan han vill verka i Pers ögon. Vidare har vi Per sådan han verkligen är i Pål's ögon och likaså Pål sådan han är i Pers ögon. Och dessa bilder torde inte överensstämja med de önskade! Så har vi Per sådan han är i sina egna ögon och Pål sådan han är i sina. Till sist: Den verkliga Per och den verkliga Pål. Två levande väsen och sex spöklika skengestalter, vilka på allsköns sätt blandar sig i samtalet med de två! Var finns då plats för äktheten i det mellanmänniska!⁵⁸

I ovanstående citat ur *Det mellanmänniska* redogör Buber för förefintliga konfigurationer i ett samtal mellan två bildmänniskor. Diskussionen framöver utgår främst från två typer av skenbarhet: sådan vi vill verka i den andras ögon och sådan vi är i våra egna ögon. Därtill överväger jag om det finns plats för äkthet i de digitala rummen.

”Problematiken på det mellanmänniska område har sin grund i skillnaden mellan det som är och det som synes vara. Att människor ofta finner det angeläget att bekymra sig om vad de gör för intryck på andra är välkänt.”⁵⁹ Så konstaterar Buber i mitten av 1900-talets sekel, men han kunde lika väl ha yttrar detsamma i dagens 2020-tal. Jag vågar rentav påstå att problematiken på det mellanmänniska område är avsevärt mer relevant i dagens övergödda bildsamhälle. De faktiska bilderna i vårt vardagliga liv har ökat explosionsartat och vilka av alla bilder som är skenbara förblir ofta föremål för gissning. De sociala mediernas översvallande popularitet är förmodligen ett tecken på att vi de facto är sociala varelser och bundna till varandra som människor.

Är du en *bildmänniska* eller en *väsenmänniska*? Lever du utifrån hur du vill framstå eller utifrån vem du verkligen är? Förmodligen är du både en bild- och väsenmänniska. Enligt Buber lever människan i regel utifrån bägge livshållningar, emellertid tillägger han att man kan ”skilja mellan människor som i det stora hela förhåller sig på det ena eller andra sättet.”⁶⁰ Lutar du mer mot det ena eller det andra sättet? Är du för det mesta någon som bryr dig om

⁵⁸ Buber 2011, s. 32–33.

⁵⁹ Buber 2011, s. 29.

⁶⁰ Buber 2011, s. 30.

vilket intryck du ger eller är du någon som mestadels interagerar otvunget och som inte fäster avseende vid vilka föreställningar du väcker hos andra?

Är din livshållning avhängig av huruvida du är online eller offline? Är du mer benägen till att vara bildmänniska i det digitala rummet än i det fysiska eller förhåller det sig tvärtom? Är det i själva verket lättare att förevisa det verkliga Jaget på sociala medier? Jag företräder åsikten att det i allmänhet är bildmänniskan som gör sig gällande i den uppkopplade världen, åtminstone i de flesta sociala aktiviteter som man kan företa sig i sociala medier.

Nu går jag in på skälet till mitt ställningstagande. Jag står i begrepp att ådagalägga varför jag håller för sannolikt att den digitala världen främjar människans Det-hållning. Somliga människor kan nästintill betraktas som fångar under det som Buber kallar ”skenbildernas herravälde”⁶¹, vilket av allt att döma är ännu sannare i dag än under Bubers livstid. På sociala medier är det möjligt att beräknande framställa aspekter av det egna Jaget, men däremot är det knappast verkställbart att framträda som ett helt väsen. Buber säger att ”[d]en inre sammansmältningen till ett helt väsen kan aldrig ske genom mig och aldrig utan mig”.⁶² Det går sålunda inte att komma åt det verkliga Jaget på egen hand.

Att vara en väsensmänniska kräver existentiellt mod. I ett mellanmänskligt möte *vågar* väsensmänniskan vara närvarande genom att erbjuda ”den andre att dela hans tillvaro”.⁶³ Märk väl att *dela* syftar i sammanhanget på *delaktighet* och inte blott på *dela ut* eller *dela med sig*. Då jag publicerar ett inlägg på sociala medier delar jag med mig av mig själv, vilket inte behöver inbegripa någon delaktighet. Med ett inlägg inbjuder jag att *beskåda* min tillvaro, snarare än att *dela* min tillvaro. Genom oförbehållsamhet inbjuder väsensmänniskan till dialog.

[Då] dialogens väsen fullbordas mellan samtalspartners vilka har vänt sig till varandra i sanning, yttrar sig oförbehållsamt och är fria från all vilja till sken, förverkligas – såsom aldrig annars – något beaktansvärt, gemensamt fruktbart.⁶⁴

I *Jag och Du* understryker Buber att den som ger sig hän åt att uttala grundordet med hela sitt väsen ”får inte undanhålla något av sig själv”.⁶⁵ Jag uppmanar läsaren att inte förväxla eller

⁶¹ Buber 2011, s. 35.

⁶² Buber 2013, s. 18.

⁶³ Buber 2011, s. 34.

⁶⁴ Buber 2011, s. 68–69.

⁶⁵ Buber 2013, s. 16.

förknippa den dialogiska väsenshandlingen med begrepp och fenomen som social kompetens eller extroversion. Jag hänvisar till Buber som framför följande förmaning: ”[A]tt vara oförbehållsam är raka motsatsen till att bara aningslöst prata på.”⁶⁶ Den spontanitet som kännetecknar väsensmänniskan anspelar på *äkthet*. Med äkthet avser Buber autenticitet; en äkta människa framträder så som hon är i ett konkret skeende. Bildmänniskor utger sig däremot för att vara något de inte är eller en reduktion av väsendet. Genom att imitera väsenshandlingen ger den som lever utifrån bilden sken av en specifik sinnesförfattning och personlighet.⁶⁷

3.2. Sådan man vill verka i den andras ögon

I *The App Generation* rapporterar psykologen Howard Gardner att ungdomar själva hävdar att de inte gör någon skarp åtskillnad mellan Jaget online och Jaget offline. Samtidigt påvisar Gardners undersökning att många ungdomar är ytterst måna om vilka sociala signaler de skickar ut på nätet. För de unga användarna är det således angeläget att polera sig och därmed ge en bild av att vara socialt åtråvärd. Kommunikationsformen på sociala medier är asynkron, vilket ungdomarna utnyttjar strategiskt då de skapar och upprätthåller det digitala Jaget.⁶⁸

Följaktligen är det möjligt att framställa sina mest gynnsamma sidor eller rentav fabulera ihop ett narrativ. Den som loggar in på sociala medier ställs inför en uppsjö av redigerade och filtrerade selfies som tenderar att vara tagna från smickrande vinklar. Det är inte sällsynt att få läsa en rad inlägg från vardagen som stundom verkar vara friserade för att framstå som små berömvärda prestationer. Varför publicerar somliga enträget förskönade uppvisningar av sig själv? Ett tänkbart skäl är att vi eftersträvar *likes* från våra vänner och beundrare.

Alla användare av sociala medier är inte besatta av att erhålla reaktioner och plocka fram telefonen så ofta som möjligt. Likväl finns det fall som pekar på en förefintlig tendens: Vi använder många gånger sociala medier i instrumentellt syfte, med andra ord är vi benägna att agera utifrån en Det-hållning då vi distribuerar vårt Jag i den digitala offentligheten. Företeelsen kan beskrivas dels som ett beroende av likes, dels som ett sökande och en längtan efter bekräftelse.

⁶⁶ Buber 2011, s. 67.

⁶⁷ Buber 2011, s. 31.

⁶⁸ Gardner, Howard & Davis, Katie: *The App Generation. How today's youth navigate identity, intimacy, and imagination in a digital world* (New Haven & London: Yale University Press, 2014), s. 63.

Det mellanmänniska har en baksida, erkänner Buber, vilket är ”människornas tvångsmässiga beroende av varandra.”⁶⁹ Inte sällan letar vi kompulsivt efter erkännande av andra människor då vi utlämnar oss på sociala medier. Det är förhållandevis enkelt att erhålla något slags respons på nätet, åtminstone av den välvilliga primärgruppen, alternativt då vi uppviglar till nätdebatt. Buber förtäljer följande gällande socialt liv överlag: ”Det är ingen lätt sak att vinna erkännande som den man till sitt väsen är. Då får skenet komma till hjälp.”⁷⁰ Om vi tar skenet till hjälp är det emellertid endast skenbilden som får bekräftelse och inte vårt väsen.

Det kan förekomma diskrepans mellan sådan vi vill verka i den andras ögon och sådan vi verkligen är i den andras ögon. Jag föreställer mig att denna diskrepans kan ha flera konstellationer i den digitala världen. Låt oss exempelvis säga att jag betraktar en människa i det digitala flödet som framställer ett till synes perfekt liv. Om jag inte känner människan ifråga kanske jag uppfattar denna föreställning som skamlös inkrökthet och ett falskt hyckleri. Om jag istället är nära bekant med någon som iscensätter sig inför en digital publik förmår jag förmodligen iakta att allt som glimmar inte överensstämmer med vännens verklighet.

Därmed är det inte sagt att jag konfronterar dessa fasader. Jag tror snarare att det ligger närmare till hands att helt enkelt låta bli att svara på vännens digitala handlingar eller till och med att uppmuntra den uppenbara försköningen genom att reagera och kommentera i förbifarten. Förvisso är även näthat förekommande på sociala medier, emellertid behöver en konfrontation inte innebära fientlighet. Den som riktar hat mot en annan människa kan knappast betraktas som en väsensmänniska, enligt Buber kan man nämligen inte hata utifrån människans hela väsen.

Hat förblir enligt sin natur blint; man kan bara hata en del av en människa. Den som ser en människa som helhet och måste tillbakavisa henne, befinner sig inte längre i hatets rike utan i den inskränkning i förmågan att säga Du, som hör människolivet till.⁷¹

Härvid uppstår en rad problem för mellanmännisklighet i digitala områden. Dels kan vi inte säga Du då vi uttrycker hat på sociala medier, dels måste vi kunna se den andra som en helhet om vi med Du på läpparna måste tillbakavisa den andras skenbarhet, men om det endast är bildmänniskan som vi har tillgång till förblir detta en självmotsägelse.

⁶⁹ Buber 2011, s. 36.

⁷⁰ Buber 2011, s. 35.

⁷¹ Buber 2013, s. 24.

Gällande hat tillfogar Buber att "[d]ock är den som spontant hatar närmare relationen än den som är utan kärlek och hat."⁷² Föreliggande kan förefalla problematiskt, emellertid uppfattar jag det inte som att Buber ger sitt bifall till utövande av hat. Buber verkar snarare peka på att då vi hatar någon har vi med denna andra att göra, även om vi inte kan åstadkomma en Jag-Du-relation, till skillnad från då vi förhåller oss likgiltigt till den andra. Vi bör således inte visa hat på sociala medier i tron om att vi därigenom inträder i en äkta relation. Likgiltighet är inte heller en främmande attityd på sociala medier, ofta då när vi bevakar innehåll scrollar vi snabbt förbi alla ansikten tills vi påträffar något som är mer eller mindre av intresse.

Vad mäktar den som är sådan som den vill verka i andras ögon åstadkomma i de digitala rummen? På sociala medier är det möjligt att ge intryck av felfrihet som inte är av samma mått realiserbart i det fysiska rummet. I det digitala livet förekommer glapp mellan det faktiska, produktionen, publikationen, mottagningen och responsen. På grund av detta självstyrande och den asynkrona kommunikationsformen har användaren lättare att kontrollera både skapandet av innehållet och dialogen, vilket även gäller då vi samtalar privat på sociala medier.

Själva handlingen som sådan är unilateral eftersom man vanligtvis inte riktar sig till en specifik person. Att publicera inlägg är att skapa innehåll, vilket inte är detsamma som att vara närvarande i en dialog. Då bevakaren betraktar innehållet är det redan förgånget och av Det-karaktär.

Jaget i grundordet Jag-Det, det Jag alltså för vilket det inte finns ett konkret Du, utan som omges av en myckenhet av "innehåll", detta Jag har bara ett förgånget, inte något närvarande. Med andra ord: i den mån människan låter sig nöja med de ting hon lär känna och begagnar lever hon i det förgångna och hennes ögonblick har ingen nu-karaktär. Hon har inte något annat än föremål; men föremål existerar i det som har varit.⁷³

Det finns ingen tillförsäkran om att det digitala framträdandet motsvarar verkliga aktiviteter som vi företar oss offline. Vi kan inte direkt möta människan bakom innehållet, endast lära känna det som står till vårt förfogande. Det vi framställer digitalt behöver inte nödvändigtvis vara osant, likväl presenterar vi en färdig produkt som döljer de verkliga förhållandena bakom; som bevakare kommer vi således inte åt helheten. Skenet smyger förvisso även in i

⁷² Buber 2013, s. 25.

⁷³ Buber 2013, s. 19–20.

fysiska möten, men i och med den digitala distansen undgår vi den sårbarhet som luckrar upp skenet och låter Duet skina fram bakom Detets molntäcke.

Det digitala flödet manar oss inte heller att stanna upp för att uppta oss i unika skeenden. På sociala medier omges vi av en mängd distraktioner, exempelvis andra människor, artiklar och annonser. Vi växlar mellan sidor och klickar på nästkommande föremål. Beträktarens uppmärksamhet är fragmenterad och föremålet för observation är avgränsad till en mängd andra föremål. Men för att komma åt helheten måste vi innesluta den andra i delaktighetens verklighet.

[M]änniskan möter som sin motpart det om är och det som blir till, alltid bara *en enda* varelse och varje ting endast i dess egentliga väsen; i skeendet avslöjar sig för henne det som är, och det som sker vederfars henne såsom något som är; intet annat är närvarande, än detta enda [...] ⁷⁴

Låt oss säga att jag är sådan jag vill verka i den andras ögon på sociala medier: mitt innehåll kan vara osant eller sant. Buber förtäljer att ”på det mellanmänniskligas område betyder sanning att människor meddelar sig med varandra sådana de är”. ⁷⁵ Om mitt innehåll är osant innebär det att jag är skenbar och därför bereder jag inte rum för äktheten i det mellanmänniskliga. Emellertid kan mitt innehåll vara sant och likväl skenbart. Buber menar att en lögn även kan innebära att tillbakavisa det mellanmänniskliga: ”Stundom kan någon, för att tillfredsställa en smaklös och tom fåfånga, förspilla den stora möjligheten av ett sant skeende mellan Jag och Du.” ⁷⁶ Om jag önskar framhäva en specifik sinnesförfattning eller personlighet i syftet att erhålla reaktioner är det bildmänniskan som gör sig gällande, även om det framhävda är överensstämmande med sanningen. Det vill säga jag lever inte utifrån mitt väsen om jag i mitt framhävande betraktar mina vänner och följare som en samling Det som är till för att tjäna mina syften.

Att utge sig för att vara något man inte är innebär inte nödvändigtvis att bilden är falsk. Det Jag som jag framställer kan motsvara faktiska förhållanden, jag förblir dock reducerad, en bild, det är sålunda inte den mellanmänniskliga verkligheten som äger rum. På sociala medier synliggör vi inte den närvarande helheten av kropp och ande; enligt Buber uppstår den man

⁷⁴ Buber 2013, s. 45.

⁷⁵ Buber 2011, s. 33.

⁷⁶ Buber 2011, s. 32.

verkligen är i det direkta mötet med den andra. Det verkliga Jaget är inget man var på förhand, verkligheten förnyas sig i och med varje möte.

Alla användare av sociala medier hungrar dock inte efter reaktioner eller skapar och upprätthåller en märkbart påklitrad onlinepersona. Somliga är aktiva i syftet att kartlägga sina värderingar eller förmedla information till vänner samt upprätthålla kontakten. I det digitala landskapet förekommer även motreaktioner mot skenbarheten. Ta till exempel användare som publicerar osminkade selfies med etiketten #nofilter. Även den kroppspositivistiska rörelsen florerar online, allt fler användare publicerar bilder på sina kroppar, bland annat i protest mot rådande skönhetsnormer.

De som motsätter sig den falskhet som förhärskar online ger intrycket av att ha ideella motiv, likafullt rör det sig om objektifiering. Jag ber läsaren att erinra sig Rae Langtons två slag av objektifiering: reducering till kropp och reducering till utseende. Således kan det som går under namnet äkta på sociala medier ge sken av att vara gott, men inte är det. Goda intentioner utesluter inte heller att syftet med utlämnandet kan vara att erhålla beröm och bekräftelse av en bild snarare än att förverkliga personliga dialoger. Med det sagt behöver inte en handling endast ha ett enda syfte. Även då vi agerar online för att informera något har vi ett syfte som inte nödvändigtvis är relationellt, därtill sker även ett urval och övervägande av vad som informeras, till skillnad från spontant tilltal och öppenhet för gensvar som kännetecknar ett gott möte i det fysiska rummet.

Visserligen anser jag det vara ytterst positivt med ärliga inlägg och presentation av ett mångfald som sällan låter sig synas. Med att något inte är gott avser jag ur mitt buberska perspektiv att något låter sig reduceras till ett Det. Buber försäkrar att ”Grundordet Jag-Det är inte av ondo alldeles som materien inte är av ondo. Det är av ondo, liksom materien, när den gör anspråk på att representera det som är.”⁷⁷ Att utge sig för att vara något man inte är kan som sagt innebära att man inte har tillgång till hela sanningen. Jag har en kropp, jag har ett utseende, detta är jag, men i verkligheten är jag mycket mer. Jag är inte enkom ett specifikt innehåll som blir föremål för de känslor som jag väcker i de andras erfarenhet.

