

Hoe de mysticus Martin Buber zich bekeerde tot het dialogisch denken

Het leven en denken van Martin Buber is geworteld in de wereld waarin hij is opgegroeid: die van het grote rijk zonder grenzen, de Oostenrijks-Hongaarse Dubbelmonarchie met de wondere wereldstad Wenen waar de oude keizer Franz Joseph waakt over zijn onderdanen. In dat rijk wonen ook Joden. De meeste leven in de grensgebieden van Rusland en Polen in grote armoede. Ze overleven als handelaars of als kleine handwerkslieden, en staan voortdurend onder druk van vernedering en vervolging. Sommige zijn rijk. Martin Buber heeft het geluk dat zowel vader als grootvader grootgrondbezitters zijn.

Hij wordt geboren in Wenen op 8 februari 1878. Op driejarige leeftijd moet hij zijn moeder missen. Ze verdwijnt van de ene dag op de andere. Vader Buber brengt hem naar Galicië, naar de stad Lemberg, het huidige Lviv dat nu in het westen van Oekraïne ligt. Daar wordt hij opgevoed door zijn grootouders. Grootvader Salomon Buber is, behalve grondbezitter, ook handelaar in granen, bankier en eigenaar van fosfaatmijnen. Hij is bovenal een gepassioneerd filoloog en kenner van oude rabbijnse literatuur. Veel geschriften uit de Joodse traditie geeft hij voor het eerst uit. Praktische zaken liet hij voor een groot deel aan zijn vrouw over. Voor zijn kleinzoon is hij 'de laatste vertegenwoordiger van de *haskala*'.

De *haskala* is een stroming, ontstaan in het midden van de achttiende eeuw, van westers georiënteerde joodse intellectuelen die het traditionele Jodendom willen verzoenen met de idealen van de Verlichting. Maar Oost-Europa kent ook een heel andere stroming, het *chassidisme*, eveneens opgekomen in het midden van de achttiende eeuw als een belangrijke mystieke vernieuwingsbeweging. *Chassid* wordt meestal met 'vroom' vertaald, maar vroom is hier een vorm van spiritualiteit die in alle dingen van het dagelijkse leven, hoe gering ook, Gods hand bespeurt. Legendarisch is vooral het optreden van rabbi Israël ben Eliezer (1700 - 1760), de Baäl Sjem Tov, bezitter van de goede (Gods)Naam. Met hem begint een wijdvertakte dynastie van charismatische leiders, de *tsaddikim*. *Tsaddik* betekent rechtvaardig, en *tsaddik* is de leraar, de rebbe, de leider, die het vertrouwen geniet van zijn volgelingen en in de kommer en kwel van het dagelijks bestaan raad geeft en helpt.

Buber is opgegroeid als verlichte Jood in de traditie van de *Haskala* en, wanneer hij in het eerste jaar van zijn studie filosofie en kunstgeschiedenis in Wenen kennis maakt met het *fin de siècle*, ondergaat hij volgens eigen zeggen de verleiding van de assimilatie. Toch noemt hij zich ergens simpelweg een Poolse Jood, - een Jood op wie het chassidische leven een diepe indruk maakte in de meest ontvankelijke periode van zijn jongensjaren. De zomer brengt hij in die tijd door op een landgoed van zijn vader in de Boekovina (een regio die nu voor de helft in Roemenië, voor de andere helft in Oekraïne ligt). Zo nu en dan neemt zijn vader hem mee naar Sadagóra, een smerig stadje waar een dynastie van *tsaddikim* zetelt. Daar doet hij indrukken op die hem zijn leven lang bijblijven: 'Het paleis van de rebbe, in zijn effectvolle pracht, stootte mij af. Het gebedshuis van de chassidim met zijn extatische bidders bevreesde mij. Maar toen ik de rebbe door de wachtende rijen zag schrijden, voelde ik: "leiderschap", en toen ik de chassidim met de wetsrol zag dansen, voelde ik "gemeenschap".' Voor de jonge Buber gloeit daar nog altijd het woord van de Baäl Sjem Tov na, dat de wereld is geschapen ter wille van de volkomen, rechtvaardige en beproefde mens (de *tsaddik*), al is het er maar één.

Vanaf het begin zijn de twee lijnen in zijn leven aanwezig: de *haskala* representeert het algemeen menselijke, het *chassidisme* het specifiek Joodse. Wanneer Buber in 1905 besluit een diepgaande studie van de chassidische traditie te maken, doet hij dat uiteraard met de intellectuele, verlichte bagage die hij zich heeft verworven. Zo smelten beide lijnen samen in de manier waarop hij de chassidische verhalen navertelt. Het resultaat is dat voor het eerst deze verhalen uit de verzonken wereld van het Oost-Europese jodendom opklinken en ook weerklank vinden buiten Joodse kring, bij westerse intellectuelen en kunstenaars.

(Tot die kunstenaars behoort ook iemand als Hendrik Werkman (1882 - 1945). In 1941 krijgt hij van zijn vriend, de predikant August Henkels, een exemplaar van Bubers *Die Legende des Baalschem*. Als een verzetsdaad tegen de Duitse bezetter maakt hij in Groningen een poëtische serie van twintig 'druksels' van deze chassidische verhalen. Drie dagen voor de bevrijding van Noord-Nederland wordt hij samen met negen anderen gefusilleerd in de bossen bij Bakkeveen.)

Geestelijke ontwikkelingen in een mensenleven verlopen nooit rechtlijnig. Ook bij Buber zijn de patronen ingewikkeld. De weg die hij ging van de mystieke extase naar geloof in God als 'de eeuwige Jij' was rotsachtig, en liep bij tijd en wijle, in Bubers eigen woorden, over een smalle bergkam met aan weerszijden diepe afgronden. Als kind moet hij vaak eenzaam zijn geweest. In het grote huis bij Lemberg zorgden zijn grootouders goed voor hem, maar over persoonlijke dingen werd niet gesproken. Bij toeval moest hij horen dat zijn moeder nooit terug zou komen. In het huis van zijn grootouders stond hij, vier jaar oud, op de veranda tegen de balustrade geleund samen met een ouder buurmeisje dat op een goed moment tegen hem zei: 'Nee, ze komt nooit terug.' Jaren later bedacht hij een eigen woord voor het langs elkaar heen leven van mensen: *mismoeting*. Nog weer twintig jaar later kwam zijn moeder een bezoek afleggen bij zijn gezin. Hij schrijft dat hij niet in haar nog altijd wonderlijk mooie ogen kon kijken zonder ergens vandaan het woord 'mismoeting' te horen. 'Ik vermoed dat alles wat ik in de loop van mijn leven aan echte ontmoeting heb ervaren, zijn oorsprong heeft in dat moment op de veranda.' *Ontmoeting* wordt een kernwoord in zijn leven en denken.

