

Marek Kościelniak

Świat jako podstawowa kategoria filozofii wychowania Martina Bubera

Abstract

The world as the basic category of Martin Buber's philosophy of education

The article is devoted to the conceptual category “world”, which plays an important role in the philosophy of Martin Buber and is also an essential element of the concept of education. The role of this category is evidenced by the statements contained in the speech “What is educational” [*Über das Erzieherische*]: the world “begets the person in the individual”, “educates man”. These statements are explained by the presentation of Buber’s concept of the duality of the world as “Ono world” [*Eswelt*] and “Ty world” [*Duwelt*]. The question of how to overcome the crisis of the contemporary world caused by the dominance of the deterministic, monological, objectifying “Ono world” over the world of authentic interpersonal relations, that is, the “You world”, was identified as the critical problem of the philosophy under consideration. In his fundamental work “Me and You”, the author argues that overcoming this crisis depends on a certain kind of transfer of God’s presence into people’s daily lives, which anyone can experience in a direct relationship with Him (“absolute relationship”, “pure relationship”). According to the author, the intensification and concentration of the moments of relations in the matter of human life will bring about a gradual transformation of all spheres of the world: the sphere of life with nature will become the Cosmos (a reality in which a meaningful, i.e. divine order will prevail), the sphere of interpersonal relations will become Eros (reality, in which the order of love will reign), and the sphere of the spirit will become the Logos (a reality in which relational events will impregnate creative thought). The deepening of the philosophical conception of the world leads to the conclusion that Buber, speaking of the world that “educates man”, means the world understood as Cosmos, Eros and Logos. The educator should focus on such a world and present it to the pupil in an educational relationship.

Keywords: Martin Buber, world, education, Me and You, It-world, You-world, world crisis, properties of relations, spheres of relations, absolute relation, Cosmos, Eros, Logos

Słowa kluczowe: Martin Buber, świat, wychowanie, Ja i Ty, świat Ono, świat Ty, kryzys świata, właściwości relacji, sfery relacji, relacja absolutna, Kosmos, Eros, Logos

Wprowadzenie

Artykuł przedstawia tę część rekonstrukcji filozoficznych podstaw koncepcji wychowania Martina Bubera, dla której centralną kategorią jest „świat”. W drugiej części rekonstrukcji centralną kategorią jest „człowiek” – ta część zostanie przedstawiona w osobnym artykule. Jest jeszcze jedna kategoria, którą należy uznać za podstawową dla całej filozofii Bubera – „Bóg”. Nie poświęcę jej jednak osobnego artykułu, gdyż wystarczająco często pojawia się ona w rozważaniach dotyczących świata i człowieka ze względu na jej ściśle powiązanie z tymi kategoriami. Podobnie rzecz się ma z kategorią „relacja”; jest ona niewątpliwie kategorią podstawową, jednak omawianie jej jako samodzielnej kategorii jest możliwe tylko, gdy chodzi o główne właściwości i sfery jej występowania. Jej zasadnicze znaczenie ujawnia się bowiem dopiero przy omawianiu takich kategorii jak „świat” i „człowiek”, które u Bubera są z istoty swojej „relacyjne”.

Tekst artykułu prezentuje moją własną rekonstrukcję kategorii „świat” w jej najważniejszych powiązaniach z innymi elementami konstrukcji Buberowskiej filozofii i koncepcji wychowania. W związku z tym tekst ten zawiera niemal wyłącznie rezultaty mojej pracy ze źródłami, tj. z dziełami Martina Bubera; nie ma tu dyskusji z innymi interpretacjami myśli tego filozofa. Pojawią się one dopiero w przygotowywanej przeze mnie książce. Samo odczytanie źródeł wydało mi się jednak warte opublikowania jeszcze przed ukazaniem się książki.