Mottagandet av reaktioner på sociala medier utgör inte en dialog såvida vi reducerar våra följare till det som är vårt. Detsamma gäller för de som reagerar, ifall inlägget endast förblir ett föremål för tyckande. Ifall våra vänner och följare är medel för bekräftelse är det endast bildjaget som får erkännande. Bekräftelse av människans väsen innebär i sin tur att

⁷⁷ Buber 2013, s. 62

förverkliga det som Buber kallar *det medfödda Duet*, vilket endast låter sig göras genom närvaro och växelverkan. Ingen okonstlad Jag-Du-relation kan uppstå då vi är medel för ett mål. Jag-Du-relationen är ett självändamål, eller för att citera Buber: ”Mellan Jag och Du står intet syfte, intet begär och intet föregripande; och längtan själv förvandlas, när den från drömmer kastar sig in i skeendet självt. Varje medel är ett hinder. Endast där alla medel fallit bort sker mötet.”⁷⁸

3.3. Sådan vi är i våra egna ögon

Kan inte tillvaron på sociala medier betraktas som ett utforskande av det egna Jaget och därav anses vara en form av personlig utveckling? Förser sociala medier oss med friheten att upptäcka nya sidor av oss själva och rum där vi rentav kan komma underfund med vem vi är – vårt verkliga Jag?

Människans hållning till världen är tvåfaldig, därjämte konkluderar Buber att Jaget är tvåfaldigt: ”Ty Jaget i grundordet Jag-Du är ett annat än det som finns i grundordet Jag-Det.”⁷⁹ Bägge grundord är ordpar, därav bindestrecken, vilket betyder att Jaget inte kan skiljas från Du respektive Det. Enligt Buber existerar inget Jag *för sig*, emedan människan konstant befinner sig i relation med någon eller något. ”En människa existerar i antropologisk mening icke i sin isolering, utan endast i fullständigheten av relationen mellan den ene och den andre. Först beaktandet av denna ömsesidighet gör det möjligt att uttömmande förstå vad det vill säga att vara människa.”⁸⁰ Ergo är människan till sin natur en relationsvarelse, mänskligt liv är som jag nämnt tidigare ett fortlöpande och avlösande växelspel mellan två relationella dimensioner. Buber förfäktar att människan *blir till* med andra människor, samt att människans Jag förlorar sin relationella verklighet i Det-världen.

Det Jag som ingår i grundordet Jag-Det benämner Buber *individ*. Det Jag som ingår i grundordet Jag-Det kallar han *person*. Ingen är uteslutande individ eller person, men ”det finns människor som är så personpräglade, att man kan kalla dem personer och andra så präglade som individer, att man kan kalla dem individer.”⁸¹

Individen är Jaget som avgränsar andra individer genom att erfara dem som kunskaps- eller användningsobjekt. Avgränsningens syfte är sålunda självtillägnelse, vilket medför att Jaget

⁷⁸ Buber 2013, s. 18.

⁷⁹ Buber 2013, s. 7.

⁸⁰ Buber 2013, s. 59.

⁸¹ Buber 2013, s. 87.

självt utgör verklighetens begränsning. Personen har inget syfte förutom delaktighet som fordras i förbundenhet med andra människor, följaktligen engagerar sig personen aktivt i en verklighet ”som inte bara finns i honom och inte bara utanför honom”⁸² utan i mötets mellanrum.

Buber syftar på två olika former av självkänedom. På frågan ”Vem är du?” ger personen och individen olika svar. Personen svarar: ”Jag är.” Individen svarar: ”Sådan är jag.”⁸³ Buber förklarar ytterligare att individen

frossar i sin särart; rättare sagt och för det mesta i den fiktion av sin särart, som hon har lagt tillräkta för sig. Ty att lära känna sig själv betyder för henne i grunden för det mesta: att åstadkomma ett sken-Jag som kan göra sig gällande och är i stånd att allt grundligare bedra sig självt och att i åskådandet och dyrkan av detta Jag förskaffa sig skenet av kunskap om den egna särarten.⁸⁴

Skillnaden mellan individen och personen är att den förra framhäver monologiskt vad som utgör en själv, medan den senare ”avslöjar” sig själv genom att ingå i ett dialogiskt sammanhang. Personen behöver ingalunda tilltalas av det den upptäcker om sig själv som en medvarande människa, men den tar om inget annat del i den mellanmänniska verkligheten som formar det verkliga Jaget. Som vi redan har varit inne på betyder delaktighet i vederbörande kontext att vara autentisk, eller för att använda buberskt språk: väsensartad.

Är det då individen i oss som verkar på nätet, den som frossar i sin särart? Är individen eller personens framkommande på nätet avhängigt vilken social aktivitet som vi befattar oss med? Jag hävdar att det är individen som gör sig gällande både då vi publicerar innehåll och då vi bevakar och besvarar innehåll. Buber menar att individen är ”något som lär känna och begagnar och ingenting därutöver”.⁸⁵ Av detta drar jag följande slutsats: Att publicera innehåll på sociala medier är, trots utåtvändhet, ett sätt att begagna, medan bevakningen innebär att lära känna. Ergo tillhör dessa aktiviteter Det-världens rike.

På sociala medier kan vi bygga en identitet eller flera, dock förblir våra följare Jagets tillbehör. Jag hävdar att det digitala forandet av identiteten inte främjar självreflektion och synliggörande av Jaget på ett sätt som kan hjälpa oss att förstå och pröva oss själva.

⁸² Buber 2013, s. 84.

⁸³ Buber 2013, s. 86.

⁸⁴ Buber 2013, s. 86.

⁸⁵ Buber 2013, s. 87.

Ansamlingen objekt som omger oss ersätter snarare det verkliga Jaget än att pröva det. Jaget må ha ett stort spelrum i de digitala rummen, emellertid anser jag att detta byggande och formande uppmuntrar oss att besvara frågan ”Vem är jag?” med ”Sådan är jag”. Men om vi bestämmer oss för att vi obevekligen är på ett visst sätt är vi inte en fri människa.

Enligt Buber måste den fria människan offra den vilja som ”regeras av ting och drifter” åt den som ”rör sig bort från att låta sig bestämmas”.⁸⁶ Den fria människans motpol är godtyckets människa, som befattar sig med ”målsättning och uttänkande av medel”.⁸⁷ Den fria människan är däremot inte inskränkt i orsak och verkan. Människan är både bildmänniska och väsensmänniska, både individ och person, samt både godtyckets människa och den fria människan. Buber menar ingalunda att människan bör eller kan välja en av dessa poler och klamra sig fast vid den. Fria är vi då vi lever harmoniskt mellan avgränsning och förbundenhet.

Den människa för vilken friheten är en realitet tyngs inte av orsaksbundenheten. Hon vet, att hennes dödliga liv till sin natur är ett pendlande mellan Du och Det och upplever dess mening. Det är tillräckligt för henne att ständigt på nytt få beträda den helgedoms tröskel, där hon inte kan förbli; ja, att hon ständigt på nytt måste lämna den är för henne innerligt förbundet med hennes livs mening och bestämmelse.⁸⁸

Jag vill inte hävda att människan bör upphöra med att säga ”sådan är jag”, detta är varken önskvärt eller möjligt. Buber menar dock att det verkliga Jaget är den dialogiska personen. Fjärilen utvecklar oss som personer, i puppan förmår vi reflektera över vårt Jag. Om det visar sig att det inte är möjligt att åstadkomma Jag-Du-relationer online sammanfaller inte heller den vi verkar i våra egna ögon med den vi faktiskt är i ett mellanmänniskt möte. Härnäst diskuterar jag ett annat hinder i den digitala världen: frånvaro av närvaro.

⁸⁶ Buber 2013, s. 80.

⁸⁷ Buber 2013, s. 81.

⁸⁸ Buber 2013, s. 70.

4. Det andra hindret: Frånvaro av närvaro

4.1. Det dialogiska livet och den dialogiska formen

Det dialogiska livet har inte nödvändigtvis dialogens form, menar Buber, och allt som har dialogens form är ingalunda dialog. Det finns i själva verket flera dialogiska sfärer och former, emellertid är inte alla ”levande dialog”, de är endast ”dialog till utseende men icke till väsendet”.⁸⁹ Från och med nu diskuterar jag hur digitala dialoger förhåller sig till Bubers uppfattning av det dialogiska livet och dess former.

På somliga sociala medier är det möjligt att publicera och dela inlägg av text, bild och video på en offentlig eller semioffentlig vägg. Föreställ att jag publicerar ett inlägg som lyder: ”Hurra! Jag har äntligen blivit klar med min avhandling om Martin Buber.” Mina onlinevänner eller följare har nu möjligheten att ge mig respons genom att kommentera mitt inlägg, exempelvis med: ”Grattis!”. Alternativt kan de reagera med en uttryckssymbol, exempelvis med en uppåtriktad tumme som betecknar ”gilla”, ett hjärta som betecknar ”älska” eller ett häpet gult ansikte som betecknar ”wow”.

Vad är ett samtal om inte språklig och symbolisk interaktion mellan två eller flera människor? Förenklat kunde dialog likställas med överföring av information genom tvåvägskommunikation. Jag frågar dig ”Hej, hur mår du?” varpå du svarar ”Hej, jag mår bra. Hur mår du?” och så vidare. Beträffande dialogbegreppet är Buber obevekligt normativ, av det skälet att dialog antingen är äkta eller falsk. För Buber är en dialog inte blott och enbart detsamma som utbyte av ord, eftersom kommunikation kan mycket väl vara en monologisk tilldragelse. Den äkta dialogen har nämligen en ontologisk grund, ergo människan lever dialogiskt genom att oupphörligen återskapa sin närvaro i världen; människan förverkligar såväl sig själv som sin medmänniska genom att träda in i en dialogisk Jag-Du-relation. Buber skriver således inte under en gängse uppfattning av vad dialog innebär.

Det mesta av vad som i våra dagar kallas samtal borde snarare betecknas som prat. Vanligtvis talar folk inte till varandra och med varandra. Var och en är visserligen vänd mot den andre, men riktar sig till en fiktiv instans, som inte är närvarande på annat sätt än som åhörare.⁹⁰

⁸⁹ Buber 2008, s. 59.

⁹⁰ Buber 2011, s. 41.

Samtal som är dialog till väsendet är enligt Buber äkta, dock är den sällsynt från och med människans tekniska agremanger. Utöver den äkta dialogen känner Buber till två typer av skenbara dialoger: *den tekniska* och *den till dialog förklädda dialogen*. Den tekniska dialogen ”vilken uteslutande inspireras av nödtvånget att åstadkomma förståelse i sak”,⁹¹ det vill säga då vi för en teknisk dialog utbyter vi information. Det är sålunda samtalets innehåll som har företräde i den tekniska dialogen, till skillnad från den äkta dialogen som ställer personernas ömsesidiga närvaro i centrum. Den till dialog förklädda monologen innebär att ”var och en på sällsamt invecklade omvägar egentligen talar med sig själv, men ändå tror sig befriad från pinan att vara hänvisad till sig själv.”⁹² Fast jag till synes konverserar med någon annan är det mig själv jag talar för, följaktligen gör jag inte min motpart närvarande som person. Här är det inte den andra personen som är förtjänt av bekräftelse utan den egna självkänslan.

I *Dialogens väsen* redogör Buber även tre sätt att ”varsebli en inför våra ögon levande varelse”.⁹³ Buber skiljer mellan *iakttagaren*, *betraktaren* och att *bli delaktig*. Jag bör liksom Buber poängtera att nämnda varseblivande förhållningssätt inte huvudsakligen handlar om vetenskaplig observation. Sammanhanget vari Buber förtecknar är mellanmänskliga möten.

Iakttagaren riktar blicken på objektet med skarp koncentration. I iakttagarens uppgift ingår att inte låta något undå analytisk anblick. Avvaktande antecknar iakttagaren så många av objektets drag som möjligt, med tron om att känna till varje underliggande orsak. Till vilket ändamål? Buber skriver: ”Kunskapen om [...] expressiva system införlivar med sig nya individuella variationer, vartefter som de i varje nu uppträder, och förblir därigenom användbar.”⁹⁴

Betraktaren besitter inte samma spända besatthet av beståndsdelar. Till skillnad från iakttagaren har betraktaren ögon för helheten. Med avslappnad attityd ger betraktaren sig hän åt ett föremål i frihet, i öppen väntan på allehanda eventualiteter. Betraktaren noterar inte och räds inte heller glömska, istället sätter betraktaren sin tillit till spontanitet och det som är av betydelse att bevara. Till vilket ändamål? Buber skriver: ”Det är bara till en början som han tillåter sig ha en avsikt, vad som därefter följer är oberoende av hans vilja.”⁹⁵

⁹¹ Buber 2008, s. 60.

⁹² Buber 2008, s. 60.

⁹³ Buber 2008, s. 29.

⁹⁴ Buber 2008, s. 30.

⁹⁵ Buber 2008, s. 30.

Att bli delaktig är en akt som sker bortom den orsaksbundna yta där objekten gränsar till varandra. Mötet sker i ett ömsesidigt och öppet ögonblick. I mötet reduceras inte de inblandade till egenskaper och kännetecken, inte heller till vad som till synes äger rum kognitivt eller emotionellt. Till vilket ändamål? Buber skriver: ”Denna människa är inte mitt föremål; jag har fått med henne att göra. Kanske är det något jag har att utföra i samband med henne. Eller kanske har jag bara något att lära, och det kommer endast an på att jag ‘accepterar’.”⁹⁶

Ur ett buberskt perspektiv är både iakttagelse och betraktande former av objektifierande varseblivning, medan delaktighet är ett öppet närmande som tillåter samtalsparterna att träda in i en Jag-Du-relation. Jag fortsätter med att anknyta de buberska begreppen till vissa sociala aktiviteter på sociala medier.

Har ett offentligt inlägg dialogens form utan att vara dialog eller är det snarare frågan om dialogiskt liv utan att vara dialog till utseendet? Då jag publicerar ett inlägg står jag inte direkt inför en annan person, ett inlägg har sällan en utvald mottagare, däremot kanske jag förväntar mig svar av vissa specifika personer. Vi vet dock inte vem som ser eller när någon ser inlägget.⁹⁷ Själva publiceringen är ett moment som inte ännu har dialogens form, härvid sker inget personligt tilltal och gensvar, aktiviteten förblir individuellt tal i väntan på eventuell respons.

Men kan inte detta moment tillhöra det dialogiska livet eftersom varje samtal inleds av en individs initiativ, exempelvis med hälsningar, frågor, påpekanden eller anrop? Jag skulle snarare kalla det som en del av social verksamhet. Buber hävdar att ”[d]ialogiskt liv är inte ett liv i vilket man har mycket med människor att göra, utan ett i vilket man verkligen har att göra med de människor med vilka man har att göra.”⁹⁸ Men i det här skedet har jag inte att göra med någon alls, det gör detsamma hur många som läser mina inlägg. Att skapa inlägg på sociala medier tillhör det monologiska livet och kan jämföras med en offentlig dagbok, dock med interaktiva inslag. Det är endast då en diskussion tar vid på kommentarsfälten eller överförs till ett privat chattrum som en dialogisk form framtonar. Ett samtal i det offentliga flödet kan sålunda likna en dialog till utseendet, men detta innebär inte nödvändigtvis att den är mellanmänniskt äkta.

⁹⁶ Buber 2008, s. 33.

⁹⁷ På somliga sociala medier är det emellertid möjligt att se vilka användare som har ett inlägg.

⁹⁸ Buber 2008, s. 62.

Jag finner minst två huvudsakliga skäl till att publicera innehåll på sociala medier: för att informera och för att tillägna sig själv. Då jag skapar innehåll i syftet att informera mina vänner om exempelvis skeenden i mitt liv tillgriper jag den tekniska dialogen, det vill säga jag vill åstadkomma förståelse i sak. De som besvarar mitt inlägg med exempelvis en emoji åstadkommer likaså förståelse i sak; de informerar mig med vilka känslor de förhåller sig till mitt inlägg. Om jag istället tillägnar mig själv begagnar jag den till dialog förklädda dialogen, som Buber beskriver i följande ordalag:

Det kan vara en konversation, som inte bestäms vare sig av behovet av att meddela något, eller erfara något, eller inverka på någon, eller komma i förbindelse med någon, utan enbart av en önskan att få den egna självkänslan bekräftad eller, om den vacklar, få den styrkt genom avläsande av det intryck man gjort.⁹⁹

Den som väntar på att få självkänslan styrkt kan endera iaktta eller betrakta telefonen eller datorn, i väntan på aviseringar. Jag kan alltså förhålla mig avvaktande till föremål som kommer att bli användbara för mig i och med att de bekräftar bildmänniskan i mig, alternativt är jag mindre besatt och låter ske vad som sker. Då jag inväntar svar är mina följare spöklika gestalter som inte ännu har fått konkreta ansikten. Mina följare kan likaväl antingen iaktta eller betrakta det som jag företar mig online. På sociala medier är det möjligt att iaktta de digitala andra: iakttagaren använder alltså sociala medier för att förfölja vad andra gör och inhämta den information som finns tillhanda, istället för att direkt ta kontakt för att lära känna någon som en person. Det är även möjligt att betrakta de digitala andra: betraktaren söker inte upp andra för att ”spionera”, betraktaren låter det offentliga flödet avgöra vad som bör uppmärksammas. Men då jag betraktar något förekommer inte någon delaktighet, mina digitala andra är fortfarande reducerade till bilder som gränsar till andra bilder som består av de egenskaper och kännetecken som låter synas av en för mig okänd orsakbundenhet.

Det är tveksamt ifall det som sker offentligt på sociala medier tillhör det dialogiska livet, även då vi växlar ord och symboler. Man kan hävda att sådana samtal har ett slags dialogisk form, emellertid anser jag att de inte är det som Buber kallar levande dialog, det vill säga dialog till väsendet. Men hur förhåller det sig med digital privatkontakt? Ett privatsamtal torde vara fritt från att låta tilltal och gensvar bestämmas av bland annat gilla-funktioner och

⁹⁹ Buber 2008, s. 61.

objektseende. Jag diskuterar framöver om det är möjligt att göra den andra närvarande i en digital dialog ”ansikte mot ansikte” och därmed träda in i en Jag-Du-relation.