Huisleraren leerden hem, een talenwonder, klassieke en moderne talen. Zijn filosofische vorming bestond vooral uit een grondige lectuur van Plato. Daarbij komt dat hij ter wereld kwam door middel van een tangverlossing, die hem een kleine misvorming bij de rechtermondhoek bezorgde die pas later door zijn baardgroei kon worden bedekt. Zoiets kan een gevoel van eenzaamheid versterken. Hij ging pas naar school toen hij tien jaar was, naar een gymnasium waar Pools de voertaal was en waar het kleine aantal joodse leerlingen weliswaar niet werd gediscrimineerd, maar wel een aparte positie had. Elk ochtend om acht uur stonden alle leerlingen op van hun banken, de Poolse leerlingen sloegen een kruis en baden met de leraar gemeenschappelijk hardop. Totdat iedereen weer mocht gaan zitten, stonden de joden er onbeweeglijk bij, de ogen neergeslagen. Toen hij veertien jaar was worstelde hij met de oneindigheid van ruimte en tijd. Hij vertelt daarover in zijn autobiografische fragmenten. Hij zag de oneindigheid als een afgrond die hem zo deed duizelen dat hij aan zelfmoord dacht. Pas toen hij, een jaar later, van de Duitse filosoof Kant leerde dat ruimte en tijd de vormen zijn waarmee de mens de dingen zintuigelijk waarneemt

en dat zij dus van de mens, van ons zijn, voelde hij zich gerustgesteld. Ook bij zijn angst voor het oneindige, moet zijn eenzaamheid een meegespeeld.

Toen hij zeventien jaar was, las hij Nietzsche's *Also sprach Zarathustra*. Daarin verkondigt Zarathustra het 'fatum' van de eeuwige kringloop: tijd is 'de eeuwige terugkeer van het gelijke'. Dit boek met zijn hang naar daadkracht, naar het grootse, meeslepemde, gevaarlijke leven, naar de Übermensch, maakte op de jonge Buber zo'n overweldigende indruk dat het lang heeft geduurd voordat hij zich ervan kon losmaken. Hij begon zelfs aan een Poolse vertaling. Het eerste deel was al klaar, toen hij een brief ontving van een Poolse auteur die meldde dat ook hij aan een vertaling werkte. Ondanks een voorstel om samen te werken, stopte Buber en liet de vertaling over aan de briefschrijver. In de elegant melancholieke ondergangsstemming van het Weense *Fin de siècle* was Buber een van de velen die de magie van Nietzsche's taal ondergingen. Alle grote kunststromingen aan het begin van de twintigste eeuw – Symbolisme, Jugendstil, Expressionisme – zijn door Nietzsche zijn geïnspireerd. Maar niet alleen Nietzsche was voor kunstenaars en schrijvers een inspiratiebron. Aan het begin van de twintigste eeuw was er ook sprake van een hang naar mystiek, esoterie en occultisme. Kandinsky, Mondriaan, Schönberg ondergaan de invloed van de occultiste Madame Blavatsky, en ook Rudolf Steiner verslaat zijn duizenden. Daarnaast ontstaat er in spraakmakende kringen steeds meer fascinatie voor het verre Oosten. Het oriëntalisme komt op. Voor Buber is deze tijd een olam ha'tohoe, een warwereld. Hij zoekt houvast, richting. Die vindt hij in het zionisme. Aan het begin van de twintigste eeuw wordt hij al snel leider van de jonge zionisten. Maar het is hem niet te doen om een Joodse staat. Hij hangt een cultureel zionisme aan dat op niets minder uit is dan op een renaissance van het jodendom. Dat brengt hem in conflict met Theodor Herzl, de onbetwiste leider van de beweging. Buber trekt zich terug en begint in 1905 aan zijn bronnenonderzoek van het chassidisme.

Mysiek

Ondertussen houdt de mystiek Buber in haar greep. Sinds 1900 is hij onder de indruk van Duitse mystici als Meester Eckhart, Jacob Böhme en Angelus Silesius, die God zien als de naamloze, onpersoonlijke oergrond van het zijn, die tot 'geboorte' komt in de menselijke ziel. In een essay uit 1901 over de Lutherse visionair Jacob Böhme (1575 - 1624) interpreteert hij deze mysticus zo, dat God niet *is*, maar *wordt* in het evolutieproces van zijn schepping. Alleen in de volkomen mens of mensheid komt de wordende God volledig tot zichzelf. Korte tijd later, wanneer hij de bronnen van het chassidisme onderzoekt, komt hij in aanraking met de specifiek Joodse mystiek van de Kabbala, waarin de mens wordt gezien als degene die de opdracht heeft de God die boven de wereld is, te verenigen met zijn *Shechina*, zijn 'inwoning' in de wereld. 'Zo ontstond in mij de gedachte van een verwerkelijking van God door de mens; de mens kwam mij voor als het wezen door wiens bestaan het in zijn waarheid rustende Absolute het karakter van werkelijkheid kan bereiken.' Dat is dus de bestemming van de mens: God 'verwerkelijken' in de geschiedenis. Later zal Buber deze gedachte verwerpen als perversering van het godsbegrip. Maar dan heeft zijn denken intussen een nieuwe wending genomen.

Aan het begin van de twintigste eeuw is het mystieke godsbeeld van Buber overwegend panentheïstisch – God is in het universum aanwezig, maar gaat daarin niet op –. Het denken van Spinoza, ‘het grootste genie dat het jodendom aan de wereld heeft geschonken’, beschouwt hij niet als pantheïsme, zoals vaak wordt gedaan, maar als het pantheïsme van een Joodse denker in de lijn van de mystiek van de kabbala. Zelf is hij, wat zijn godsbeeld betreft, duidelijk nog aan het zoeken en experimenteren. Zo schrijft hij een uitvoerig essay over de leer van Tao (1909).