4.2. Dialogiska och monologiska rörelser

Förutom skenbarhet är svårigheten att göra den andra närvarande ett problem i det mellanmännsliga området. Jag ställer frågan huruvida det är ett ännu större problem i den digitala världen. Är det möjligt att föra en äkta dialog då vi samtalar privat den digitala vägen? Den äkta dialogen har vissa förutsättningar och kännetecken, menar Buber, för det första måste människan så att säga svänga sig mot motpartens håll. Enligt Buber åstadkommer människan en äkta dialog genom en grundrörelse benämnd *hänvändelse*. Rörelsen är en väsenshandling med två riktningar: jag vänder mig *bort* från egen-livet och *mot* relation. Denna dialogiska rörelse är människans mest verkliga uppenbarelse ”vars kraft förändrar jordens ansikte”¹⁰⁰

Den äkta dialogen som människan skapar och återskapar genom att vända sig mot någon från djupet av sitt väsen förutsätter att ”var och en inför sin samtalspartner verkligen menar just denna andra människa.”¹⁰¹ Betydelsen av att mena eller avse någon uppenbarar sig genom att uppräknat hänvändelsens tre steg: ömsesidig närvaro, acceptans och bejakande.

Hänvändelse innebär att uppfatta den andras personliga närvaro, vilket låter sig göras med uppmärksamhet och öppenhet; att acceptera den andra som en konkret, unik och hel person utan förutfattade abstraktioner; och att bejaka den andra trots eller till och med på grund av spänningar i mötet, genom att uthärdligt tilltala och svara varandra utan förbehåll. Då alla föreliggande förutsättningar uppfylls är dialogen levande och äkta. Utan hänvändelse kan endast den tekniska dialogen och den monologiska dialogen äga rum. För att förverkliga en äkta dialog måste jag som sagt vända mig *till* min motpart som jag därtill varseblir som en hel person.

Låt oss återgå till min ljushåriga vän Anna. Då jag blott ser hennes fotografiska självporträtt på ett socialt medium kan jag inte uppleva ömsesidig närvaro, i sådana fall förblir hon ett föremål för min individuella erfarenhet. Men säg att jag sänder henne ett meddelande och därefter inväntar gensvar. Då hon svarar är hon likaså ett föremål för min erfarenhet, för att åstadkomma ömsesidig närvaro måste jag se att hon ser att jag ser henne; jag måste allra

¹⁰⁰ Buber 2013, s. 77.

¹⁰¹ Buber 2011, s. 43.

minst känna av hennes närvaro och att hon inom möjligheternas gräns förmår förnimma ett deltagande från min sida. Emellertid avgör vi själva när vi svarar på varandras digitala tilltal; i ett digitalt samtal förekommer alltid en fördröjning, medan det fysiska samtalet i högre grad präglas av omedelbarhet. I det fysiska rummet kan jag förvissa mig om var hon befinner sig, nämligen inom räckhåll i en gemensam värld; i ett digitalt samtal delar vi blott en halv värld utan insikt om den andra halvan.

I det uppskov som betingar det digitala samtalet alstras min individuella uppfattning av den för tillfället frånvarande på andra sidan skärmen, vilket enligt mig är en Det-aktivitet. I frånvaron av svar förmår jag placera Anna i det punktformiga ”som endast betecknar det varje gång i tanken satta slutet på den ‘förflutna’ tiden, skenet av att ett avslutat förlopp fasthållits”.¹⁰²

Buber säger att ”[r]elationen till Duet är omedelbar”¹⁰³ och ”[d]elaktigheten är alltmera fullkomlig ju mera omedelbar beröringen med Duet är”.¹⁰⁴ I uteblivelsen av omedelbarhet hinner jag forma föreställningar som grundar sig på en redan förfluten erfarenhet, som inte behöver motsvara den verklighet som gestaltas i ett personlig möte, ergo förflyttas det digitala mötet bortom någon som helst ömsesidig närvaro. I det digitala mötet har således den mellanmänskliga verkligheten kommit på avvägar. Då jag visualiserar Anna, vilket jag gör i högre grad då hon inte inträffar sig omedelbart inför min åsyn, är hon oavsett mitt tankeinnehåll föremål för min inåtvända erfarenhet. Anna kan endast bli verklig för mig ”i den mån det finns någonting som är närvarande, möte, relation”.¹⁰⁵

Människan är aldrig fullkomligt frånskild mänsklig annanhet, fastän jag är allena förekommer ideligen andra människor i mina tankar och minnen. Då jag väl möter en annan människa i det fysiska rummet tenderar mina föreställningar följa med mig. Detta kan utgöra ett hinder för att uppleva den andra så som den verkliga är i den konkreta stunden. Visserligen spelar föreställningar en väsentlig roll i våra sociala relationer, i min medmänniska möter jag inte ett blankt blad. Det finns skäl till att jag träffar Anna, jag träffar henne eftersom hon är min vän, vi har en social relation. Hon är min vän för att jag gillar henne, därmed har jag en av tidigare erfarenheter formad uppfattning av henne som jag inbegriper i varje möte. Detta är endast ett problem om jag kör över nuet med det förflutna, om jag i mötet prioriterar det förlidna och

¹⁰² Buber 2013, s. 19.

¹⁰³ Buber 2013, s. 18.

¹⁰⁴ Buber 2013, s. 85.

¹⁰⁵ Buber 2013, s. 19.

försummar nuet inför mig. Så länge jag inte förmår förbise mina förutfattade meningar förblir Anna reducerad till ett Det. Föreliggande gäller livet med så kallad konkret existens, men frågan är om det inte är betydligt lättare att korrigera varandras verklighet då mötet inte präglas av det digitala livets temporala godtycklighet.

Duet kan endast uttalas med människans hela väsen. Att inte vara närvarande med sitt hela väsen är en inskränkning av både en själv och den andra. Då människor samtalar med varandra vill de förmodligen många gånger framstå som något som inte nödvändigtvis överensstämmer med verkligheten, och här smyger det sken in som jag tidigare berört. Föreställ att jag träffar Anna via en dejtingapp, där jag på min profilsida skyltar med att jag är en utmärkt kock. Senare visar det sig, till Annas förtret, att jag endast utmärker mig i konsten att hantera en mikrovägsugn.

Under min första träff med Anna kanske jag också kommer med oriktigheter som får mig att framstå som attraktiv. Att komma med lögner eller friserade sanningar är därmed inte förbehållet den digitala världen. Men i det fysiska rummet ställs mitt samvete inför ett verkligt ansikte, en levande person vars närvaro begär att jag positionerar mig i världen. Väljer jag att förpassa träffen till Det-rikets värld eller förmår jag finna Duets uppriktiga uttal på mina läppar? På nätet riktar jag mina skenbilder mot för mig abstrakta konstruktioner – en idé av den andra – och låter mig undgå det ansvarstagande som jag har då jag ställs inför det fysiska rummets bidande Du. För Buber innebär äkta ansvar att man står inför någon och är redo att verkligen ge svar och vara uppmärksam. Den uppmärksamma känner sig uppmanad att omhänderta den konkreta situationen.

Och därvid skulle intet vara honom till hjälp av sådant som han vanligtvis brukade använda sig av, sådant som han trodde sig vara i besittning av, ingen kunskap och ingen teknik, inget system och inget program – ty nu skulle han ha att göra med det som icke låter sig inordnas, med det konkreta.¹⁰⁶

Inför ansiktet ställs vi inför att antingen vara en individ eller en person. Jagets öppnande för Duet sker inte alla gånger utan svårigheter, vilket även Buber uttrycker: ”Efter det sätt på vilket hon säger Jag – beroende på vad hon menar, när hon säger Jag – avgöres vart en människa hör och vart hennes väg bär: ordet ‘Jag’ är mänsklighetens sanna schibboleth.”¹⁰⁷ På

¹⁰⁶ Buber 2008, s. 50–51.

¹⁰⁷ Buber 2013, s. 88.

sociala medier kan jag svara närhelst jag vill, låta bli att svara eller rentav radera min kontakt. I det fysiska rummet kan jag visserligen styra diskussionen med egennyttiga metoder, titta eller rentav fly ut genom dörren. Emellertid har jag i dessa senare fall tydligt tillkännagett för min motpart vart min väg bär och även om jag misslyckas med att uttala Du har jag genomgått en övning och prövning i ansvarstagande.

Förutom dialogens grundrörelse lever människan utifrån monologens grundrörelse. Buber skiljer således mellan dialogiskt liv och monologiskt liv. ”Den som lever dialogiskt mottar i timmarnas vanemässiga gång ett tilltal och känner sig uppmanad till gensvar”, säger Buber. Hänvändelse innebär att upphöra med allt annat som man företar för stunden, istället vänder Jag mig till Du med min fulla uppmärksamhet och bereder därmed rum för en fruktbar dialog.

För att dialogen ska fullbordas måste min motpart hänge sig åt samma rörelse, som jag har nämnt tidigare åstadkommer människan en Jag-Du-relation genom att utväljas och väljas, genom vilja och nåd på samma gång. Den dubbla riktningen innebär både *distans* från mitt individ-jag, utan att förlora mitt unika person-jag, och att genom *relation* träda in i den andras närvaro. Hänvändelse sker med människans hela väsen och utlämnandet till den andra innebär att tillfälligt offra kontrollen över en självmedvetenhet som hämmar Du-orienteringen.

Vad innebär den monologiska rörelsen? Den monologiska grundrörelsen är inte detsamma som att vända sig bort från någon utan snarare att reflektera, det vill säga vända sig till sig själv. Mången gång har jag under ett samtal hamnat i återhållsamt betänkande: Jag överväger vad jag *bör* säga för att framstå som si eller så i min motparts ögon. Anbelangande Bubers förmenande är föreliggande ett recept för Jag-Det, eftersom reflektion hämmar oförbehållsamhet och omedelbarhet. ”[Den] jagbesatta människan reflekterar över sitt iakttagande eller känsloberörda Jag i stället för att omedelbart leva i något, en iakttagelse, en böjelse och därvid går miste om den omedelbara sanningen i det som sker [...]”¹⁰⁸

Buber motsätter sig inte besinning, utan förespråkar introspektion som leder till delaktighet. Utifrån en gängse uppfattning av begreppet kan reflektion vara en aktivitet som bägge samtalsparter deltar i, det vill säga att man begrundar något tillsammans. I mitt exempel innebär reflektion den monologiska rörelsen som i *Dialogens väsen* kallas *självtilvändhet*. Rörelsen får av Buber följande definition: ”när någon undandrar sig att med hela sitt väsen acceptera en annan person i dennes säregenhet och låter den andre endast bestå av den egna

¹⁰⁸ Buber 2013, s. 152–153.

upplevelsen, dvs. endast höra till det som är 'mitt'".¹⁰⁹ Alltså vänder jag mig inåt i min erfarenhet av den andra, istället för att vända mig till den andra. Om jag däremot tar dialogisk ansats och accepterar en annan person i dennes säregenhet tillåter jag Duet träda fram. Såvida ömsesidigheten gör sig närvarande tillåts även jag vara spontan, den jag är, och öppen för att bli något nytt. Om jag och Anna så att säga anammar varandra behöver vi inte ta till hjälp det sken som uppstår i vårt stundom hämmande medvetna. Jag återgår till hänvändelsens förutsättningar för att se om äktheten går att förverkliga i en digital textdialog.

4.3. Frånvaro av närvaro i digitala dialoger

Ett samtal mellan två människor i ett chattrum är onekligen en dialog till sitt utseende, men är det en äkta mellanmännisklig dialog? En förutsättning för en äkta dialog är som sagt att jag verkligen menar människan som jag vänder mig till. Vilket enligt Buber innebär: "Jag upplever att hon till sin existens är en annan; att hon på just detta, för henne unika och särpräglade sätt till sitt väsen är annorlunda än jag."¹¹⁰ Buber tillägger att detta betyder "att i möjligaste mån göra den andre verkligt närvarande för sig".¹¹¹

Då jag skickar textmeddelanden upplever jag förvisso att hon är en annan, emellertid uppfattar jag inte hennes unikheter. Förvisso uppfattar jag det som är unikt i textens innehåll, men som vi har fått veta är det inte innehållet som utgör Jag-Du-relationen. Utan närvaro är innehållet i vårt digitala samtal en teknisk dialog, alternativt en monologisk dialog, därmed samtalar vi som Jag och Det.

Jaget i grundordet Jag-Det, det Jag alltså för vilket det inte finns ett konkret Du, utan som omges av en myckenhet av "innehåll", detta Jag har bara ett förgånget, inte något närvarande. Med andra ord: i den mån människan låter sig nöja med de ting hon lär känna och begagnar lever hon i det förgångna och hennes ögonblick har ingen nu-karaktär. Hon har inte något annat än föremål; men föremål existerar i det som har varit.¹¹²

Digital textkommunikation förmår inte åstadkomma den ömsesidiga förbundenhet som gör sig möjlig i den fysiska världen. I textmeddelanden fattas bland annat kroppsspråk och röstton, därmed uppfattar jag inte heller den unika helhet som utgör min motparts väsenhet i

¹⁰⁹ Buber 2008, s. 72–73.

¹¹⁰ Buber 2011, s. 43.

¹¹¹ Buber 2011, s. 65.

¹¹² Buber 2013, s. 19–20.

nuet. I en digital dialog fattas även samtidighet, även då vi kommer överens med vår samtalspartner att ägna en specifik tid åt att samtala digitalt så har vi ingen delaktighet i en gemensam värld. Jag vet inte vad som pockar på Annas uppmärksamhet på andra sidan skärmen, hon kanske umgås med någon annan i det fysiska rummet samtidigt som hon talar med mig digitalt. Denna andra har jag inte direkt tillgång till och således inte heller till hennes värld, därtill kan hon eller jag när som helst avbryta samtalet ifall något annat angeläget uppstår i det fysiska rummet. Buber säger: ”Det-världen har sammanhang i rummet och tiden. Du-världen har intet sammanhang i rum och tid.”¹¹³ Vad vill han säga med detta?

Duet framträder visserligen i rummet, men dock uteslutande i sin egenskap av motpart, till vilken allt annat endast kan utgöra den bakgrund, ur vilken det träder fram, men icke dess gräns och mått; det framträder i tiden, men i den tid som utgörs av ett i sig självt utfyllt skeende, som icke är en del av en orubblig och fast sammanfogad tidsföljd utan levs i ”en stund”, vars intensiva dimension endast kan bestämmas utifrån den stunden själv.¹¹⁴

Jag och Anna kan ha ett djupt samtal via en chattjänst, men i och med de temporala hålrummen förlorar vi stunden och därmed försvagas den mellanmännsliga verkligheten. ”Verkligt liv levs i nuet, föremålens värld hör det gångna till.”¹¹⁵ Då vi mottar varandras meddelanden återkastar vi innehållet på oss själva, det som sägs blir således en erfarenhet som redan hör till det förflutna, och ”varje erfarenhet, även den mest andliga, skulle endast kunna ge oss ett Det”.¹¹⁶

Utan ett gemensamt nu förblir dialogen information som vi kan ordna i vår Det-värld. Vi kan sålunda erhålla kunskap om varandra då vi samtalar med varandra digitalt, men ”endast som ett Det kan det ingå i förrådet av kunskaper”.¹¹⁷ I det fysiska rummet kan vår relation växla mellan aktualitet och latens, om vi förlorar Duet i mötet kan vi på nytt göra varandra närvarande eftersom vi har direkt tillgång till varandra. Eller som Buber säger om kunskapsakten: ”Den som återbefriar det därur och åter uppfattar det som något närvarande, uppfyller det som denna kunskapsakt var ämnad till – att vara något verkligt och verksamt mellan människorna.”¹¹⁸ Så länge vi inte kan göra något närvarande online innebär *att lära*

¹¹³ Buber 2013, s. 46.

¹¹⁴ Buber 2013, s. 43.

¹¹⁵ Buber 2013, s. 20.

¹¹⁶ Buber 2013, s. 101.

¹¹⁷ Buber 2013, s. 54.

¹¹⁸ Buber 2013, s. 45.

känna den andra en erfarenhet som inte är mellanmänniskt fruktbar, även om samtalet kan vara socialt givande. Buber säger ytterligare att vi kan göra motparten närvarande genom realfantasi, som han beskriver som följande:

[T]ill sitt egentliga väsen är denna förmåga inte en fråga om åskådning utan om att djärvt och ohämmat svinga sig över till den andre; något som kan kräva den mest intensiva omvälvning i ens egen tillvaro [...] Den personen måste jag försöka göra omedelbart närvarande för mig, just så och inte på något annat sätt än i sin helhet, enhet och särart, och som ett allt detta ständigt på nytt förverkligande dynamiskt centrum.¹¹⁹

Realfantasi är något påminnande om intuition och empati, emellertid rör det sig inte om att överge det egna Jaget för att uppleva innehållet i motpartens tankar och känslor. Då jag har närvaro och svingar över till den andra lär jag mig att ”hålla stånd inför mötet”¹²⁰, således bevarar jag min egen unikheter som är tillfinnandes för min motpart. Realfantasi skiljer sig från den äkta fantasi som vänder sig till ”alla möjligheternas land”.¹²¹

I ett digitalt samtal är det svårare att uppfatta den andra. Förvisso kan jag och min motpart uttrycka oss tydligt på grund av den betänketid vi har, ändock uppfattar vi inte varandras helhet, enhet och särart. Därför existerar även ett stort spelrum för den äkta fantasin, som innebär att föreställa sig vadhelst om den andra som infinner sig i det egna medvetandet. Men det är endast som medvarande som vi har förmågan till att realfantisera det förhandenvarande, det vill säga att sätta sig in i den andras situation så som den verkligen är. I ett digitalt samtal med Anna kan jag exempelvis säga att jag mår bra fastän jag mår dåligt. Detta kan jag även göra i ett fysiskt samtal, men eftersom Anna har tillgång till min helhet som inbegriper bland annat kroppsspråk och tonfall kan hon uppfatta min verkliga tillvaro och därmed svinga sig över till mig och förverkliga ett dynamiskt centrum.

Därutöver nämner Buber att man kan åstadkomma närvaro genom att möta den andra med vakna sinnen. Därför tänker jag att det är väsentligt att kunna lyssna på den andra för att föra en äkta dialog och träda in i en Jag-Du-relation. Jag anser att lyssnande inte är en företeelse som är förbehållen öronen. Vi kan alltså höra den andra utan att vara uppmärksam, lyssna är något som vi utför med hela kombinationen av närvarande kropp och ande, som jag menar att vi inte har tillgång till i textkommunikation.

¹¹⁹ Buber 2011, s. 48–49.

¹²⁰ Buber 2013, s. 46.

¹²¹ Buber 2013, s. 49.

Lyssnande är ingen passiv handling, lyssnande kräver delaktighet. Att lyssna är inte enkom att iaktta eller betrakta den andra med objektlinser. Jag vet inte om min motpart lyssnar på mitt väsens uttryck om hon inte ger gensvar på ett sätt som visar att det sagda inte enbart är reducerat till hennes egna erfarenhet. De som för en teknisk dialog lyssnar till ett innehåll som samlas i det monologiska förrådet av kunskaper, de som för en monolog förklädd till dialog både lyssnar på sig själva och talar med sig själva.

Jag menar att man kan lyssna *till* någon och lyssna *med* någon. När jag lyssnar till någon erfar jag ett innehåll, då jag i sin tur lyssnar med någon lyssnar jag till en närvaro. Givetvis finns även ett innehåll där jag lyssnar med någon, skillnaden mellan dessa företeelser är således: innehåll utan närvaro och närvaro med innehåll. Om jag verkligen lyssnar med Anna behöver jag ingalunda acceptera allt i konversationens innehåll, men likafullt accepterar jag henne som person, genom att lyssna förmår jag avse henne och besvara henne personligt. ”Jag accepterar den människa jag står inför, så att mina ord kan riktas med största allvar till henne, just till den hon är.”¹²² Därtill säger Buber att denna dynamisk acceptans sker fortlöpande: Endast det väsen, som accepterat i sin fulla egenart och med existensens hela obrutna kontinuitet lever där inför mig, för med sig strålglansen från evigheten till mig.”¹²³ Evigheten är Duets inneboende aktualitet som glimtar fram vid varje mellanmänskligt möte. Men i och med den digitala dialogens obestämbara uppehåll förhindras nuets kontinuitet.

På samma sätt som med lyssnandet kan man vara tyst *till* någon och tyst *med* någon. Tystnad är ett exempel på en dialog som inte har dialogens form. Buber menar nämligen att en äkta dialog kan vara ”talad likaväl som stum”¹²⁴ såvida man verkligen menar den andra och finns tillstädes för den som man delar tystnaden med. Tystlåtenhet kan vara betydelsefull i en äkta dialog. ”Var och en måste emellertid vara öppen för nödvändigheten av att inte dra sig undan”,¹²⁵ framhåller Buber. I och med den talande tystnaden tillåts uppehåll från det muntliga talet. Det rör sig dock om en delad tystnad, de som samtalar digitalt och inväntar svar är tysta var för sig, med andra ord är det en tystnad utan ömsesidig närvaro. I en digital dialog vet vi inte när och om den andra finns tillstädes i samtalets luckor, eftersom vi inte delar ett gemensamt nu direkt inför varandra. I och med de uppehåll som förekommer digitalt, samt ovissheten om den andras närvaro i den digitala tystnaden, försvagas också delaktigheten. Buber påpekar att ”[ä]ktheten är redan riskerad om en aldrig så liten del av de

¹²² Buber 2011, s. 43.

¹²³ Buber 2008, s. 90–91.

¹²⁴ Buber 2008, s. 59.

¹²⁵ Buber 2011, s. 70–71.

närvarande av sig själva eller av de andra uppfattas som inte tillämnad något aktivt deltagande.”¹²⁶

Jag betraktar humor som ett exempel på där ömsesidig närvaro är svår att realisera. I *Gudomliga komedier* skiljer teologen Ola Sigurdson mellan instrumentell humor och existentiell humor. Instrumentell humor uttrycks i skämt och behöver inte innefatta subjektet i det humoristiska händelseförloppet. Syftet med den existentiella humorn är inte nödvändigtvis att framkalla skratt genom skämt, den existentiella humorn innebär snarare en livshållning och inkluderar således subjektet.¹²⁷

Till listan med former av objektifiering kan man tillägga: att reduceras till underhållning. Ett skäl till att vi ideligen plockar upp telefonen är att vi letar efter underhållning och finner den i det som våra vänner delar med sig. På sociala medier är det vanligt att dela memmer till varandra, även i det privata chattrummet.¹²⁸ Memer refererar ofta till populärkultur och behöver sålunda inte involvera mig själv. Om jag skickar en lustifik mem till Anna är det inte otänkbart att hon uttrycker förnöjelse med en skrattande emoji; detta har det digitala livet inlärt oss. Men på min sida av skärmen kan jag inte veta om svaret endast är en artighetsbetygelse. Detsamma gäller om hon skriver rakt ut att skämtet var roligt. Om mitt syfte är att få Anna att skratta behöver jag inte heller dela en mem, jag kanske helt enkelt skriver något som jag anser vara komiskt. Den här formen av humoristiskt utbyte är såväl i det digitala som det fysiska rummet en variant av den kommunikation som sker mellan ett Jag och ett Det, eftersom jag betraktar Anna som ett objekt som enligt mitt tycke bör reagera på det som jag pådyvlar henne. I *Det mellanmännsliga* lyfter Buber fram två olika sätta att inverka på människors ”tänkesätt, deras sinnelag och livsgestaltning”.¹²⁹

I det första fallet vill den ene påtvinga den andre sin egen åsikt och attityd, och det helst på sådant sätt att den påverkade inbillar sig att det är hans egen insikt som frigiorts genom detta inflytande. I det andra fallet önskar den ene hos den andre igenkänna och stödja, såsom något det redan finns anlag till, vad han inom sig själv lärt känna som sant och riktigt.¹³⁰

¹²⁶ Buber 2011, s. 71–72.

¹²⁷ Sigurdson, Ola: *Gudomliga komedier: Humor, subjektivitet, transcendens. Volym 3: Kritik av den existentiella humorn* (Göteborg: Glänta, 2021), s. 96.

¹²⁸ En internetmem är ofta en humoristisk stillbild, GIF eller kortfilm.

¹²⁹ Buber 2011, s. 53.

¹³⁰ Buber 2011, s. 53–54.

Jag kan förvisso berätta ett skämt som jag tror att Anna kan uppskatta och därmed ta hänsyn till henne. Jag hävdar dock ur mitt buberska perspektiv att även detta är en instrumentell handling. Buber förtäljer följande om påtvingaren: ”Eventuella individuella egenskaper tillmäter han vikt, endast i den mån han behöver lära känna och utnyttja dem för att vinna den andre.”¹³¹ Förvisso är även den instrumentella humorn en positiv kraft i världen, att påstå att något tillhör Det-världen är inte detsamma som att förpassa något till det ondas sfär.

Som jag nämnt tidigare växlar ett reaktionsförlopp mellan Det och Du; Du-momenten uppstår i Det-världen. Det som i ena stunden är instrumentellt kan i andra stunden övergå till att vara en Jag-Du-relation. Även om vi klassar ett skämt som en Det-aktivitet kan själva skrattet utgöra en Jag-Du-relation, såvida vi delar ett gemensamt skratt eller delar ett rum där någondera skrattar. Det som skiljer mellan den digitala och fysiska dialogen är att i den förra är vi inte delaktiga i den sårbarhet som präglar skämtande. Om jag drar en vits i det fysiska rummet kan jag både höra och se Annas skratt, likaså om hon inte skrattar. Om vi står direkt inför varandra kan vi uppfatta varandra så som vi är, inklusive vårt humoristiska sinnelag, och följaktligen utöva en frigörande verkan på varandra. Om frigöraren säger Buber följande: ”Hos denne behöver [...] endast väckas ett gensvar – och det väsentligen icke genom inläring, utan genom möte, genom existentiell kommunikation mellan det som är och det som är på väg att bli.”¹³²

Humor är inte bara ord, det är ett ytterst kroppsligt fenomen, och mer därtill, humorn ingår i personen som helhet. Den existentiella humorn som Sigurdson nämner är en livshållning som jag anser att framkommer i den existentiella kommunikation som Buber nämner. Den existentiella humorn involverar mig som subjekt, denna livshållning tillhör mig som individ, emellertid är det i mellanmänskliga möten som min humor förmedlas så som den är och vad den kan bli.

Min humoristiska livshållning kan anas i en teknisk eller monologisk dialog i ett digitalt samtal, men den kan endast förverkligas om jag och min motpart har tillgång till varandra som hela väsen. Då förmår vi igenkänna och stödja varandra oavsett om vår humor skiljer sig åt. Den dialogiska rörelsen innebär som sagt att vi accepterar den andra i sin särart. I det digitala samtalet haltar delaktigheten, jag har inte tillträde till personen som helhet och kan

¹³¹ Buber 2011, s. 54.

¹³² Buber 2011, s. 54.

därför bara förhålla mig till den andras existentiella hållning som en del av min erfarenhet. ”Gränserna för dialogens möjligheter är desamma som delaktighetens.”¹³³

Buber menar att Jag-Det-relationerna som förekommer i sitt fasta tidsmönster är nyttiga och underlättar livet. Det-världen ”står en till tjänst med allehanda eggelser och sensationer, sysselsättningar och kunskaper”.¹³⁴ Den förbundenhet som uppstår i en Jag-Du-relation är i sin tur meningsskapande, men ingalunda bekymmersfri. Om förbundenheten säger Buber att [d]en gör livet tyngre, men den gör det tungt av mening”.¹³⁵ Det tredje steget i hänvändelsen är förmågan att bejaka den andra trots eventuella spänningar i mötet. Som i exemplet med humor kan man ha olika övertygelser om vad som är roligt.

Men den person som hyser denna för mig främmande övertygelse accepterar jag även däruti, att hon är just sådan att denna övertygelse kunnat växa sig stark hos henne [...] Jag bejakar den person jag ger mig i strid med; jag accepterar henne som existerande realitet. Visserligen hänger det på motparten om det skall uppstå ett äkta samtal, en till språk bliven ömsesidighet mellan oss. Men har det väl kommit så långt att jag är beredd att möta den andra som människa, en människa med vilken ett verkligt samtal kan föras, då kan jag tilltro henne, att även hon skall handla som partner i en äkta dialog.¹³⁶

På sociala medier är det inte ovanligt att duellera med andra genom att bemöta deras inlägg, kanske för att man uppfattar inlägget som provocerande eller felaktigt, alternativt fyller man behovet av att överträffa den andra för att få självkänslan bekräftad. I sådana fall tillgriper man den till dialog förklädda monologen: ”Det kan vara en debatt, vid vilken man inte uttalar sina tankar så som de kommit för en, utan i talandets stund tillspetsar dem, så att de blir så känsligt träffsäkra som möjligt och detta utan att inför sig själv ha gjort de människor man talar med närvarande som personer.”¹³⁷ Vid detta kan man invända och säga att man på sociala medier ofta uttalar sina tankar så som de kommer för en, det vill säga att man saknar en spärr som är befintlig då man faktiskt måste bemöta någon i det fysiska rummet. Buber menar dock att man i den monologiska dialogen undgår ”detta som jag har att säga”¹³⁸ till motparten som en unik person i den specifika situationen. Den som inte uttalar sig direkt genom att vända sig till den andra i ett spontant flöde låter ett självhävdande Jag meddela sig.

¹³³ Buber 2008, s. 34.

¹³⁴ Buber 2013, s. 47.

¹³⁵ Buber 2013, s. 145.

¹³⁶ Buber 2011, s. 43–44.

¹³⁷ Buber 2008, s. 61.

¹³⁸ Buber 2008, s. 67.

För att beteckna förlorade tillfällen till ett äkta mellanmänniskt möte myntade Buber begreppet *Vergegnung*.¹³⁹ Ett möte som inte är äkta kan innebära företeelser som jag redan har behandlat: att skenet smyger sig in eller att pådyvla sin egen vilja. Istället för att acceptera och bejaka händer det sig att man avfärdar eller felbedömer den andra. Jag hävdar att det är svårare att uppfatta samtalspartnern i en digital dialog, bland annat på grund av frånvaron av närvaro. Även i privata samtal riskerar vi falla i missuppfattningarnas trask. Bland annat är det besvärligare att uppfatta ironi i textkommunikation, eftersom ironi uttrycker man även med kroppen. I digitala samtal begagnar man ofta emojis i samband med texten för att undvika missförstånd, men en emoji är ett stelt uttryck som inte kan ersätta den levande helheten som vi ställs inför i ett fysiskt möte. En emoji är inget ansikte.

Måste ett äkta möte verkligen ske i ett fysiskt rum? En ofrånkomlig sanning är att vi ofta hyser fördomar gentemot andra, vilket försvagar äktheten i det mellanmänniska. Man kan hävda att vi förmår komma varandra närmare om man eliminerar kroppens närvaro. Onlinemöten rensar bort distraherande element som eventuellt påverkar omdömet om den andra, såsom kroppsliga attribut, manér och idiosynkratisk apparans. Genom att bortse från kroppsliga element infinner sig möjligheten till en samvaro som ställer intellektuella mål i centrum. Om vänner går rakt på sak via nätvägen kan dialogerna i bästa fall utmynna i större förståelse av varandras tankeinnehåll. Den distans och de luckor som onlinekommunikation förser med bereder också rum för att reflektera och raffinera gensvar. Detta behöver inte förstås som att man manipulerar innehållet och den andra. I själva verket kan skärmarnas trygghet inge mod till öppet självutlämnande, eftersom möten online överskrider människans fysiska begränsningar. Alltså kan frånvaron av kroppsliga distraktioner leda till mer kunskap om den andra.

Anta att du chattar med en rullstolsburen person. Online behöver personen inte dras med det stigma som rullstolen kan ge upphov till. Egenskaper och attribut som utgör hinder offline skalas bort i en digital värld där man "får vara". Den digitala världen reducerar allehanda normativa markörer som är moraliskt irrelevanta i ett möte, därmed bereder sociala medier även rum för mer sympatiska möten människor emellan.

Om man godtar ovanstående resonemang befarar jag att man förväxlar kunskap med intimitet. Vi kan givetvis föra ett intellektuellt samtal online, det vill säga åstadkomma

¹³⁹ Buber, Martin: *Meetings: Autobiographical fragments* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2002), s. 22.

förståelse i sak, men "[d]ialogen är inte, såsom dialektiken, ett intellektets privilegium".¹⁴⁰ Buber berättar att det i dialogen "endast finns de som ger sig hän och de som gör förbehåll".¹⁴¹ Om vi utesluter kroppen ur samtalet interagerar vi med förbehåll, det som kan uppfattas som kroppsliga distraktioner är i själva verket en del av människans helhet, och "en handling utifrån hela människan [måste] bli lik detta: att vara utlämnad åt."¹⁴² I ett digitalt samtal kan vi som sagt utlämna innehåll, men vi kan också *utelämna* innehåll, därtill innebär inte utlämnande nödvändigtvis att vi är utlämnade *åt* varandra. Buber säger därtill att en äkta relation är något utöver utlämnande. "Det [mellanmänskliga] kommer inte an på att den ene ger sig hän och utlämnar sig åt den andre, utan på att han erbjuder den andre att dela hans tillvaro."¹⁴³

Då vi åtnjuter den säkerhet som den digitala distansen skänker oss kan det sålunda röra sig om selektivt utlämnande. Förvisso avgör vi även i det fysiska mötet vad vi önskar dela, men i och med att vi står inför varandra är vi även i stånd att bli delaktiga i varandras tillvaro. Det kan till och med förhålla sig som så att vi objektifierar andras självutlämnande online. Låt oss säga att jag för en digital dialog med den rullstolsburna personen och att hon *får vara* genom att dölja rullstolen. Vi kanske för hennes hjälpmedel på tal men jag kan endast inkludera henne och stolen i min Det-fantasi. Om jag däremot möter henne fysiskt kan jag med hjälp av realfantasi svinga mig över till henne och se vad rullstolen innebär för just henne i en verklig situation.

Att *få vara* i den digitala situationen innebär att *få vara som jag vill* och inte att *vara den jag är*. Vi ska inte behöva undanhålla det som utgör en del av vårt faktiska tillstånd. Den rullstolsburna personen är inte blott och bart en människa i rullstol, men stolen är en del av helheten i hennes verklighet. Ett funktionshinder ska inte behöva utgöra ett hinder för mellanmäsklighet. När jag möter henne i det fysiska rummet kanske jag uttrycker mig klumpigt, ställer ignoranta och obekväma frågor angående stolen, men jag förmår om inget annat ta del i hennes tillvaro, såvida jag säger Du till henne. I mötet ställs jag inför ansvaret att bejaka henne som hon är.

¹⁴⁰ Buber 2008, s. 105.

¹⁴¹ Buber 2008, s. 105.

¹⁴² Buber 2013, s. 100.

¹⁴³ Buber 2011, s. 33–34.