Vanaf 1903 begint hij zorgvuldig en intensief allerlei teksten te verzamelen van mystieke uitingen uit verschillende tijden, godsdiensten en culturen, - uit China en India, uit de Joodse en de islamitische mystiek, maar vooral ook uit de christelijke traditie. In 1909 publiceert hij de bonte verzameling onder de titel *Ekstatische Konfessionen*. Alle teksten in de bundel verwoorden een ekstatische eenheidsbeleving, een beleving van de eenheid van het ik. Zij willen iets doorgeven wat zich niet in taal laat uitdrukken, maar toch gecommuniceerd moet worden. In zijn inleidende beschouwing komt Buber uit bij een mystiek zonder God, een ‘atheïstische mystiek’: ‘De mysticus meent God te beleven, maar het is niet meer dan een naar buiten geprojecteerde ervaring van de eenheid van het eigen ik, dat gelijk is aan het ik van de wereld’.

Op de een of andere manier raakt Buber hiermee de tijdgeest. Het boek trekt aandacht. Mystiek - als ervaring van het onzegbare - leeft in die tijd onder kunstenaars en intellectuelen. Zij voorvoelen de ondergang van het Avondland en zoeken een tegenwicht tegen de mechanisatie en het rationalisme van het industrialisatietijdperk. Robert Musil verzamelt citaten uit *Ekstatische Konfessionen* in een opschrijfboekje. In zijn onvoltooide roman *De man zonder eigenschappen*, beschouwd als een van de grootste van de twintigste eeuw, zijn bijna driehonderd citaten terug te vinden uit de bundel van Buber.

Misschien is het geen toeval, dat in 2013, meer dan honderd jaar na verschijning van de oorspronkelijke uitgave, voor het eerst een Nederlandse vertaling wordt gepubliceerd onder de titel *Extatische getuigenissen*. De geschiedenis herhaalt zich, al gebeurt dat nooit op dezelfde manier. Maar ook nu moet het grote aanbod aan mystieke en esoterische literatuur soelaas bieden, - dit keer tegen een verzakelijkte maatschappij, waarbij alles draait om competitie, prestatie en succes.

Tot in de eerste wereldoorlog is er in het leven en denken van Buber sprake van een eigenaardig samenspel tussen de mystieke extase en een Nietzscheaans pathos van heroïsche daadkracht. Dit kan een biografisch gegeven verklaren dat ik nog altijd schokkend vind: ongeremd verwelkomt Buber de oorlog van 1914 als een ‘beweging’ die Duitsland én Europa tot een werkelijke gemeenschap zou transformeren. Hij ziet hij de oorlog, ook al denkt hij de verschrikkingen ervan te beseffen, als een chaos waaruit een nieuwe kosmos zal kunnen ontstaan. Blijkbaar werd ook Buber, die toen al jaren in Berlijn woonde, meegesleept door de voor ons onverklaarbaar euforische stemming die bij het uitbreken van de Grote Oorlog heerste in Duitsland, – en niet alleen daar. Hij is zelfs teleurgesteld dat hij wordt afgekeurd voor het leger. Een felle Duitse nationalist is hij niet. Zijn enthousiasme heeft direct te maken met zijn verlangen naar daadkracht, beweging en naar de heroïek van risico

en gevaar. Hij koestert de hoop - achteraf een bittere illusie - dat de oorlog de Oost-Europese Joden uit Rusland en Polen zal bevrijden uit hun armoede en ellende.

De bittere oorlogservaring is voor hem, zoals voor veel anderen, een crisis, een ervaring waarin de afgrond zich opent en elk uitzicht verdwijnt. Voor Buber was deze crisis het begin van een lange weg om tot zichzelf te komen, bevrijd van heroïsch pathos, verlost van grote woorden die niet door inhoud worden gedekt. De crisis wordt een doorbraak naar een levensfilosofie waarin ontmoeting en dialoog centraal staan. 'Dialoog', 'ontmoeting' worden kernwoorden waaraan na de oorlogscatastrofe grote behoefte is. In 1916 schrijft hij een allereerste versie van *Ik en Jij*, zijn filosofisch hoofdwerk dat in 1923 zou verschijnen.

In oktober 1917 publiceert hij een aanklacht tegen het groeiend antisemitisme en tegen wat hij ziet als de voedingsbodem daarvan, het Duits nationalisme. Hij keert zich fel tegen Duitse joden die de Joodse religie minimaliseren om haar respectabel te doen zijn. Hij schrijft: 'Hij die niet *gedenkt* dat God hem heeft uitgeleid uit Egypte, hij die de Messias niet *verwacht*, is niet langer een echte Jood.'

In deze jaren raken in het leven en denken van Buber het specifiek Joodse en het algemeen menselijke steeds hechter met elkaar verweven. Intrigerend is wat Buber aan het einde van zijn leven zelf heeft gezegd over de beslissende periode van 1912 tot 1919. In die tijd, die begon kort vóór de eerste wereldoorlog en die duurde tot en met de Duitse revolutie van 1918/19, is hij naar eigen zeggen 'gerijpt tot een leven uit eigen ervaring'.

Deze jaren zijn voor hem chaotisch en turbulent. In het voorjaar van 1916 voelt Buber zich in Berlijn niet langer thuis. Hij verhuist met zijn gezin naar Heppenheim, een dorp in de deelstaat Hessen, ten noorden van Heidelberg. Hij wordt opnieuw uiterst actief in de zionistische beweging. Vanaf 1916 redigeert hij acht jaar lang het vooraanstaande tijdschrift voor het Duitstalige jodendom *Der Jude* – in oorlogstijd en ook later een zeer tijdrovende bezigheid wegens de talloze gevoeligheden waarmee hij rekening had te houden –. Ook zet hij zich in voor de joods-christelijke dialoog en treedt hij toe tot de religieus socialistische beweging. Maar ook na de revolutie in 1918 is het geweld in Duitsland nog volop aanwezig. In de Republiek van Weimar hebben alle grote politieke partijen hun eigen knokploegen die dagelijks met intimiderend geweld de straat op gaan. Vooral de gruwelijke moord op de radicale socialist, anarchist en pacifist Gustav Landauer, in het voorjaar van 1919 in München, grijpt Buber hevig aan. Landauer was niet alleen een belangrijke bondgenoot in de strijd voor vrede en gerechtigheid, maar ook een echte vriend die niet aarzelde om de 'Oorlogsbuber' aan te spreken op zijn houding aan het begin van de Grote Oorlog.