Vad vi säger med vårt väsen, består i att vi tar itu med situationen, den som just infunnit sig och vars yttre vi inte tidigare kände och inte kunde känna, därför att det ännu aldrig förekommit någon likadan [...] Då först, trogna ögonblicket, erfar vi ett liv som är något annat än en summa av ögonblick. Vi ger ögonblicket svar, men svarar samtidigt för det, ansvarar för det.¹⁴⁴

Digitala samtal består av ögonblick som inte innefattar samma ansvarstagande som i det fysiska mötet. Buber menar att accepterande innebär ”inte nödvändigtvis ett gillande”.¹⁴⁵ Men genom att bejaka motpartens väsen kan man överkomma spänningar i mötet. Online kan jag enbart bejaka den bild som jag har av min motpart, på sociala medier kan vi därtill kringgå sådant som vi finner obekvämt, vi tar således inte itu med den sanna situationen. Det är bekvämt att sätta etiketter på oss själva och andra, men etiketteringen riskerar utmynna i det möte som Buber kallar *Vergegnung*.

Buber efterlyser hos den moderna människan förmågan att verka med en upprättgående själ: ”den självklara uppriktigheten, som inte längre anfäktas av något sken, därför att den besekrat all benägenhet för illusionsmakeri och föreställning”.¹⁴⁶ Finns det plats för en upprättgående själ i den digitala världen? Om vi godtar tesen om skenbarhet och frånvaro av närvaro, måste vi allra minst erkänna att själen haltar på den digitala vägen. Kropp och själ tillsammans bereder väg för ett äkta möte ”När man ser på någon eller talar till någon, vänder man sig till just henne, kroppsligen av naturliga skäl, men också i erforderlig grad med själen, i det att man riktar uppmärksamheten mot henne.”¹⁴⁷

4.4. Äktheten i de levande bildernas dialog

Härefter reder jag korteligen ut de relationella hinder som förekommer då vi kommunicerar via ljud och rörlig bild, det vill säga videosamtal. Vid första anblick är det plausibelt att Duet står oss närmare i video än via text, emellertid ämnar jag påvisa att dessa former av kommunikation har ett antal hinder gemensamt. Låt oss först betrakta tänkbara fördelar med videosamtal.

En fördel med videotelefoni är snabbheten, vi behöver inte färdas från en plats till en annan för att kunna träffa exempelvis en vän ansikte mot ansikte, dessutom kan vi träffa någon som

¹⁴⁴ Buber 2008, s. 53.

¹⁴⁵ Buber 2011, s. 66.

¹⁴⁶ Buber 2011, s. 33.

¹⁴⁷ Buber 2008, s. 67–68.

befinner sig på ett så långt avstånd att det är omöjligt att sammanstråla i ett gemensamt fysiskt rum. Föreställ att jag befinner mig i en krissituation och behöver vänskaplig lindring, tänk att min kärleksrelation har kommit till ända och att jag har ett brådskande behov av att se ett vänligt ansikte. Hur skiljer sig ett sådant möte från textkommunikation, alltså om min vän istället bara gensvarar med tröstande ord på en chatt? Jag får som sagt se ett vänligt ansikte, vilket känns mer verkligt än emojis som uttrycker känslor och fungerar som tröstknapp. Detta torde innebära att videosamtalet ligger närmare det fysiska mötet än det textuella mötet. I ett videosamtal behöver jag inte reducera mötet till en individuell erfarenhet genom att föreställa mig vännens ansikte och dess uttryck. Via video kan jag se att min motpart ser mig.

Så här långt är fördelarna följande: vi kan snabbt få kontakt med någon på distans och vi får både se och höra den andra. Det är effektivt att möta andra digitalt, dock hör det funktionella till Det-världen. Eftersom vi inte behöver färdas för att träffa någon sparar vi även tid. Men tid för vad? I *Det naturliga* påpekar Fredrik Svenaeus att de som lever i industriländer har genom åren fått mer *fri tid*, och att en stor del av människorna i dessa länder tillbringar den fria tiden framför skärmar.¹⁴⁸ Den tid vi sparar i och med videosamtal innebär således att vi får mer tid för att umgås digitalt, vi använder alltså inte tiden i främsta rummet till att möta våra vänner i den fysiska världen. Om detta stämmer är inte videosamtal ett medel som leder till att vi träffas i den fysiska världen där det förmodligen är lättare att träda in i en Jag-Du-relation. Om vi förmår träda in i en Jag-Du-relation via video torde ovanstående inte vara ett problem för det mellanmänniska. Då inställer sig frågan: Kan en ömsesidig relation äga rum i de levande bildernas dialog? Vilka nackdelar och hinder för videotelefoni med sig?

”Verkligt liv levs i nuet”,¹⁴⁹ säger Buber som sagt. ”Relationen till Duet är omedelbar.”¹⁵⁰ Videosamtal är inte en asynkron kommunikationsform, härvid råder samtidighet. Emellertid förekommer ett antal tekniska hinder för fullkomlig omedelbarhet. I nuläget kommer vi inte ifrån att teknik stundom krånglar, videosamtalet stannar ibland på grund av internetuppkoppling som brister. Av egen erfarenhet kan jag tillägga att man tenderar att bli trött av att sitta och samtala framför skärmen. Det är överlag svårare att bibehålla fokus i ett videosamtal än i ett fysiskt möte.

¹⁴⁸ Svenaeus 2019, s. 75.

¹⁴⁹ Buber 2013, s. 20.

¹⁵⁰ Buber 2013, s. 18.

Buber säger att ”[d]et mellanmännsligas sfär bestäms av sakförhållandet att man står inför varandra”¹⁵¹ och som jag nämnde kan vi se den andras ansikte i ett videosamtal. Buber menar emellertid inte att man behöver se den andra direkt i ansiktet för att träda in i en Jag-Du-relation, att stå inför någon innebär snarare att finnas tillstädes och uppfatta den andras närvaro. Dessutom är det tämligen svårt att se den andra direkt i ögonen i ett videosamtal, förvisso kan man se den andra i ögonen, men aldrig samtidigt. Om man tittar in i videokameran möter man inte varandras blickar. Även om man inte behöver se den andra i ögonen i ett fysiskt möte för att säga Du finns åtminstone möjligheten till det.

Kan man vara tillstädes för den andra via video? Beröring är uteslutet, jag kan inte krama min vän som jag kontaktar i min nöd. I ett videosamtal får vi kämpa med att försöka förstå var motparten befinner sig i förhållande till oss själva. Då jag samtalar med min vän kan vi på vardera håll bli störda av det som försiggår i det fysiska rummet. Om vi möter varandra fysiskt kan vi likaså störas av exempelvis andra människor i ett kafé, men vi delar denna verklighet och kan ta itu med situationen gemensamt. I ett videosamtal delar vi alltså inte samma omständigheter, vi samtalar således under olika villkor i det dialogiska skeendet. Dessutom är det lättare att träda ut ur det digitala mötet, såväl i text som i video.

Jag ser min vän framför mig, jag hör henne. Jag måste emellertid tolka henne genom den bild- och ljudkvalitet som råder. Jag måste kämpa med att uppfatta den andras närvaro, min uppmärksamhet är förbehållen iakttagande och betraktande på bekostnad av delaktigheten. I ett videosamtal möter jag en inramning av den andra, jag har inte tillgång till det fullkomliga kroppsspråket. Av detta drar jag slutsatsen att videosamtal står närmare relationen än utbytet av text, men vi kan inte möta varandra med hela vårt väsen och därmed går möjligheten till en Jag-Du-relation på villovägar.

¹⁵¹ Buber 2011, s. 25.

5. Det medfödda Duets längtan

5.1. Ett vibrerande beroende i människans ficka

Coronapandemin med start år 2019 satte käppar i hjulet för det fysiska mötet, men tack vare videosamtal kunde var och en med tillgång till uppkoppling lyckligtvis fortsätta träffa människor ”ansikte mot ansikte”. Jag har dock konstaterat att det finns hinder för det mellanmännliga i både text- och videokommunikation: digitala hinder som överstiger den förefintliga problematiken i den fysiska världen. Jag måste ändå understryka att detta inte innebär att digitala möten är meningslösa, de har sitt värde som Det-aktiviteter. Om Detet tar över dialogen är det ”inte relationen som nödvändigtvis försvagas, men aktualiteten i dess omedelbarhet”.¹⁵² Nej, digitala möten är inte meningslösa, men det är det ontologiska mellanrummet som är meningsskapande. I relationsakten sker bekräftelsen av livets mening: ”förverkligad vill den bli av oss.”¹⁵³

Med det sagt är det inte otänkbart att vi handlar utifrån en relationell vilja då vi sonderar sociala medier, jag förmår kanske rentav forma ett Du på mina läppar då jag engagerar mig med någon online. Men sociala medier bereder knappast rum för både vilja och nåd på samma gång. Jag har hittills hävdad att Jag-Du-relationer inte låter sig fullbordas i den digitala världen, men jag ställer därutöver en annan fråga: På vilka vis kan Duet antydans i det digitala livet? Hur och när åkallar vi Duets uttal i vår teknologiska Det-värld?

Omdömet säger mig att det är tvivelaktigt huruvida vi med dagens teknik kan åstadkomma ömsesidig närvaro i bubersk mening. Trots detta tror jag bestämt på den relationella viljans befintlighet inom alla områden i mänskligt liv. Buber hävdar att Detet har ett övertag i den moderniserade världen; redan det tidiga 1900-tal då han författade *Jag och Du* beskriver han som en sjukt tid och liknar Det-världen vid en träskfantom.

Men i de sjuka tiderna sker att Det-världen – inte längre genomdragen och befruktad av Du-världens tillflöden så som av levande strömmar, utan avsnörd och avstannad i sin rörelse, ett jättelikt träskfantom – blir människan övermäktig. I den stund hon ger sig tillfreds med en värld av föremål, som inte längre blir till något närvarande för henne, i

¹⁵² Buber 2013, s. 130.

¹⁵³ Buber 2013, s. 146.

den stunden dukar hon under för den. Då stegrar sig det orsakssammanhang som hon är förtrogen med till ett tryckande, kvävande öde.¹⁵⁴

I Det-världens kvävande öde riskerar den verkliga människan dyka under, likväl verkar författaren till *Jag och Du* peka på att Duet inte låter sig undanhållas. Varstans vill Duet göra sig gällande och aldrig förgäves. Å ena sidan är Du-momenten övergående, å andra sidan är det närvarande ”inte något flyktigt och förbiglidande utan något kvardröjande och förblivande”.¹⁵⁵ Jag-Du-relationernas livsfrö medföljer till den digitala världen, även om de digitala omständigheterna inte tillåter relationen att växa. Jag befarar dock att den digitala Det-hållningen som vi blir alltmer ingrodda i medföljer till den fysiska världen. Det kunde ändå hävdas att sociala medier i sin begynnelse präglades av ett slags Du-etos; idén var trots allt att sammanföra människor. Vi är trots allt beroende av varandra.

Betrakta en omkringflackande folksamling ute i stadslivet och säg vad du ser – kanske du rentav delar mina erfarenheter. Inte alltid, men inte heller allt för sällan, ser jag ett flertal blickar spikade i smarttelefonens skärm. Vad hittar de där, vad ser de på måntro? Vad äger en sådan ofördröjlig angelägenhet mitt i vardagsrusningen?

Smarttelefonen möjliggör direkt åtkomst till digitala nätverk, till en verklighet där människan förmår utforska en värld innehållande bland annat bloggar, virtuella spel, kollaborativa system, och gemenskapsarenor på sociala medier. Jag dristar mig till påståendet att många, inklusive undertecknad, ägnar en betydande del av den uppkopplade tiden till att bevaka sociala medier, varhelst man befinner sig på jordens yta.

”Människan far över tingens yta och lär känna dem”, säger Buber, ”Hon hämtar från dem en kunskap om deras beskaffenhet, en erfarenhet.”¹⁵⁶ Numera far människan därtill över skärmens yta, medan de måhända går miste om den fysiska världens beskaffenhet i den omedelbara omgivningen. Det förefaller som om människan i och med sitt flitiga skärmskådande vid upprepade tillfällen ger företräde åt den digitala världen och digitala versioner av människor, istället för att uppleva den fysiska världen där dialog inför varandra väntar på sitt uppenbarande.

Människan är numera datorläsbar. Digitaliseringen av människan innebär att våra relationer smidigt omvandlas till binär form. Vi är inte längre bundna till fysiska platser, jag kan

¹⁵⁴ Buber 2013, s. 71–72.

¹⁵⁵ Buber 2013, s. 20.

¹⁵⁶ Buber 2013, s. 9.

förbehållslöst umgås med mina vänner utan vare sig samtidighet eller närvaro i ett gemensamt fysiskt rum. Med några enkla svep och klick kan vi nå varandra och sällskapa i den digitala världen under dygnets vakna timmar – ute i folkvimlet, under en fikastund med en fysiskt närvarande vän eller i trygg avskildhet från alla människor. Hur kommer det sig att vi med sådan vanemässig rörelse förflyttar oss från den fysiska världen till den digitala?

I dag är det knappast någon hemlighet att de flesta sociala medier är medvetet konstruerade för att framkalla beroende. Sociala medier utnyttjar hjärnans belöningssystem genom dopaminkickar som tillfälligt ökar vårt välmående. Hjärnforskaren Anders Hansen påpekar dock att ”[d]opaminets viktigaste uppgift är inte att få oss att må bra utan att få oss att välja vad vi ska lägga fokus på”.¹⁵⁷ Hansen förklarar ytterligare att varje gång vi lär oss något nytt frigör hjärnan dopamin, därför har människan ett ständigt och stort begär av ny information.¹⁵⁸ ”I realiteten ligger belöningsökande (*reward-seeking*) beteenden så nära informationssökande (*information-seeking*) beteenden i hjärnan att det ibland är svårt att skilja dem åt.”¹⁵⁹

Sociala medier är en källa som är rik på information som ständigt uppdateras; utöver flödande nyhetsinlägg förvärvar vi upplysningar om vad som försiggår i våra kontakterns liv. Utan tvivel underlättar sociala medier oss att uppehålla socialt liv. Ur ett buberskt perspektiv är socialt liv dock inte detsamma som mellanmänniskt liv. Dessutom skiljer Buber mellan Duets direkta relationella helhetskunskap och Detets analyserande och sönderdelande kunskap.

Människans grundförhållande till Det-världen omfattar den erfarenhet som ständigt på nytt konstituerar den och den användning av Det-världen som har till mångfaldigt syfte att uppehålla, underlätta och utforma människolivet. Med Det-världens omfång måste också förmågan att lära känna och begagna öka. Den enskilda människan kan visserligen ersätta alltmer av omedelbar erfarenhet med indirekt sådan, nämligen ”förvärvandet av kunskaper”; hon kan alltmer inskränka bruket till specialiserat ”nyttjande”.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Hansen, Anders: *Skärmhjärnan. Hur en hjärna i osynk med sin tid kan göra oss stressade, deprimerade och ångestfyllda* (Stockholm: Bonnier Fakta, 2019), s. 49.

¹⁵⁸ Hansen 2019, s. 50.

¹⁵⁹ Hansen 2019, s. 51.

¹⁶⁰ Buber 2013, s. 50–51.

Jag utgår härifrån att Hansens rapport är överensstämmande med sanningen och importerar den till Bubers beskrivning av Det-världen. Vi begär information och finner den i sociala medier. Idag förvärvas kunskaper effektivt, på grund av den digitala teknikens tillgänglighet och ett omfattande antal uppkopplade människor, och följaktligen är de flesta synnerligen nåbara. I och med den digitala världens omfång ökar förmodligen också förmågan att lära känna och begagna, vilket i sin tur uppehåller, underlättar och utformar människolivet.

Frågan är i vilket syfte vi ständigt tyr oss till smarttelefonen och den värld den förmedlar: Träder vi in i den digitala världen med den omedelbara upplevelsen, det vill säga *relationen*, som självändamål? Eller överglänses relationen av den indirekta erfarenheten, vårt begär efter den belöning som sociala medier ger oss? Det är fortsättningsvis värt att reflektera över, om den digitala världen är en Det-värld som inskränker till ett nyttjande.

Telefonen pockar ständigt på vår uppmärksamhet, vi går omkring med ett ständigt *kanske* i fickan – kanske jag har fått en kommentar eller gillande på mitt senaste inlägg i det sociala flödet, kanske jag missar något av intresse om jag inte ögonblickligen uppdaterar mig om läget. Vi hungrar sålunda efter telefonens signaler och suget utgör ingalunda undantaget, det är snarare regeln. Hansen bekräftar att

[i] de flesta fall stiger dopaminet mer när du hör signalen än när du läser själva mejlet eller sms:et. Det starka suget av att det *kanske* är viktigt driver oss att ta upp mobilen ”bara för att kolla” om det hänt något. Och det gör vi ofta. Var tionde minut. Alla vakna timmar.¹⁶¹

Den ständiga ovissheten om nya digitalsociala skeenden, löftet om belöning, påverkar oss i hög grad: jag vet av egen erfarenhet att det är förvånansvärt svårt att låta bli att bevaka händelser på sociala medier; att avstå är stundom ett aktivt val jag måste ta. Detta ”måste” är måhända främst verkligheten för en yngre generation, det vill säga för digitala infödingar som flyter in och ut i en digital värld som för dem är lika verklig och självklar som den fysiska, medan en äldre generation kanske vanligtvis tenderar att betrakta sociala medier mer som ett praktiskt och kompletterande verktyg till det sociala livet, som kan tillgripas alltemellanåt enligt behov.

¹⁶¹ Hansen 2019, s. 53–54.

Jag hävdar däremot att det är alltför förenklat att betrakta sociala medier som ett verktyg. Enligt min mening är ett verktyg ett passivt föremål som ligger och väntar på att tas i bruk, medan sociala medier snarare är konstruerade att påkalla människan och ta henne i bruk. Då jag tar tag i en hammare är mitt beteende inte en produkt som hammaren utnyttjar i en affärsmodell.

Jag hävdar inte att alla användare har ett kliniskt beroende, men däremot påstår jag att det finns en bakomliggande drift i tillnärmelsevis alla sociala aktiviteter på sociala medier. Förutom pragmatiska användningsskäl samt biologiska och psykologiska förklaringar till skärmskådande tror jag det finns att finna en djupt relationell bevekelsegrund som har en existentiell förklaring. Vi tar det från början.

5.2. En vibrerande längtan i människans väsen

”I begynnelsen är relationen”,¹⁶² förkunnar Buber och befäster därmedelst att allt verkligt liv är möte. Buber låter oss förstå att Duet är relationens a priori, varje människa besitter *det medfödda Duet* som utgör människans grundläggande håg till relationer, vilket han förevisar i en utläggning om spädbarnets relationella villkor och utveckling.

Barnets första relation är till modern och äger redan rum i uterus. Efter födseln sträcker sig barnet äntligen mot världen, dock inom sitt begränsade spann; barnets Du framkallas då föräldrarna besvarar detta tidiga kontaktsökande. Det medfödda Duet kommer således till uttryck genom barnets drift till att söka ömsesidig ömhet och med sinnen bekräfta det Andra i världen. Omsider övergår kontaktsökandet till vad Buber kallar skapardrift: förmågan medelst begäret att framställa ting genom särskiljande och sammansättande. Barnet lär sig att upprätthålla distans från det Andra genom en rörelse som tillika bereder rum för relation. Ett barn som uppfattar sig som avskild från vadhelst det möter är ett barn som blir medvetet om ett Jag och lär sig att skapa objektiverande relationer. Relationernas ordningsföljd står emellertid klar för Buber: Duet kommer först, sedan Detet.

Det medfödda Duet är varje människas födslorätt. ”De upplevda relationerna betyder förverkligandet av det medfödda Duet i det som möter; att detta Du uppfattas som motpart och upptas i sin särart och till sist kan tilltalas med grundordet självt har sin rot i relationens a priori”,¹⁶³ skriver Buber och påpekar därpå att om inte det medfödda Duet får sin existens

¹⁶² Buber 2013, s. 26.

¹⁶³ Buber 2013, s. 36.

bekräftad vänder sig människan inåt istället. Det oaktat fortsätter människan livet ut med att hänvända sig mot äkta möten med världen – inte minst med andra människor.

Bubers utläggning visar att relationen redan i sitt ursprung är ett påfallande fysiskt fenomen. Enligt mitt förmenande är det digitala kontaktsökande i alla dess former ännu ett uttryck för det medfödda Duets vilja till det högsta mötet – människa med människa – genomkorsat av det eviga Duet. Sociala medier är mer än medel för förströelse, våra digitala aktiviteter är symtom på en inneboende längtan till det mellanmännsliga som överskrider det blott sociala. Det heter sociala medier och inte mellanmännsliga medier. Skillnaden mellan det sociala och det mellanmännsliga förklarar Buber som följande:

Om sociala fenomen kan man tala i sådana fall där förbundenheten mellan människorna i en grupp leder till gemensamma erfarenheter och reaktioner. En sådan förbundenhet innebär emellertid bara att de enskilda individerna omfattas och präglas av en gemensam existens: Den innebär inte att det mellan den ene och den andre i gruppen måste bestå en personlig relation.¹⁶⁴

Om man godtar Bubers uppfattning av det sociala livet kan man till och med hävda att ett socialt medium inte är en optimal plats för att förverkliga social förbundenhet. På sociala medier delar vi gemensamma erfarenheter i samband med reaktioner, det oaktat rör det sig om individuella erfarenheter och inte personliga relationer. Jag påstår till och med att verksamheten på sociala medier inte nödvändigtvis präglas av en gemensam existens, eftersom flödet med inlägg är individuellt utformat genom algoritmer. Med det sagt kan man ingå i olika grupper som skapar en gemenskap, men det är diskutabelt huruvida en onlinegrupp utgör ett verkligt samfund.

Buber delar in livet i Det-världen i två sfärer: ”de yttre livsformernas avskilda Det” och ”känslornas avskilda Jag”.¹⁶⁵ De yttre livsformerna åsyftar det institutionella livet där människan ingår som objekt och inte som en helhet. Den andra sfären syftar på det subjektiva livet och inte heller där är människan en helhet, eftersom människan endast förverkligas som ett helt väsen i Jaget och Duets mellanrum. Om dessa sfärer säger Buber att ”ingetdera känner personen, inget den levande gemenskapen”.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Buber 2011, s. 18.

¹⁶⁵ Buber 2013, s. 58.

¹⁶⁶ Buber 2013, s. 59.

Offentligheten på sociala medier betraktar jag som en yttre livsform ”där man uppehåller sig för olika ändamål, där man arbetar, förhandlar, utöver inflytande, företar sig olika ting, konkurrerar, organiserar, hushållar, andas, predikar”.¹⁶⁷ Sociala medier är både offentliga och privata, därmed sammanfaller den yttre livsformen med den inre sfären. ”Här dansar känslornas spektrum för den intresserades blick”,¹⁶⁸ säger Buber om det avskilda Jaget. De yttre formerna skapar inget socialt liv, menar Buber. Men kan inte känslolivet komma till hjälp härstädes för att åstadkomma det sociala, frågar han sig och svarar nej.

Ett verkligt samfund uppstår inte genom att människor har känslor för varandra (ehuru det givetvis heller aldrig sker utan detta) utan genom dessa två ting: att de står i en levande ömsesidig relation till levande mittpunkt och att de sinsemellan står i en levande ömsesidig relation.¹⁶⁹

Buber menar att social förbundenhet består av både det yttre och det inre, men endast ett tredje alternativ kan skapa det mellanmännsliga livet: ”Duets centrala närvaro”.¹⁷⁰ I den digitala offentligheten yttrar vi det inre i de yttre formernas värld och således engagerar vi oss i det sociala livet. Men i flödet finns ingen levande mittpunkt förutom det avskilda Jaget, det vill säga det finns inget dynamiskt samfund med ett centralt Du då Jaget står i centrum för var och en av användarna. På sociala medier uppehåller vi oss för olika ändamål och ger uttryck för vår inre sfär då vi publicerar och reagerar på innehåll, och detta är vad som kännetecknar livet i Det-världen. Jag befår att vi tenderar att förväxla det sociala med det mellanmännsliga i vårt digitala liv och att vi dessutom överskattar mediernas sociala potential. Vi kan betrakta ett socialt medium som ett torg där vi tillfredsställer vårt sociala behov, men jag tror fortsättningsvis att vi därutöver söker efter vägar att förverkliga det medfödda Duet i förhållande till det vi möter, om än i skepnad av Det-världens sociala verksamhet.

5.3. Reningens ort och isoleringens borg

Då människan vänder sig inåt ingår Jaget i en (sken)relation med sitt eget Jag, vilket är en självmotsägelse som Buber beskriver som ”den inre dubbelgångarupplevelsen”.¹⁷¹ Emellertid

¹⁶⁷ Buber 2013, s. 57.

¹⁶⁸ Buber 2013, s. 58.

¹⁶⁹ Buber 2013, s. 60.

¹⁷⁰ Buber 2013, s. 61.

¹⁷¹ Buber 2013, s. 94.

har vi fått veta att ett Jag *för sig* inte existerar, Jaget ingår alltid i endera ordpar. Jaget i Jag-Du-relationen är mitt verkliga Jag, i en dialogisk relation förverkligar människor som sagt varandra – en människa är endast fullt ut *person* i personliga möten med andra människor. Viljan till dialog måste dock först uppstå hos *individens* Jag; utan att undanhålla sig själv sker en inre övergång som upplåter till närvaron av den andra. Begrunda följande citat ur *Jag och Du*:

[A]tt besinna sig på att vara en avfälling, att besinna sig på det Jag som förlorat sin verklighet och på det verkliga Jaget, att låta sig sjunka ner till den grogrund som människan kallar förtvivlan och ur självförintelsen men också återfödelsen växer – det skulle vara omvändelsens begynnelse. [...] Understundom, när människan ryser under främlingskapet mellan Jag och värld, kommer den tanken på henne, att något skulle vara att göra. Liksom när du under hemska nattimmar ligger plågad av vakendrämmar, bålverken har fallit sönder och avgrunden hotar, och du mitt i plågan upptäcker: livet finns ännu, jag måste bara igenom det – men hur, hur? Så är det också med människan i stunder av besinning; hon ryser till, överväger och vet inte vilken väg hon skall ta. Och med det obejakade vetandet ur djupet, omvändelsens riktning som leder över offret.¹⁷²

Med detta målande anförande låter Buber oss förstå att omvändelsen mot blottställda relationer tar sin början, dels då människan förtvivlar över att Jaget i sin ensamhet har förlorat sin verklighet, dels då Jaget upplever alienation inför världen. Denna existentiella desperation är förmodligen vanligt förekommande och i större omfattning omvälvande i dagens gränslöshet mellan fysisk och digital verklighet.

Ideligen hör jag folk uttrycka fraser i stil med: ”Inget är verkligt förrän det finns på sociala medier.” Innebär detta att jag inte är verklig förrän jag är ett e-Jag¹⁷³ ute i den världsomspännande cyberrymden? Nämnada floskel är skämtsam, ändå anammar jag det som en lömsk sanning i min inre dubbelgångarverklighet. Hur många nätter har jag inte vakat och förtvivlat över Jaget övergivenhet och trevat efter telefonen för att råda bot. Av allt att döma är jag inte ensam om min ensamhet, jag finner stöd hos Sherry Turkle som säger att

[f]olk som har vuxit upp med sociala medier säger ofta att de inte känner sig som sig själva, faktum är att de ibland inte ens kan *känna att de finns till* ifall de inte lägger upp

¹⁷² Buber 2013, s. 82, 95.

¹⁷³ Ett elektroniskt Jag.

något, skickar meddelanden eller chattar. Ibland säger folk att de måste dela med sig av en tanke eller känsla för att tänka den eller känna den. Det är den upplevelsen jag kallar ”jag delar, alltså finns jag till”. Eller för att uttrycka det annorlunda: ”Jag vill känna en känsla, alltså jag måste skicka ett meddelande.” Med den här attityden finns det risk för att vi bygger upp ett falskt jag, som baseras på olika sorters skådespel som vi hoppas att andra ska uppskatta.¹⁷⁴

Av det Buber förtäljer i *Jag och Du* får jag intrycket att människan lever i existentiell ensamhet, förmodligen på grund av det moderna livets Det-hegemoni och den falskhet som vi nödgas anamma i skenbildernas herravälde. Ändå är vi inte alltjämt förpuppade: Jag-Det-relationerna utgör moment av befrielse från ensamhetens existentiella vända. Buber frågar sig dock om inte ensamheten i själva verket kan fungera som en fruktbar språngbräda till Duets verklighet: [Ö]ppnar sig inte ibland i ensamhetens stillhet en väg till ett oväntat skeende? Kan inte umgänget med en själv på ett hemlighetsfullt sätt förvandlas till ett umgänge med tillvarons hemlighet?¹⁷⁵

Frågan besvaras av Buber både jakande och nekande, det beror nämligen på vad som avses med ensamhet. Vi måste fråga oss om ensamhet innebär att vända sig *från* något eller *mot* något; i detta hänseende känner Buber till fyra slag av ensamhet. Ensamhet som vänder sig från något är antingen *frigörande* eller *relationslös*, medan ensamhet som vänder sig mot något är antingen *renande* eller *isolerande*.

I den frigörande ensamheten vänder människan sig från Det-världens erfarenheter, det vill säga att lära känna och begagna. Denna form av ensamhet är ”alltid nödvändig för att överhuvudtaget nå fram till relationsakten”,¹⁷⁶ menar Buber. Om människan däremot känner sig ofrivilligt övergiven av ”vilka han har tilltalat med det sanna Duet”¹⁷⁷ rör det sig om relationslös ensamhet.

Människan är ämnad för den ensamhet som Buber kallar ”reningens ort”.¹⁷⁸ Den renande ensamheten är ett behövligt uppehåll från sociala förehavanden – en oas där människan tillåts samla styrka bland livets pågående vedermödor samt förbereda sig inför tillkommande relationsakter. I det sista slaget av ensamhet som Buber nämner samtalar människan med sig

¹⁷⁴ Turkle, Sherry: *Tillbaka till samtalet: samtalets kraft i en digital tid* (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2017), s. 85, 86.

¹⁷⁵ Buber 2013, s. 136.

¹⁷⁶ Buber 2013, s. 137.

¹⁷⁷ Buber 2013, s. 137.

¹⁷⁸ Buber 2013, s. 137.

själv i ”isoleringens borg”.¹⁷⁹ Till skillnad från reningen som vecklar upp för förbundenhet har isoleringens skenbart dialogiska verksamhet som syfte att ”själviskt njuta av sitt eget tillstånd”.¹⁸⁰

I det digitala livet är ensamhet nästintill en paradoxal situation. Å ena sidan är sociala medier en väg ut ur ensamheten, eftersom vi så gott som när som helst kan ta kontakt med andra i den uppkopplade omvärlden. Å andra sidan utgör föreliggande ett hinder för den frigörande och renande ensamheten. I och med att vi ständigt är nåbara tillåts vi inte koppla av. Vi kan förstås koppla bort internet närhelst vi vill, emellertid kvarstår att vi nästintill utan uppehåll förväntas vara anträffbara; att inte svara på ett meddelande senast under samma dag kan uppfattas som socialt abnormt. Den digitala otåligheten är ingalunda ett exempel på extremfall, jag dristar mig till att det hör till vanligheten, särskilt bland den yngre generationen, att förvänta sig skyndsam respons.

Den som inte svarar inom en viss tidsfrist riskerar dessutom att väcka personlig anstöt. Låt oss säga att jag skickar ett meddelande till Anna och att hon inte svarar genast eller ganska snart, då är det möjligt att jag uppfattar det som att hon *ghostar* mig, vilket innebär att undvika någon digitalt. I föreliggande scenario är det möjligt att jag ställer ett etiskt krav på Anna och bortser från att det kan vara jag som är moraliskt klandervärd, eftersom jag eventuellt berövar hennes möjlighet till ensamhet.

Då jag känner mig ofrivilligt övergiven och väljer att ta digital kontakt med Anna kan det te sig som att jag utövar en relationsakt. Om hon inte bekräftar mitt Du-tilltal tolkar jag eventuellt det som att hon själviskt befinner sig i isoleringens borg, alternativt att kontakt med någon annan får högre prioritet. Egentligen kanske hon befinner sig i reningens ort, där hon förbereder sig för tillkommande möten i det fysiska rummet, därmed står hon i själva verket med fötterna i det dialogiska livets farstu.

Vad jag härvid vill framhäva är att dynamiken mellan det dialogiska livet och det digitala livet är mer komplicerad än vad som framgår vid första ögonkastet. Vi kan låta bli att svara och därmed *undvika* dialog, samtidigt förväntas vi svara och därmed *tvingas* dialogen fram. Enligt Buber kan man dock inte tvinga fram en Jag-Du-relation: ”[H]ur skulle man överhuvudtaget kunna *kräva* en äkta dialog!”¹⁸¹ Däremot måste man rimligtvis kunna ha tillåtelse att kontakta

¹⁷⁹ Buber 2013, s. 137.

¹⁸⁰ Buber 2013, s. 137–138.

¹⁸¹ Buber 2008, s. 104–105.

en vän för att överhuvudtaget kunna inleda en dialog. Eller hur? Buber fortsätter: ”Att ingå i en dialogrelation kan ingen åläggas. Svaret är icke något man skall, det är något man kan.”¹⁸²

Avhandlingens fråga är huruvida en dialogrelation är något *man kan* åstadkomma den digitala vägen. Att man kan föra ett samtal, det är givet. Däremot är det inte fullt lika självklart att man utgående från egen-livet kan träda in i en digital Jag-Du-relation. Buber påpekar följande: ”Visserligen måste man, för att kunna gå ut till den andre, som utgångspunkt ha varit och vara hos sig själv. En dialogrelation mellan blotta individer är bara en ansats. Först när den uppstår mellan personer är den fulländad.”¹⁸³

Vad vill jag få sagt med detta? Man kan gå ut till den andra digitalt och föra en digital dialog. Då jag och Anna skickar meddelanden till varandra förmår vi diskutera djupa samtalsämnen, emellertid är ett givande samtal inte detsamma som en dialogrelation. Som vi minns från tidigare bestäms inte Jag-Du-relationen av sitt innehåll utan av ömsesidig närvaro. Om den digitala tekniken hindrar oss från att samtala med varandra som fullständiga och närvarande personer är det digitala samtalet endast en ansats till en Jag-Du-relation, det må så ske med ett stammande Du på läpparna. Låt oss ännu betrakta ensamheten, enligt Buber är den frigörande och renande ensamheten av avgörande betydelse för att det dialogiska livet ska kunna blomstra. I *Tillbaka till samtalet* verkar Turkle vara inne på liknande spår.

Förmågan att vara ensam gör det möjligt för dig att närma dig andra och se dem som separata och autonoma individer. Människor som inte behöver vara något annat än sig själva. Först då kan du lyssna på dem och höra vad de har att säga. Därför är förmågan att vara ensam oundgänglig för människans empatiska utveckling. Och det är därför ensamheten utgör början på samtalets goda cirkel. Om du är bekväm i dig själv kan du också tänka dig in i någon annans situation.¹⁸⁴

Turkle nämner empati och jag tänker mig att detsamma gäller realfantasin, som innebär att i hänvändelsens förlopp svinga sig över till den andra.¹⁸⁵ I *Jag och Du* menar Buber att den dialogiska rörelsen har sin begynnelse i den ensamhet som man upplever då Jaget har förlorat sin verklighet och längtan till Duet uppstår.¹⁸⁶

¹⁸² Buber 2008, s. 105.