Martin Buber beleeft deze crisistijd naar eigen zeggen als één grote geloofservaring, als de ervaring van een onzegbare Tegenwoordigheid die hem de zin bevestigt van het leven hier en nu, van het leven in relatie tot anderen, van het concrete handelen. Voor deze periode geldt bij uitstek dat het is alsof hij op een smalle bergkam loopt met aan weerszijden afgronden, – als een nomade van het geloof, als Abraham vertrouwend op een onzichtbare God die beschermend meetrekt.

Bekering

Alsof hij een chassidisch verhaal vertelt, heeft Buber de wending in zijn denken, die zich naar eigen zeggen voltrekt over een periode van ruim zes jaar, samengevat in één verhaal. Dat heeft de veelzeggende titel: *Een bekering*.

In zijn jonge jaren had Buber dikwijls momenten van religieuze extase, – het woord extase moet hier letterlijk worden opgevat: men wordt uitgetild uit het gewone leven, uit de routine van alledag. Dat kon, schrijft Buber, op twee manieren gebeuren. Het kon beginnen met iets gewoons, met het zien van een vertrouwd voorwerp dat onverwacht zijn vertrouwde trekken verliest, geheimzinnig wordt, angstwekkend en dan op het laatst transparant wordt ‘in de duisternis van het geheim zelf met zijn flitsende bliksems’. Maar ook kon, heel plotseling, de tijd scheuren: het vaste bestand der dingen en daarna het nog vastere zelfbewustzijn vervloeit, en men - een wezenloos men - ‘wordt aan de volheid uitgeleverd’.

Op een morgen in juli 1914 heeft Buber een dergelijke extatische ervaring. Aan het begin van de middag krijgt hij bezoek van een hem onbekende jongeman, zoals hem wel vaker overkwam. Maar vanwege de ervaring van die ochtend was hij niet echt betrokken bij het gesprek. Hij besepte niet dat de bezoeker, Mehé geheten, op een beslissend moment in zijn leven juist tot hem, Buber, was gekomen om raad te vragen. ‘Ik onderhield me opmerkzaam en vrijmoedig met hem – en verzuimde alleen de vragen te raden die hij niet stelde’. Wat die vragen wezenlijk behelsden, vernam hij later van een vriend van zijn bezoeker. Mehé zelf toen leefde al niet meer. Hij was omgekomen aan het front van de inmiddels uitgebroken oorlog.

Dit voorval leidde tot een ‘bekering’. Buber schrijft dat tot dan toe in zijn leven het ‘religieuze’ de uitzondering was geweest, de inbreuk op het gewone leven. Het ‘religieuze’ verhief hem boven het normale bestaan en bracht hem in een tijdloze sfeer van eerbied, verlichting, vervoering. De ‘bekering’ die plaatsgrijpt vanwege dit mislukte gesprek is ingrijpend: het ‘religieuze’ als uitzondering, als extase, wordt opgegeven. ‘Sindsdien heb ik het ‘religieuze’, dat niets anders is dan uitzondering, afgezonderd zijn, eruit weggenomen worden, eruit treden, extase, opgegeven – of het heeft mij opgegeven. Ik bezit niet meer dan het leven van alledag en word daar nooit uit weggenomen’. ‘Ik ken geen andere volheid meer dan de volheid van elke sterfelijke stonde aan aanspraak en verantwoording.’

Deze ‘bekering’ is niets minder dan een *breuk* met het verleden, – een breuk met elke vorm van mystiek en elke vorm van religie die vlucht uit het leven en uit de verbondenheid met de ander. Toch is er, naast de breuk, ook sprake van *continuïteit*. Het zou een misverstand zijn om te denken dat Buber voortaan elke vorm van mystiek zou verwerpen. Dat zou betekenen dat hij ook het chassidisme zou moeten afwijzen. Maar daarvan is geen sprake. Het toegewijd handelen dat in elk ding, elk wezen, Gods *Shechina*, Gods ‘inwoning’ bespeurt, – de directe ervaring van Gods tegenwoordigheid die geen bemiddeling nodig heeft, – het gevoel voor het onuitsprekelijke, voor wat niet in taal kan worden gevat, – het onherhaalbare, unieke van elk mensenleven, – al deze dingen heeft Buber op zijn lange levensweg nooit opgegeven.

Wat Buber heeft opgegeven is duidelijk: mystiek als een vereniging met het transcendente, waarin elke vorm van 'andersheid' verdwijnt, – mystiek als een vorm van esoterie die de wereld aan haar lot overlaat. Maar als het woord mystiek ook kan worden gebruikt voor de gewaarwording van het geheim van Gods *Shechina*, dan is er ook na zijn 'bekering' sprake van mystiek.

Ik en Jij

Buber voelt de behoefte de ervaring die hij opdoet in de jaren 1912 tot 1919 te delen met anderen. Hij is ervan overtuigd dat het gaat om een inzicht dat, na de catastrofe van de oorlog, ook voor anderen van wezenlijk belang kan zijn. Maar er is een probleem. Het communiceren van zijn ervaring is in feite onmogelijk. Of, beter gezegd, het is alleen tot op zekere hoogte mogelijk. Wat naar zijn besef onmogelijk is te vatten in definities en concepten, moet toch worden uitgedrukt in begrippen die kunnen worden gehanteerd en overgedragen. Of, nauwkeuriger, hij moet uit hetgeen hij in het Ik-Jij en als Ik-Jij had ervaren een 'Het' maken.

Buber maakt dus een onderscheid tussen Ik-Jij en Ik-Het in deze laatste, op het eerste gezicht wonderlijke zin. Dit scherpe onderscheid is de kern van zijn wijsgerige meditatie, *Ik en Jij*, begonnen in 1916, verschenen in 1923, en inmiddels een klassieke tekst in de wijsbegeerte van de twintigste eeuw.

In een opkomende industriële wereld waarin arbeidersmassa's ontstaan, immense fabriekshallen en grauwe huurkazernes worden gebouwd, spoorwegen worden aangelegd, mensen massaal wegtrekken uit het vertrouwde dorp naar de anonimiteit van de grote stad, in een oorlog waarin jonge mannen worden gebruikt als kanonnenvoer, gaat er voor Buber langzaam een vergeten venster open waardoor hij denkt te gaan zien wat een mens tot méns maakt. De zinnen, kort en krachtig, waarmee hij het boek begint, raken meteen de kern:

'De wereld is voor de mens tweevoudig op grond van het feit dat hij zich er op twee manieren toe verhoudt.

Dat de mens zich op twee manieren tot de wereld verhoudt is het gevolg van het tweevoud van de grondwoorden die hij kan spreken.'

Die grondwoorden zijn geen losse woorden, maar woordparen: het ene is 'Ik-Jij', het andere is 'Ik-Het'.

Het spreken van het 'grondwoord' legt, aldus Buber, het fundament van een hele wereld. Dat er twee grondwoorden zijn, betekent dat er twee werelden zijn, en daarom is ook het ik van de mens tweevoudig. Het grote verschil is dat het grondwoord Ik-Jij alleen met het hele wezen kan worden gesproken, het grondwoord Ik-Het kan daarentegen nooit met het hele wezen worden gesproken.

In deze eerste zinnen van *Ik en Jij* ligt heel wat besloten. Ze maken meteen duidelijk dat voor Buber het ik op zichzelf – los van de relatie tot een jij of een het – niet bestaat. Daarmee neemt hij afscheid van een diepgewortelde filosofische traditie die haar uitgangspunt neemt in het menselijk zelfbewustzijn, in het ik op zichzelf. Dat laatste doet niet alleen de Duitse filosofie van Hegel en Fichte, maar ook het Franse denken van Descartes met zijn bekende uitspraak ‘ik denk, dus ik ben’. De gedachte dat het individu een autonoom wezen is, wordt sinds de Verlichting bijna een dogma, onuitroeibaar, en is ook vandaag de dag vanzelfsprekend in een ego-cultuur waar alles draait om zelfverwerkelijking, zelfontplooiing en opkomen voor jezelf.

Buber stelt daartegenover: er is geen ik op zichzelf. De twee grondwoorden drukken beide een relatie uit. Het ik bevindt zich *altijd al* in een van de twee werelden, die van mij en jou of die van ik en het.

De grondwoorden maken ook duidelijk waarom Buber zoveel moeite had met het schrijven van *Ik en Jij*. Hij wilde zijn lezers laten delen in een ervaring die zich niet laat uitdrukken in objectiverende taal. Om objectiverend taalgebruik te vermijden, hanteert hij een schrijfstijl die voor een filosofisch betoog nogal ongewoon is. Zijn taal is geladen, poëtisch.

Objectiverend, instrumenteel taalgebruik hoort thuis in de wereld van Ik-Het. Deze wereld is in de eerste plaats die van het omgaan met de dingen, met objecten zoals een mes, een tafel of een computer. De wereld van dit grondwoord is de wereld van de objectiverende blik die afstand houdt. Wetenschap en techniek hanteren deze blik, vooronderstellen het vermogen tot afstand nemen, het vermogen om de omringende wereld tot object te maken, een vermogen dat - in onderscheid met dieren en de overige natuur - alleen mensen echt eigen is.

De wereld van het grondwoord Ik-Het omvat ook relaties tussen mensen, want lang niet elke menselijke relatie is een Ik-Jij relatie. Integendeel, ook mensen worden geraakt door de objectiverende blik van de ander. Dat is onvermijdelijk, en op zichzelf ook niet negatief. Het kan gebeuren op elk moment van de dag, en in het bijzonder in de zakelijke, beroepsmatige sfeer waarin men werkgever of werknemer is, arts of patiënt, staatsburger en, tegenwoordig meer dan ooit, consument. In deze wereld van Ik-Het kan geen sprake zijn van de totale betrokkenheid van een Ik-Jij relatie.

Naar eigen zeggen begon Buber aan *Ik en Jij* in 1916. In datzelfde jaar schreef de socioloog, rechtshistoricus en filosoof Eugen Rosenstock-Huessy vanuit Verdun, waar hij als officier diende in het Duitse leger, een lange brief naar zijn vriend Franz Rosenzweig, die in Macedonië gelegerd was. Die brief bevat al de kern van het werk *Angewandte Seelenkunde* dat in 1923 verscheen – in hetzelfde jaar als *Ik en Jij* – en niet lang geleden, in 2014, in het Nederlands werd vertaald als *De taal van de ziel*. Rosenstock staat stil bij een gewone menselijke ervaring: vóórdat een kind zichzelf als een ‘ik’ ervaart, wordt het aangesproken, toegelachen, gewiegd, gesust, en – het allerbelangrijkste – krijgt het een naam. Tegen onze hardnekkige denkgewoonte in om de wereld vanuit het ik te benaderen, gaat in een beginnend mensenleven het ‘jij’ voorop, het jij dat wordt aangesproken. Om recht te doen

aan de macht van het woord en het spreken, wil Rosenstock een nieuw denken introduceren dat hij 'spraakdenken' noemt.

De genoemde brief van Rosenstock was van beslissende invloed op Rosenzweig, die in de loopgraven met potlood op blaadjes veldpostpapier werkte aan zijn hoofdwerk *Der Stern der Erlösung* dat in 1921 verscheen (de Nederlandse vertaling, *De Ster van de Verlossing* is van 2000). Ook hij gaat ervan uit dat de mens allereerst een 'jij' is dat aangesproken wordt. Dat komt tot uitdrukking in de door God tot Adam gerichte roep: 'Waar ben je?'