¹⁸³ Buber 2008, s. 65.

¹⁸⁴ Turkle 2017, s. 84–85.

¹⁸⁵ I *Det mellanmänniska* och *Dialogens väsen* talar Buber om hänvändelse. I den svenska översättningen av *Jag och Du* heter det omvändelse.

¹⁸⁶ Buber 2013, s. 82.

Från och med nu betraktar jag vilken ställning ensamhet har i det digitala livet. Är smarttelefoner och sociala medier optimala medel för att råda bot på ensamhet? Eller förhåller det sig tvärtom? Skapar digitala medel ensamhet? Somliga hävdar att sociala medier förbättrar det sociala livet, medan andra hävdar att de som använder sociala medier flitigt känner sig mer ensamma än de som är mer återhållsamma.

I *Friendship and Social Media* påpekar Diane Jeske att det ingalunda råder konsensus bland forskarna. Jeske förefaller anse att vissa upplever att deras sociala liv är rikare i och med sociala medier, medan andra upplever större ensamhet på grund av dito.¹⁸⁷ Psykologen Jean M. Twenge menar i sin tur att det digitala livet förmodligen är orsaken till ett stigande antal ungdomar som känner sig ensamma. Men kan det inte förhålla sig tvärtom, att det är ensamma ungdomar som söker sig till sociala medier? Twenge har utfört en omfattande undersökning gällande hur generationen födda mellan 1995 och 2012 använder smarttelefonen, och dragit följande slutsats:

Det är möjligt att ensamhet leder till ökad smartphone-användning istället för att smartphone-användning skulle leda till ensamhet, men den plötsliga ökningen bland tonåringar som känner sig ensamma gör det mindre troligt. Om ensamhet ledde till smartphone-användning skulle en plötslig ökning av tonåringar som känner sig ensamma leda till en ökad smartphone-användning. Det verkar mycket mer troligt att smartphones blev populära, tid framför skärmen ökade och därför ökade också tonåringarnas ensamhet.¹⁸⁸

Varför känner ungdomar sig mer ensamma och isolerade numera, enligt Twenge? Det vill säga vilken roll spelar smarttelefonen och sociala medier i detta fenomen? En orsak till att ungdomarna upplever ensamhet är fenomenet FOMO.¹⁸⁹ Detta innebär att ungdomarna bombarderas av bilder som visar vad de missar. Ju mer de vistas framför skärmen, desto mer upplever de att de missar, menar Twenge.

I ovanstående hänseende leder mer skärmtid direkt till ökad ensamhet, men Twenge anger ytterligare ett orsakssamband: ”När tonåringar lägger mindre tid på aktiviteter som lindrar ensamhetskänslor och mer tid på aktiviteter som inte gör det är det inte förvånande att fler

¹⁸⁷ Jeske, Diane: *Friendship and Social Media: A Philosophical Exploration* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2019), s. 140.

¹⁸⁸ Twenge, Jean: *iGen – Smartphonegenerationen: Hur mår de? Vad tänker de? Vad vill de?* (Stockholm: Natur & Kultur, 2018), s. 115.

¹⁸⁹ Fear of missing out. Rädsla för att missa något.

tonåringar känner sig ensamma.”¹⁹⁰ Således leder mer skärmtid till mindre social interaktion i faktiska möten, vilket i sin tur leder till ökad känsla av ensamhet.

Oavsett om Twenges forskningsresultat är sanna eller falska förmodar jag som sagt att vi riskerar förväxla det sociala med det mellanmännsliga, trots att det uttryckligen heter sociala medier. Detsamma gäller då det dryftas om verkligheten utanför digitala rum, ta till exempel Twenge som begagnar begreppet social interaktion för att beteckna faktiska möten människor emellan. Som jag nämnde gör Buber skillnad mellan det sociala och det mellanmännsliga, det senare är alltså en personlig relation i ett gemensamt nu.

Den personliga relationen uppstår i det faktiska mötet med en annan människa, som man därutöver har en social relation med. Ett socialt medium är en plattform där vi både delar med oss av våra egna erfarenheter och reagerar på andras erfarenheter, således omfattas och präglas vår förbundenhet med våra digitala vänner av ett slags gemenskap. Utifrån ett buberskt perspektiv kan man uppleva att denna gemensamma existens berikar det sociala livet och att man samtidigt upplever existentiell ensamhet.

För att råda bot på det jag kallar den existentiella ensamheten är det inte tillräckligt att utbyta tecken med andra människor; det medfödda Duet sträcker sig mot det konkreta för att finna uppfyllelse av tilltal och gensvar. ”Den konkreta världens sanna namn är: den mig anförtrodda, varje människa anförtrodda, skapelsen. I den gives oss tilltalets tecken.”¹⁹¹

5.4. Den digitala Det-världens intrång i den fysiska världen

Jag har konstaterat att människan ofta agerar utifrån egna syften på sociala medier och att vi därmed använder våra vänner och följare som medel. Härvid kunde man invända med att jagcentrerade avsikter och objektifiering är likaledes förefintliga i det fysiska rummet, vilket onekligen vore en adekvat anmärkning. Men att blott påpeka att det existerar hinder för Duets uppkomst i den fysiska världen kommer inte till hjälp då vi utröner den digitala världens mellanmännsliga bristfälligheter. I det fysiska mötet förekommer visserligen faktorer som kan betraktas som Du-motstånd, det oaktat finns det goda grunder till att förmoda att förutsättningar för att låta Duets möjligheter skymta fram är betydligt sämre i de digitala rummen.

¹⁹⁰ Twenge 2018, s. 114.

¹⁹¹ Buber 2008, s. 41.

Låt oss för resonemangets skull bestämma oss för att det inte är möjligt att träda in i en Jag-Du-relation på sociala medier. Vad har det för betydelse, det gör väl detsamma, om digitala samtal ändå kan bereda vägen för situationer i det fysiska rummet som enklare tillåter Duets framträdande? Det vill säga, kan inte sociala medier betraktas som ett komplement till den fysiska närvaron? Må så vara att ett digitalt samtal håller till i Det-världen, då jag och Anna harmlöst chattar med varandra kan vi bestämma oss för att träffas i den fysiska världen och väl där kan vi interagera som Jag och Du. Ifall sociala medier är tjänliga till att generera positiva känslor och därtill resultera i intimare relationer utöver de digitala rummen, kunde man förmoda att den digitala världen onekligen är gynnsam för mänsklighetens relationella välbefinnande.

Då lyder frågan om interaktion på sociala medier verkligen leder till fysiska möten eller om vi, så som Twenges undersökning indikerar, många gånger rentav väljer bort fysiska möten på grund av att den digitala behändigheten är att föredra. Det finns en befintlig risk för att jag hyser illusionen om att ett digitalt samtal med Anna kan ersätta det fysiska mötet, även om jag i någon mån åstundar möten ansikte mot ansikte. I och med att vi utbyter känslor online upprätthåller vi en kärleksrelation, vare sig den är vänskaplig eller romantisk, men vi riskerar därmed att förväxla kärleksrelation med kärlek som äger rum. ”Den som står i [kärleken], ser med dess ögon, för honom lösgör sig människorna ur sin insnärjdhet i det mekaniserade livet”,¹⁹² säger Buber. Om det digitala livet medför att vi inte känner till denna skillnad riskerar vi att, då vi finner det lämpligt, att ge företräde åt det mekaniserade livet.

Låt oss anta följande: Sociala medier är en värld där möten är reducerade till att lära känna och begagna. Det råder större sannolikhet för att vi åstadkommer en Jag-Du-relation i den fysiska världen. Dessutom tillbringar vi mer tid åt att umgås online och möten i den fysiska världen har avtagit. Om detta stämmer utgör det digitala ett mellanmänniskt hinder, om vi befattar oss i allt högre grad med en Det-värld löper vår relationsförmåga att degenereras.

[U]tvecklingen av förmågan att lära känna kommer för det mesta till stånd genom en minskning av människans relationsförmåga – den kraft genom vilken allena människan kan leva i anden [...] I den rena relationens stora privilegium är Det-världens privilegier upphävda. I kraft av detta privilegium finns sammanhanget i Du-världen: relationernas

¹⁹² Buber 2013, s. 22–23.

isolerade moment förenas till ett förbundenhetens liv i världen. I kraft därav äger Du-världen makten att forma: Anden kan genomtränga och förvandla Det-världen.¹⁹³

En ymnighet av Jag-Det-relationer sker således på bekostnad av möjligheten till Jag-Du-relationer. Varför är Jag-Du-relationer väsentliga för det mänskliga livet? Som Buber säger är det i Du-världen som vi formas som människor, fjärilen skapar mening och innesluter meningen i puppan. Faran med den digitala Det-världen är att vi låter den förvandla den fysiska världen till en värld där fjärilen förblir förpupp.

Redan under tidigt 2010-tal har Gardner observerat en danande ”appifiering” av mänskliga relationer. Gardner menar att människor som växer upp med digital teknik och sociala medier förväntar sig att allt de åstundar borde tillhandahållas av digitala applikationer.¹⁹⁴ När vi vill ha något finns det direkt tillhanda och om det vi laddar ner inte tilltalar oss kan vi utan omsvep radera det. Å ena sidan kontrollerar människan vilka appar de har, å andra sidan innebär ett digitalt beroende att apparna kontrollerar människan. Gardner menar att detsamma kan sägas om hur vi kommunicerar med varandra.¹⁹⁵

Om ovanstående är överensstämmande med verkligheten innebär det att digitala infödingar tenderar förvänta sig detsamma av människor som av digitala applikationer, vilket riskerar leda till att de även i det fysiska rummet behandlar andra som om de vore objekt bärande på specifika funktioner till individens skyndsamma förfogande. Med andra ord har den digitala Det-världen gjort intrång i den fysiska världen. Tidigt i avhandlingen nämnde jag att objektifiering innebär en reducering av människan, men inte nödvändigtvis att man behandlar någon på ett sätt som vållar direkt skada. Men vem vill jämföras med en mjukvara och bli behandlad därefter? Om det digitala livet har ett växande objektseende i släptåg blir människosynen och den personliga integriteten en fråga med moraliska implikationer.

”Varje tidsepok tenderar att tänka på sin omvärld och på människan i termer av den teknik de utvecklar. När mekanistisk teknik utvecklades såg man på världen som en mekanik. Och idag pratar vi till exempel om människor i termer av hårdvara och mjukvara.”¹⁹⁶ Sålunda skriver filosofen Jonna Bornemark i *Horisonten finns alltid kvar*. Visst har hon rätt och det är inte enbart i vardagligt språkbruk som människans förhållande till tekniken återspeglar sig. Man

¹⁹³ Buber 2013, s. 51, 132.

¹⁹⁴ Gardner 2014, s. 5–6.

¹⁹⁵ Gardner 2014, s. 97.

¹⁹⁶ Bornemark, Jonna: *Horisonten finns alltid kvar – om det bortglömda omdömet* (Stockholm: Volante, 2020), s. 146.

kan kanske ta Gardners resonemang med en nypa salt, ungdomar betraktar knappast medvetet sina medmänniskor som en mjukvara. Det oaktat påverkar människans teknik synen på människan. Vi kan umgås med gamla vänner eller rentav hitta nya i den digitala världen, som vi bestämmer oss för att möta i den fysiska världen, men frågan är om våra medföljande skärmögon tillåter oss att säga Du till varandra med vilja och nåd samtidigt.

Det hör till vanligheten att vi bär med oss telefonen vart vi än går. Det digitala livet är alltjämt gällande då vi möter en annan människa bortom den digitala världen. De flesta har troligtvis en egen uppfattning om vad som utgör ett gott möte och ett gott samtal, själv föreslår jag bland annat uppmärksamhet och sårbarhet som en fruktbar grund, och jag tror att Buber skulle instämma. Tidigare sade jag att närheten utgör både en möjlighet och ett hinder för dialog. Turkle nämner därjämte en paradox: när vi är åtskilda måste vi befatta oss med ”extrem påpasslighet” och då vi är tillsammans ”bristande uppmärksamhet”.¹⁹⁷

Vi tillåter telefonerna att störa samtal mellan vänner på många olika sätt: då telefonerna är framme håller vi samtalen på en lättsam nivå och vi kommer varandra aldrig lika nära i det samtal vi faktiskt för. Och vi pratar sällan med vänner om hur det känns när det ignorerar oss för att titta på sina telefoner. Det är ett beteende som har kommit att betraktas som normalt.¹⁹⁸

Jag har slutit mig till att vi kan rikta vår uppmärksamhet mot andra, inklusive digitala skeenden, på två sätt: genom att iaktta och betrakta. Därutöver finns en tredje form av uppmärksamhet, nämligen den som uppkommer medelst den dialogiska grundrörelsen som Buber benämner hänvändelse. En äkta dialog är en väsenshandling som innebär att vi uppmärksam och kroppsligen vänder oss till den andra, till skillnad från iakttagarens och betraktarens monologiska självtillvändhet. Att verkligen vara uppmärksam innebär ”att man drar en ring som utesluter allt, som icke är detta”. Buber tillägger: ”Då blir det ena, varpå allt kommer an, skönjbart; det fullkomliga accepterandet av det närvarande.”¹⁹⁹

Om den moderna utvecklingen går mot att uppmärksamheten är alltmer splittrad på grund av det digitala livet löper äktheten faran att skrumpna i det fysiska rummets mellanmänniska möten. Om vi normaliserar detta beteende och inbillar oss att människor på telefonen är lika närvarande som människan inför oss riskerar vi acceptera att vi behandlas som ett föremål

¹⁹⁷ Turkle 2017, s. 203.

¹⁹⁸ Turkle 2017, s. 199.

¹⁹⁹ Buber 2013, s. 102.

bland andra. I värsta fall behandlar vi varandra illa om vi försummar varandra, vilket kan leda till att exempelvis våra vänskapsrelationer lider. En vänskapsrelation präglas bland annat av tillit och sårbarhet som går hand i hand. Turkle menar i likhet med Buber att ett gott samtal vännar emellan handlar om att åstadkomma ett gemensamt rum där man upplever varandra som hela människor. ”Man tittar inte bort eller börjar skriva sms till någon annan. Man försöker läsa av sina vänner på nya sätt.”²⁰⁰

Om vi delar uppmärksamheten mellan den digitala världen och den fysiska världen, och inte vågar anmärka att vi känner oss ignorerade, är det svårt att visa sig sårbar och uppbygga den tillit som kännetecknar ett äkta möte. Enligt Buber är tilliten väsentlig för det äkta samtalet. Han säger att

i den atmosfär av tillitsfullhet, som är det äkta samtalets livsluft, kan detta, som jag stundom har att säga, redan inom mig ha karaktären av ”något-som-vill-bli-sagt” och jag får inte undanhålla det, inte hålla det tillbaka inom mig [...] Vårt tal är natur och verk, på en gång något spirande och något färdigbildat, och det har, när det uppträder dialogiskt – drar sina andetag i den stora tillitsfullhetens rymd – till uppgift att alltid på nytt fullända enheten mellan det som blir till och det som redan är.²⁰¹

När tillit tillåts i ett mellanmänniskt möte är vi sålunda det vi verkligen är. Att vara sårbar är ett vågstycke, men om vi accepterar den andra så som den är förmår vi tillsammans utvecklas i Jaget och Duets mellanrum. Då den digitala Det-världen splittar vår uppmärksamhet urholkas detta något som vill bli sagt och delaktigheten går därmed förlorad. ”Där ingen delaktighet finns, finns ingen verklighet. Där självtillägnelse finns, finns ingen verklighet. Delaktigheten är alltmera fullkomlig ju mera omedelbar beröringen med Duet är.”²⁰²

Nu liksom förr ger människan uttryck för det medfödda Duets längtan genom att eftersträva delaktighet. Idag kan vi nå andra människor liksom aldrig förr, vilket vi gör genom att engagera oss i en digital Det-värld. Det är möjligt att den digitala världen förstärker en Det-hållning som medföljer i den fysiska världen. Paradoxalt nog kan en alltmer omfattande närhet innebära att vi inte når människan inför oss. Människosynen är i omdaning, likaså människans beteende och relationer. Det digitala livets intrång innebär att människan står både i den digitala och den fysiska världen. Den splittrade uppmärksamheten försätter

²⁰⁰ Turkle 2017, s. 191.

²⁰¹ Buber 2008, s. 66–68.

²⁰² Buber 2013, s. 84–85.

människan i två Det-världar där det i ingendera råder full närvaro, med andra ord bäddar det digitala livet för *Vergegnung* både i den digitala och den fysiska världen. Ja, synen på människan är i omdaning, men endast då vi ser på varandra utifrån vårt hela väsen är vi människor.

6. Avslutning

Grundordet Jag-Du kan bara uttalas med en människas hela väsen. Den inre sammansmältningen till ett helt väsen kan aldrig ske genom mig och aldrig utan mig. Jag blir till i förhållande till Duet: i det jag blir till som Jag säger jag Du. Allt verkligt liv är möte.²⁰³

Avhandlingen lider mot sitt slut och det är dags att sammanfatta såväl resonemang som slutsatser. I inledningen presenterade jag det ontologiska fundament som Martin Buber framlägger i *Jag och Du*. Bubers centrala budskap är att allt verkligt liv är möte och ett verkligt möte sker mellan Jag och Du.