Voor Buber is de vriendschap met Franz Rosenzweig heel belangrijk geweest. Zij heeft hem geholpen de dialogische taal van de oude bijbelverhalen te ontdekken. Zonder die ontdekking had *Ik en Jij* nooit geschreven kunnen worden. Rosenzweig heeft Buber uitgenodigd docent te worden aan het door hem in 1921 opgerichte Vrije Joodse Leerhuis. In de context van het Duitse geassimileerde en gesecculariseerde jodendom beoogt Rosenzweig met het leerhuis vernieuwing van het Joodse leven. Hij wil vooral volwassen leken aantrekken die nauwelijks kennis van de Joodse traditie bezitten, en die zowel bereid zijn om te leren, als ook op hun eigen vakgebied onderricht te geven. Het 'vrij' van het vrije Joodse leerhuis slaat zowel op de vrije toegankelijkheid, als ook op de open sfeer. Rosenzweig wil Buber bij het leerhuis betrekken, en dat lukt. Het wordt Bubers eerste ervaring met het vrije vraag- en antwoordspel van echte discussies tijdens een presentatie. Om begrijpelijk te zijn, moet hij leren zich minder exuberant en abstract uit te drukken. Van zijn kant vraagt hij van zijn toehoorders om wat hij aan de orde stelt te toetsen en te relateren aan hun eigen concrete ervaringen. Na in 1919 een eerste, naar eigen zeggen nog onbeholpen versie van *Ik en Jij* te hebben geschreven, bespreekt hij in januari en februari van 1922 de gehele gedachtegang in het leerhuis. Pas daarna begint hij aan de definitieve versie.

Nog op een andere manier is Rosenzweig heel belangrijk geweest voor Buber. In 1925 kreeg Buber bezoek van een jonge christelijke uitgever Dr. Lambert Schneider, die zijn uitgeverij wilde beginnen met een vertaling van het Oude Testament. Buber zegde niets toe, maar beloofde wel het voorstel te bespreken met Franz Rosenzweig. Rosenzweig was toen al ziek, maar hij wilde de energie die hem nog resteerde graag aan deze taak besteden. Zo ontstaat een nauwe samenwerking door middel van intensieve correspondentie. Bovendien komt Buber elke woensdag naar het huis van Rosenzweig om samen het geheim van de bijbelse vormen van vertelkunst te doorgronden. Na de dood van Franz Rosenzweig in 1929 zet Buber het werk aan de vertaling – de 'verduitsing' – van de Schrift alleen voort. In 1937 kan de eerste druk worden gepubliceerd. Wanneer hij het vertaalwerk in 1961 afsluit, heeft hij er 35 jaar aan gewerkt.

'In den beginne is de relatie.' Dit toespeling op het scheppingsverhaal wordt wel gezien als het credo van *Ik en Jij*. In den beginne wil letterlijk zeggen: in de oergeschiedenis van de mensheid. De hypothese van Buber is dat de oermens leefde in een magische wereld van relationele processen: het emotioneel beleven van een tegenover. En van relationele situaties: het leven met een tegenover. De oermens heeft zichzelf nog niet als 'Ik' leren zien. Dat wil zeggen dat in het oorspronkelijk relatiegebeuren het grondwoord Ik-Jij als het ware nog zonder gestalte aanwezig is. Pas als het Ik zich geleidelijk aan losmaakt uit de direct

geleefde relatie, wordt het spreken van zowel het grondwoord Ik-Jij als het grondwoord Ik-Het mogelijk. Historisch gesproken heeft dus het grondwoord Ik-Jij voorrang boven het andere grondwoord. Maar in de loop van de geschiedenis neemt het grondwoord Ik-Het, zeker wanneer het wordt aangedreven door technologie en wetenschap, een steeds hogere vlucht.

In zekere zin herhaalt zich de geschiedenis van de mensheid bij de geboorte en groei van elk menskind. Het leven van het kind voor de geboorte is een puur natuurlijke verbondenheid, maar die verbondenheid is niet alleen die van de moederschoot: ieder menskind in wording rust, zoals elk wezen in wording, in de schoot van de grote moeder, de oerwereld zonder scheiding, zonder gestalte. Na de geboorte krijgt het kind de tijd om de natuurlijke verbondenheid in te wisselen voor de geleefde relatie. Buber spreekt van 'het aangeboren jij': in het directe contact van het kind met de omgeving uit zich de drift een ander wezen 'aan te raken', eerst tastend, dan met de ogen, – uit zich de drift alles tot jij te maken.

Ik herken dit in het overbekende maar nog altijd ontroerende gedicht van Paul van Ostaïjen:

Marc groet 's morgens de dingen:

Dag ventje met de fiets op de vaas met de bloem

 ploem ploem

dag stoel naast de tafel

dag brood op de tafel

dag visserke-vis met de pijp

 en

dag visserke-vis met de pet

 pet en pijp

van het visserke-vis

 goeiendag

Daa-ag vis

dag lieve vis

dag klein visserlijn mijn

De wereld van Marc is nog helemaal de wereld van de relatie: hij groet de dingen en de dingen groeten terug. Maar het zal niet lang duren of het ik van Marc zal zich gaan losmaken uit de wereld van geleefde relaties. Dan ontdekt Marc dat de vaas en de stoel *voorwerpen* zijn, dingen die je kunt gebruiken. Hij ontwikkelt het vermogen de dingen te plaatsen in een samenhang van ruimte, tijd en oorzaak. Daarmee opent zich het grondwoord Ik-Het: nu pas krijgt alles zijn plaats, zijn verloop, zijn meetbaarheid en bepaaldheid. Deze wereld is min of

meer betrouwbaar, zij is dicht, duurzaam en overzichtelijk en men kan haar steeds weer voor de geest halen: 'daar staat ze dan, grenzend aan jouw huid wanneer je dat accepteert, verscholen in je ziel als je dat liever hebt, ze is immers jouw object, ze blijft dat naar jouw geloven, maar ze blijft jou oervreemd, buiten jou en in jou.'

Hoe verschillend de geschiedenis van de individuele mens en die van de menselijke soort ook mogen zijn, in één opzicht komen zij overeen: zij betekenen een geleidelijke toename van de Het-wereld.

In *Ik en Jij* onderkent Buber dat de wereld van Ik-Het zó machtig kan worden dat de wereld van Ik-Jij dreigt te worden verstikt en het vermogen van de mens om een Ik-Jij relatie te ervaren steeds zwakker wordt. Dat gebeurt wanneer de staat, de economie of de techniek niet meer ten dienste staan van de mens, maar wanneer, omgekeerd, hun vermeende wetmatigheden het leven van mensen gaan bepalen.

Buber was er in zijn tijd vast van overtuigd dat de vonk van menselijkheid nooit zal worden uitgedoofd. Ik geloof dat hij ook nu, in de eenentwintigste eeuw, niet anders zou denken. Hij is en blijft een onverbeterlijke humanist. De wereld van het grondwoord Ik-Jij laat zich niet vernietigen, zolang mensen nog een vermoeden hebben van liefde en lust, vrijheid en gerechtigheid. In die wereld is elk mens uniek. Er is sprake van totale betrokkenheid en van wederzijdse bevestiging: jij mag er zijn, zoals je bent, ook al ben je anders, heb je een andere levensovertuiging en zijn we het in veel opzichten met elkaar oneens. Juist waar er sprake is van haat, van grote spanningen en controverses, kan de ik-jij relatie haar kracht tonen, op voorwaarde dat de een de ander als 'tegenover' kent en erkent, toelaat en bevestigt.

Er is dus geen sprake van een soort mystieke eenwording tussen ik en jij. Daarvan heeft Buber in de jaren tussen 1912 en 1919 afstand genomen. De distantie blijft altijd aanwezig. Men gaat niet in elkaar op. De ander blijft onder alle omstandigheden een 'tegenover'. De ik-jij relatie is een leven in dialoog, in tweespraak.

In de wereld van jij en ik is zowel sprake van afstand als van relatie. De spanning tussen beide, tussen distantie en betrekking, noemt Buber de sfeer van het 'tussen', voor hem een heel wezenlijk begrip. 'Voorbij het subjectieve, aan deze zijde van het objectieve, op de smalle bergkam waar ik en jij elkaar ontmoeten, ligt het rijk van het tussen'. Als er in de ik-jij wereld sprake is van een echte *ontmoeting* – waarbij beiden wederzijds betrokken zijn –, gebeurt er in de ruimte *tussen* deze twee mensen iets dat alleen kan worden uitgedrukt in woorden die, hoe afgesleten ook, behoren tot het kostbaarste in een mensenleven: liefde, genade, vrijheid, erkenning.

Dit 'tussenmenselijke' is een *gebeuren*. Dat wil zeggen: het komt – of liever: het overkomt jou en mij – en het gaat ook weer voorbij. In relaties worden momenten van vrijheid wederzijds ervaren als *geschonken* vrijheid, genade als *geschonken* genade, en liefde als iets wat van twee mensen bezit kan nemen, maar nooit tot bezit kan worden. Vaak wordt liefde beleefd als een gevoel. Maar dat miskent wat liefde werkelijk is. Gevoelens 'heeft' men, maar liefde gebeurt. 'Gevoelens wonen in de mens, maar de mens woont in zijn liefde.

Dat het rijk van het 'tussen' komt en gaat, hoort, zegt Buber, bij de melancholie van het menselijk lot. Dat is op zichzelf niet negatief, want de ervaring van deze momenten kan leiden tot een duurzame verbondenheid.

De liefde kan niet volharden in haar directheid. Zij blijft afhankelijk van ogenblikken. Zij is duurzaam alléén in de wisseling van zowel echte aanwezigheid als verborgenheid voor elkaar. Zo is nu eenmaal de verheven melancholie van het leven. Maar die momenten waarin de wereld van jij en ik echt tot spreken komt, zijn doorslaggevend voor de kwaliteit van ons leven.

Er zijn Buber kritische vragen gesteld. Is de afgrenzing tussen de twee grondwoorden *Ik-Jij* en *Ik-het* niet te schematisch? Waar blijft het *Wij*? In het tweede deel van *Ik en Jij* brengt Buber weliswaar het leven in gemeenschap ter sprake, maar vooral om te laten zien hoe de relatiekracht van de gemeenschap is verminderd als gevolg van de toenemende overheersing van economie en staat. De verbondenheid die kan ontstaan bij allerlei initiatieven die mensen samenbrengen – vluchtelingenopvang, buurtwerk, een verzetsgroep – komt in *Ik en Jij* niet ter sprake. (in zijn boek *Paden in Utopia*, verschenen in 1947, wordt dit verzuim ruimschoots goedge maakt).

Wat niettemin het onderscheid tussen de twee grondwoorden *Ik-Jij* en *Ik-Het* voor mij belangrijk maakt, is dat het haarscherp het verschil aangeeft tussen wat bepalend is voor de kwaliteit van leven en wat behoort tot het kwantitatieve domein van cijfers en getallen.

In de Het-wereld is alles kwantificeerbaar, meetbaar en in principe beheersbaar. Het probleem ontstaat wanneer de wereld van het grondwoord *Ik-Het* de ambitie koestert om het domein van het grondwoord *Ik-Jij* te beheersen, en dat gebeurt steeds meer. Bij het stijgen van het algemene welvaartspeil is het materiële steeds belangrijker geworden. 'Kwaliteit van leven' wordt meer en meer een product, want de marketingindustrie weet dat je elk product kunt verkopen mits verpakt in emo-waarden als liefde, passie, status, succes, – en de suggestie wekt dat het de kwaliteit van leven verhoogt. Kwaliteit van leven kun je 'hebben', zoals je geluk kunt 'hebben'. Het is opmerkelijk hoe, wat dit betreft, het huidige neoliberalisme een bondgenoot vindt in populaire evolutietheorieën: het individu moet 'het maken' in de *struggle for life*, in een wereld die geen grenzen kent, want de evolutie van het menselijk individu is in principe grenzeloos. Het idee dat het mogelijke geen grenzen kent, wordt nog versterkt door de digitale revolutie die een wereld creëert waarin fictie en realiteit niet meer te onderscheiden zijn. Het leven is een maskerspel, en in dat spel kun je steeds nieuwe dimensies, nieuwe mogelijkheden in jezelf ontdekken. Een eigen, vaste identiteit bestaat niet, hooguit als gemis.

In de praktijk van het 'gewone leven' heeft dit tot gevolg dat vooral jonge mensen worden opgepadeld met een warwereld, een wereld zonder richting. Je zult het maar waar moeten maken: er goed uitzien, prestaties leveren, succes hebben, gelukkig zijn, alles in het leven moeten meemaken. Niets is erger dan een *loser* te zijn, en wie voelt zich nooit een *loser*? Klinisch psycholoog en psychoanalyticus Paul Verhaeghe schrijft in zijn boek *Identiteit*: 'Binnen een maatschappij die voortdurend de boodschap verkondigt dat iedereen het kan

maken als hij zich maar voldoende inzet, worden steeds meer mensen geconfronteerd met vernedering, schuldgevoelens en schaamte.'