De flesta moderna människor lever i en såväl fysisk som digital värld. I den fysiska världen växlar våra relationer mellan Jag-Du och Jag-Det. Min frågeställning har varit huruvida denna dynamik är fruktbar eller ens möjlig i den digitala världen. Syftet har varit att utvärdera ifall den digitala världen huvudsakligen är en Det-värld och om det alls är utförbart att träda in i en Jag-Du-relation online. I *Det mellanmännsliga* hävdar Buber att skenbarhet och frånvaro av närvaro utgör hinder för äktheten i det mellanmännsliga livet. Dagens hårdvara och mjukvara fanns förstås inte under Bubers levnadstid, därför kunde han inte heller ta ställning till hur hinder för det mellanmännsliga ter sig i det digitala livet. Det är där jag kommer in. Genom att betrakta olika sociala onlineaktiviteter har jag synat hur den mellanmännsliga problematiken framstår då vi interagerar digitalt. Aktiviteterna är publicering och delning, kommentarer och reaktioner, bevakning, och privatkontakt via text eller video.

Dessförinnan redogjorde jag för några av Bubers dialogfilosofiska idéer, som fungerar som underlag till diskussionen. Först beskrev jag Jag-Det-relationen som ett monologiskt förhållningssätt gentemot världen. Jaget som säger Det erfar världen genom att lära känna och begagna. I anslutning till Detet lyfte jag fram Nussbaums och Langtons former av objektifiering. Jag-Det-relationen är instrumentell till sin karaktär, därav även en form av objektifiering, emellertid utgör Detet något utöver behandling som objekt. I en Jag-Det-relation lär vi också känna den andra, likafullt rör det sig om en reducering av personen.

²⁰³ Buber 2013, s. 18.

En Jag-Du-relation innebär en dialogisk relation som kännetecknas av ömsesidighet, omedelbarhet och oförbehållsamhet mellan två hela väsen. Att säga Du är inte detsamma som att hysa eller uttrycka känslor, vilket Buber förklarar med kärleken som exempel: ”Den väsensakt som här skapar omedelbarheten uppfattas vanligen känslomässigt och missförstås därigenom. Känslor åtföljer kärlekens metafysiska och metapsykiska faktum, men de utgör det inte; och de känslor som åtföljer det kan vara av mycket olika slag.”²⁰⁴ Buber skiljer mellan å ena sidan *innehåll* som gör Jaget till föremål, å andra sidan *mellanrum* som gör Jaget till människa – i mellanrummet mottar man en närvaro. De känslor som åtföljer en väsensakt behöver inte vara angenäma. Oavsett om Jag-Du-relationen upplevs som gemytlig eller otäck så är den äkta – den utgör det verkligt meningsfulla livet, ty den både blottar och formar oss.

I en Jag-Det-relation erfar vi, i en Jag-Du-relation möter vi. Efter denna introduktion bedrev jag en kortfattad begreppsutredning. Buber skiljer mellan social och mellanmännisklig relation; den förra har kontinuitet i tid och rum, den senare är anlagt i nuet inför en annan människa. I det mellanmänniskliga mötet utgör Jaget och Duets mellanrum en äkta dialogrelation. Buber menar att det mellanmänniskliga är en verklighetsdimension som vi gästar alltmer sällan i modernt liv. För att bringa förståelse i hur verklighetsdimensionen realiseras ådagalade jag dynamiken mellan människans hela väsen. I möten med hela väsen reduceras inte deltagarna till bestämda aspekter. Givetvis kan vi inte inta helheten hos en annan på en och samma gång. Helhet avser dock inte innehåll, utan snarare en dialogisk riktning mot närvaro. Den dialogiska rörelsen besannas genom att välja och utväljas, genom vilja och nåd på samma gång.

Till nästa ordade jag om ödets upphöjda tragik. Buber liknar relationsförloppet vid en stadieväxling mellan fjäril och puppa, vilket innebär att ”att varje Du i vår värld måste bli ett Det”.²⁰⁵ Jag-Det-relationer är väsentliga för mänskligt liv, inte desto mindre utgör Jag-Du-relationerna verkligheten, även om den inte alltid är alldeles angenäm. Duets väsentlighet ligger i närvaron som visar vad som verkligen *är* bortom erfarenhetens kataloger. Genom tilltal och gensvar uppstår den levande stundens kunskap i mellanrummet, som vi medför till Det-världen och kommande Du-möten. ”Varje svar binder Duet i Det-världen [...] inneslutet i den begreppsmässiga kunskapens Det-form.”²⁰⁶

²⁰⁴ Buber 2013, s. 22.

²⁰⁵ Buber 2013, s. 25.

²⁰⁶ Buber 2013, s. 53–54.

”Det är så mycket som aldrig kan bryta igenom ting-världens skal!”²⁰⁷ utropar Buber. Med Bubers centrala begrepp på ryggsidan tog jag mig an att utröna huruvida människan kan bryta sig igenom den digitala ting-världens skal. Ett hinder för det mellanmänniska är det som synes vara men inte är det. Först resonerade jag kring bildmänniskan som vill framstå på ett specifikt sätt inför andra på sociala medier. I föreliggande diskussion behandlade jag sociala mediernas offentlighet. Jag hävdade att särskilt ungdomar tenderar att framställa ett skenbart Jag för att erhålla bekräftelse. Eftersom kommunikationen är asynkron kan användarna utöva kontroll över hur de vill framstå.

Att offentliggöra sig behöver inte innebära att man presenterar en felfri bild eller att man njuter av sig själv då man förvärvat reaktioner. Oaktat motiv förekommer ett urval av vad som synliggörs. Utövande av kontroll förefaller vara en antites till mötets äkthet, förutsatt att äkthet förstås som att framträda fri från sken. Brist på samtidighet innebär avsaknad av spontanitet, även om en ögonblicksbild uppstår ur individens spontanitet är ett inlägg inte dialogiskt omedelbart, eftersom ömsesidigheten är tidsmässigt förskjuten. Att vara skenbar innebär inte nödvändigtvis att det framställda är osant, det är snarare frågan om en inskränkning av Jaget. Buber säger att bildmänniskan låter ”uttrycka ett förgivet sinnestillstånd, den skall helst återspegla en så och så beskaffad personlighet”.²⁰⁸ På den flödande väggen kan vi enbart dela ut och ta emot pusselbitar, dock bildar samlingen bilder inte en helhet, eftersom en helhet kan endast väsensmänniskor uppleva som närvaro genom att dela en gemensam tillvaro. Av detta konstaterar jag att det är bildmänniskan som råder i den digitala offentligheten.

”Vem är jag?” är måhända en förlegad fråga i den digitala världen. Numera lyder frågan: ”Vad ska jag producera?” Möjligheten att utforska det egna Jaget på sociala medier har utgjort följande steg på avhandlingens trappa. Om livet på sociala medier innebär att lära känna och begagna är det individen som är verksam. Individen avgränsar sig från förbundenhet och befattar sig med sin särart, medan personen uppfattar sitt själv. Buber menar att man uppfattar sitt själv genom att vara delaktig med andra, man blir till i mellanrummet, emellertid är bubersk delaktighet svår att åstadkomma online. I den digitala världen har mellanrum en annan innebörd, nämligen den distans som upprätthålls då vi avgränsar oss gentemot varandra.

²⁰⁷ Buber 2013, s. 130.

²⁰⁸ Buber 2011, s. 31.

Utforskande av Jaget kan säkerligen te sig på olika sätt. Sociala medier kan förstärka bilden som säger ”sådan är jag”, alternativt skapa förvirring kring våra roller. Enligt Buber leder delaktighet till att människan blir varse om den egentliga subjektillvaron och där ”mognar personens andliga substans.”²⁰⁹ Med andra ord skänker delaktighet insikt om en fruktbar dynamik mellan avgränsning och förbundenhet. Om sociala medier främjar individen lider vår förmåga till delaktighet i den mellanmänskliga verkligheten. ”Ju mer människan och mänskligheten behärskas av individen, desto djupare blir Jaget offer för överkligheten.”²¹⁰ Personlig utveckling sker genom att vara person, i och med att vi alltmer lever som individer online ökar risken att begränsas till individer offline.

Därefter övergick jag till det andra hindret för mellanmänskligt liv: frånvaro av närvaro. Jag inledde med att diskutera det dialogiska livet och dialogiska former. Jag redogjorde för två skenbara dialoger som Buber känner till: den tekniska dialogen och den till dialog förklädda dialogen. I samma skrift nämner Buber tre sätt att varsebli en annan människa: genom att iaktta, betrakta eller bli delaktig. Jag slöt mig till att offentlig interaktion kan tillhöra det dialogiska livet och ha dialogisk form, dock med vissa förbehåll. I offentlig interaktion råder ingen ömsesidig samtidighet och såvida den är reducerad till ett samtal som kretsar kring reaktioner är den knappast mellanmänskligt fruktbar och levande.

Utöver de två skenbara dialogerna finns det en dialog som Buber kallar äkta. Härvid redogjorde jag för hänvändelsen som skapar den äkta dialogen genom att avse den andra, vilket inbegriper ömsesidig närvaro, acceptans och bejakande. Motpolen till den dialogiska rörelsen är den monologiska rörelsen, och jag angav exempel på hur ett möte kan te sig då denna självtillvändhet råder.

”Frånvaro av närvaro i digitala dialoger” är ett av avhandlingens viktigaste avsnitt. Här behandlade jag privat textkommunikation och konstaterade bland annat följande: I en digital dialog tar vi del av textinnehåll, emellertid gör vi inte varandra närvarande på samma sätt som i den fysiska världen. I textkommunikation är ömsesidig kroppslighet frånvarande, därtill fattas den samtidighet som jag även nämnde tidigare i avhandlingen. I och med avsaknaden av ett gemensamt nu direkt inför varandra förpassas dialogen till individens erfarenhet, följaktligen rör det sig om en Jag-Det-relation. Även om det dialogiska samtalet sker i realtid är inte ömsesidig uppmärksamhet garanterad. För att skapa närvaro måste samtalsparterna

²⁰⁹ Buber 2013, s. 85.

²¹⁰ Buber 2013, s. 87.

svinga över till den andra, emellertid slår de huvudet i skärmen. I skärmvärlden har vi inte tillgång till varandra som närvarande helheter och en ömsesidig relation kan endast åstadkommas utifrån människans hela väsen.

Därefter använde jag lyssnande och tystnad som exempel för att demonstrera svårigheten med att avse och acceptera den andra. Jag framhöll att lyssnande och tystnad inte är företeelser som vi kan dela gemensamt med varandra i ett digitalt samtal. Därutöver använde jag digital humor som exempel och kom fram till att inte heller detta fenomen sker med den delaktighet som går att frambringa i den fysiska världen. Sammantaget kan jag konstatera att det är jämförelsevis svårt att uppfatta den andras närvaro den digitala vägen, vilket kan leda till *Vergegnung*. Så kallade svåra eller misslyckade möten förekommer även i det fysiska rummet, men där har vi åtminstone större möjligheter att bemöta varandra och i bästa fall föra en äkta dialog trots eventuella spänningar. I det fysiska mötet ställs vi inför ett ansvar som är lättare att ignorera digitalt. Ansvar är väsentligt för verkliga relationer, ansvarstagande innebär bland annat att vi tar moralisk hänsyn till den vi står inför.

I textkommunikation stannar närvaron vid relationens tröskel, att påvisa frånvaro av närvaro i ett videosamtal är däremot svårare. Jag hade gärna fört en utförligare diskussion om videokommunikation, men på grund av utrymmesbrist får ämnet bli föremål för framtida forskningar. Några slutsatser kunde jag ändå erbjuda. Även om det finns en rad fördelar med videosamtal kvarstår svårigheten med att interagera som hela väsen, på grund av bland annat tekniska förutsättningar förblir videomötet en imitation av ett mellanmänniskt möte.

Till sist avhandlade jag Duets inneboende längtan till relationer. Syftet med avhandlingen har inte varit att påvisa att digital teknik och sociala medier bör undvikas till varje pris. Tack vare sociala medier kan vi skapa och upprätthålla socialt liv bortom det fysiska rummets begränsningar. Man skulle visserligen kunna diskutera huruvida interaktioner på sociala medier även är bristfälliga som Det-aktivieter. Jag har emellertid valt att fokusera på hinder för det mellanmänniska i det digitala livet. Det är även möjligt att vi förväxlar det sociala med det mellanmänniska då vi engagerar oss i den digitala världen. Det är möjligt att det medfödda Duets längtan tar uttryck på sociala medier, men förblir ett socialt liv på grund av svårigheten att åstadkomma mellanmänniska möten online – ett socialt liv som dessutom främjar det monologiska livet.

Man kan tala om användningen av digital teknik och sociala medier i termer av biologiskt eller psykologiskt beroende, mitt syfte har dock varit att tolka det digitala livet existentiellt.

Jag hävdar i likhet med Buber att det moderna livet har alienerat oss från både oss själva och världen. Således är det ingalunda märkvärdigt att vi försjunkar i den digitala världen i hopp om att både få existentiell bekräftelse och att möta Duet. Vi intalar kanske oss själva att vi lever ett dialogiskt liv online, vi samlar på oss kontakter i tron om att vi lever mellanmänniskt. Tillåt mig upprepa Bubers ord: ”Dialogiskt liv är inte ett liv i vilket man har mycket med människor att göra, utan ett i vilket man verkligen har att göra med de människor med vilka man har att göra.”²¹¹

Jag lyfte fram att ensamhet spelar en väsentlig roll för det dialogiska livet. Ensamhet i reningens ort innebär att stå nära relationen, medan ensamhet i isoleringens borg avgränsar oss från den mellanmänniska verkligheten. Ensamheten sitter numera i en besvärlig sits. Vi påtvingas anträffbarhet som eventuellt stör den renande ensamheten, visserligen innebär närhet mera prat, men för den skull rör det sig inte om äkta dialog. I anknytning till denna diskussion hänvisade jag bland annat till Twenges empiriska resultat. Ungdomar upplever numera alltmer ensamhet och Twenge ger skulden åt det digitala livet. Här kan man trots allt påpeka att sociala medier även är otillfredsställande som socialt medel.

Avslutningvis diskuterade jag den digitala världens intrång i fysiska möten. Hinder för mellanmännisklighet förekommer som sagt även i den fysiska världen, däremot är murarna högre och av starkare material i den digitala världen. Visst kan onlinemötet bereda väg för fysiska möten och dialoger som förändrar jordens ansikte, men det är också möjligt att vår digitala självtillvändhet följer med på vägen. Jag har spekulerat om det digitala livet kväver relationens ömsesidighet, omedelbarhet och oförbehållsamhet. Att uttrycka känslor är inte detsamma som att vara närvarande, men om det har blivit normalt att inte vara närvarande i fysiska möten riskerar vi även att trampa känslorna i stoftet.

Hur kan vi leva dialogiskt om skärmarna skyler oss i det mellanmänniska mellanrummet? Hur ska min relationsvilja besvaras om nåden överröstas av telefonens anrop? Hur kan jag leva dynamiskt mellan avgränsning och förbundenhet om sociala medier har försett mig med Det-glasögon? Detta är det digitala ödets tragik! Min avsikt i denna avhandling har inte varit att lösa problem, men förhoppningsvis har jag med hjälp av mina buberska glasögon lyckats ge en översikt av de mellanmänniska problem som vi står inför i en digitaldeterministisk värld. Problemen heter som bekant skenbarhet och frånvaro av närvaro. Om vi med en Jag-Du-relation avser ömsesidig närvaro utifrån människans hela väsen, har jag svårt att se

²¹¹ Buber 2008, s. 62.

hur den kan förverkligas den digitala vägen. Då jag ser på skärmen med mina buberska glasögon ser jag främst en digital Det-värld.

Källförteckning

- Bornemark, Jonna: *Horisonten finns alltid kvar* (Stockholm: Volante, 2020).
- Buber, Martin: *Det mellanmännsliga* (Ludvika: Dualis Förlag, 2011).
- Buber, Martin: *Dialogens väsen* (Ludvika: Dualis Förlag, 2008).
- Buber, Martin: *Jag och Du* (Ludvika: Dualis Förlag, 2013).
- Buber, Martin: *Meetings: Autobiographical fragments* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2002).
- Friedman, Maurice: *Martin Buber: The Life of Dialogue* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2002).
- Gardner, Howard & Davis, Katie: *The App Generation. How today's youth navigate identity, intimacy, and imagination in a digital world* (New Haven & London: Yale University Press, 2014).
- Hansen, Anders: *Skärmhjärnan: hur en hjärna i osynk med sin tid kan göra oss stressade, deprimerade och ångestfyllda* (Stockholm: Bonnier Fakta, 2019).
- Israel, Joachim: *Martin Buber: dialogfilosof och sionist* (Göteborg: Bokförlaget Korpen, 2018).
- Jeske, Diane: *Friendship and Social Media: A Philosophical Exploration* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2019).
- Langton, Rae: *Sexual Solipsism: Philosophical essays on pornography and objectification* (New York: Oxford University Press, 2009).
- Nussbaum, Martha: *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999).
- Ross, Dennis: *God in Our Relationships: Spirituality between People from the Teachings of Martin Buber* (Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing, 2003).
- Sigurdson, Ola: *Gudomliga komedier: Humor, subjektivitet, transcendens. Volym 3: Kritik av den existentiella humorn* (Göteborg: Glänta, 2021).
- Smith, Ronald Gregor: *Martin Buber* (Ludvika: Dualis Förlag, 1992).

Svenaesus, Fredrik: *Det naturliga: en kritik av Queerteorin, transhumanism och det digitala livet* (Möklinta: Gidlunds Förlag, 2019).

Twenge, Jean: *iGen – Smartphonegenerationen: Hur mår de? Vad tänker de? Vad vill de?* (Stockholm: Natur & Kultur, 2018).

Turkle, Sherry: *Tillbaka till samtalet: samtalets kraft i en digital tid* (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2017).