In de *Ik-Jij* wereld is alles gratis, juist de kostbaarste dingen in het leven. Seks mag consumptie zijn geworden, liefde is dat nooit; over vrije tijd kun je beschikken, over vrijheid niet. Liefde, vertrouwen en vrijheid zijn *relationele* begrippen.

De wereld van 'ik-het' is een wereld waarin ruimte en tijd kunnen worden uitgedrukt in maat en getal: de tijd is kloktijd en ruimte is meetbaar. Deze kwantitatieve wereld is van vitaal belang. De empirische wetenschap en technologie danken er hun bestaan aan, en de mensheid heeft aan beide veel te danken. Deze wereld krijgt alleen bedenkelijke trekken, wanneer de maatschappelijke beheersingsdrang zo dominant is geworden dat zaken worden gekwantificeerd die nu eenmaal niet in maat en getal kunnen worden uitgedrukt, – bijvoorbeeld wanneer verpleegkundigen precies krijgen voorgeschreven hoeveel minuten ze aan 'zorg' voor bepaalde patiënten mogen besteden.

De wereld van 'ik-jij', daarentegen, laat de kloktijd achter zich. Hoe kortstondig ook, waar tussen twee mensen echt iets *gebeurt*, vallen tijd en ruimte even weg als kwantificeerbare grootheden. Er is louter aanwezigheid, presentie. Onverwacht kan er iets gebeuren wat elk ontvankelijk mens vroeg of laat kan overkomen: een oogcontact in een tram of op een terras, zo intens, zo *present*, dat het de dag verandert en misschien zelfs iemands leven. Zo'n moment is een tijdservaring die niet in uren en minuten kan worden uitgedrukt. Onlangs las ik het autobiografisch verhaal van een psychiater, verbonden aan de universiteit van Pittsburgh. Wanneer hij 31 jaar is, verandert zijn leven van de ene dag op de ander. Vastgesteld wordt: hersentumor. Onder het opschrift *Het wonder van de kwetsbaarheid* vertelt hij van een korte ontmoeting die voor hem speciale betekenis krijgt. Aan de vooravond van zijn eerste operatie, parkeert hij, in gezelschap van zijn vriendin, zijn auto op het parkeerterrein van het ziekenhuis in New York. Hij ziet een oudere vrouw uit het ziekenhuis komen. Ze draagt een tas en loopt op krukken. Zonder hulp kan ze niet in haar auto stappen. Zonder zich te bedenken loopt hij naar haar toe, zet haar tas in de auto, rijdt haar wagen achteruit en helpt haar plaats te nemen achter het stuur. Dat is alles. Maar hij schrijft: 'We hebben nauwelijks een woord met elkaar gewisseld, maar ik ben er zeker van dat ze dat gevoel van een kostbare band met me deelde. Die ontmoeting was hartverwarmend.' De ervaring van wederzijdsheid is opvallend: 'Eigenlijk was zij degene geweest die mij een dienst had verleend, doordat ze me precies op dat moment nodig had gehad. Het gaf me het gevoel dat we allemaal mensen zijn. We hadden elkaar iets gegeven.'

Wat bepaalt uiteindelijk de kwaliteit van een mensenleven? Misschien dit soort ontmoetingen. Misschien ook de momenten waarop de wereld van ik en jij echt tot spreken komt in duurzame liefdesrelaties en vriendschappen. Dat is nu eenmaal de verheven melancholie van ons menselijk lot.

Fragment uit Ik en Jij (Utrecht, 11^e druk 2010, 7)

De Wereld is voor de mens tweevoudig naar zijn tweevoudige houding.

De houding van de mens is tweevoudig naar het tweevoud van de grondwoorden die hij kan spreken.

De grondwoorden zijn geen afzonderlijke woorden, maar woordparen.

Het ene grondwoord is het woordpaar Ik-Jij.

Het andere grondwoord is het woordpaar Ik-Het; zonder verandering in betekenis van het grondwoord kan voor Het ook een van de woorden Hij en Zij in de plaats komen.

Ook het Ik van de mens is dus tweevoudig.

Want het Ik van het grondwoord Ik-Jij is een ander Ik dan dat van het grondwoord Ik-Het.

Fragment uit Tweespraak (Dialogisch leven, Utrecht 2007, 98v.)
(gewijzigde vertaling)

Dialogisch leven is niet een leven waarin men veel mensen ontmoet, maar een leven waarin men met de mensen die men ontmoet ook werkelijk een ontmoeting heeft. Monologisch levend is niet de eenzame mens te noemen, maar de mens die om welke reden dan ook niet in staat is het samenleven, dat hem door het lot ten deel valt, werkelijk te verwezenlijken.

Juist de eenzaamheid laat de kern van de tegenstelling zien. De dialogisch levende mens krijgt daar, in het gewone tijdsverloop, iets gezegd en voelt zich genoopt te antwoorden; ook in de grote verlatenheid van bijvoorbeeld een eenzame bergwandeling is hij niet verstoken van de tegenwoordigheid van de ander met haar veelheid van gedaanteverwisselingen. – De monologisch levende mens echter bespeurt het andere nooit als iets dat tegelijk volstrekt niet hij-zelf is en waarmee hij toch communiceert. Eenzaamheid kan betekenen dat er een veelheid aan gezichten en gedachten in hem opkomt, nooit echter de diepe, in een nieuwe diepte veroverde omgang met het ongrijpbare werkelijke. Natuur is voor hem ofwel een *état d'âme*, dus een 'belevens' binnen in hem, ofwel een passief object van kennis, hetzij idealistisch beziend of realistisch vervreemd; zij wordt hem niet tot het woord, dat men met ziende en zoekende zinnen verneemt.

Dialogisch bestaan ontvangt ook in de uiterste verlatenheid een krachtig en sterkend vermoeden van wederkerigheid, het monologisch leven zal ook in de lieflijkste gemeenschap niet boven de omtrekken van het zelf uit kunnen grijpen.