Dobór tekstów źródłowych może wydać się Czytelnikowi nieco zaskakujący. W tekście artykułu obecne są bowiem głównie odwołania do utworu *Ja i Ty* oraz nieliczne odnośniki do innych dzieł Bubera. Bierze się to stąd, iż *Ja i Ty* pełni w całości dorobku tego autora funkcję podstawowego źródła, do którego bardziej lub mniej bezpośrednio odwołują się prawie wszystkie późniejsze prace. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że owe późniejsze prace w głównej mierze objaśniają, pogłębiają i rozwijają kwestie przedstawione już w dziele *Ja i Ty*. Rozprawą, która na tej właśnie zasadzie pogłębia wątek relacji człowieka ze światem i Bogiem, jest *Zaćmienie Boga*. Zrezygnowałem jednak z zamieszczenia w niniejszym artykule analizy tego dzieła, gdyż poza wyostrzeniem szczegółów nie oferuje ono jakościowo nowych kluczowych elementów obrazu świata, które nie byłyby obecne w utworze *Ja i Ty*. Podobnie rzecz się ma ze źródłami pedagogicznymi. Buber przedstawił swoje poglądy pedagogiczne w trzech krótkich rozprawach, które nazwał „mowami”: *O tym, co wychowawcze* [*Über das Erzieherische*], *O wychowaniu charakteru* [*Über Charaktererziehung*] i *Kształcenie a światopogląd* [*Bildung und Weltanschauung*]. Źródłem podstawowym jest tutaj mowa *O tym, co wychowawcze*, zawierająca najważniejsze elementy koncepcji wychowania. Biorąc to

wszystko pod uwagę, sędzę, że dobór tekstów źródłowych jest adekwatny do zadania, jakie postawiłem sobie w niniejszym artykule.

Buberowska dwojakość świata

Kategoria pojęciowa „świat” odgrywa istotną rolę w koncepcji wychowania przedstawionej przez Martina Bubera w mowie *O tym, co wychowawcze*. Dowodzi tego m.in. sformułowanie, które można uznać za oryginalną definicję wychowania:

To, co nazywamy wychowaniem, świadomym i chcianym, oznacza wybór działającego świata dokonany przez człowieka; oznacza wybór świata, skupiony i przedłożony w wychowawcy, co nadaje mu rozstrzygającą moc oddziaływania. (...) W ten sposób poprzez wychowawcę świat po raz pierwszy staje się prawdziwym podmiotem swojego działania (Buber, 1969a, s. 20).

Bezpośrednio przed zacytowanym wyżej fragmentem autor pisze o roli świata w wychowaniu. Świat jest tu ujmowany bardzo szeroko, jako „całe otoczenie: natura («światło, życie w roślinie i zwierzęciu») i społeczeństwo (relacje)”. Tak pojęty świat „płodzi w jednostce osobę” i „wychowuje człowieka”, to znaczy „wydobywa jego siły, pozwala chwytać i przenikać to, co świat poddaje” (Buber, 1969a, s. 20). Jest to możliwe dzięki wrodzonym dyspozycjom, które są „zdolnościami przyjmowania i wyobrażania sobie świata” (Buber, 1969a, s. 20).

Prezentowane tu ujęcie świata wymaga objaśnienia, szczególnie zaś objaśnienia jego znaczenia pedagogicznego, poprzez odsłonięcie filozoficznych podstaw Buberowskiej myśli.

Warto na początek zaznaczyć, że owo pedagogiczne ujęcie nawiązuje do Humboldtowskiego poglądu, iż *Bildung* nie polega na zajmowaniu się sobą, ale światem. Buberowska koncepcja świata i człowieka znacząco różni się jednak od koncepcji dominujących w niemieckiej filozofii i pedagogice XIX wieku. Różnica wynika z dialogicznego, a ściślej rzecz biorąc – relacyjnego charakteru filozofii Bubera. Świat nie jest tu rozważany jako samodzielna bytowo rzeczywistość, ale wyłącznie w relacji, jaką człowiek z nim nawiązuje. Relacyjne ujęcie świata w żaden sposób nie podaje w wątpliwość jego realnego i obiektywnego istnienia. Kwestia ta nie jest w ogóle przedmiotem refleksji. Liczy się tu przede wszystkim to, jak świat istnieje dla człowieka; w jaki sposób jest przez niego poznawany i traktowany.

Jest to wyartykułowane już w pierwszych zdaniach utworu *Ja i Ty*: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung” (Buber, 1983a, s. 3).

Bardzo trudno przetłumaczyć to zdanie na język polski. Z perspektywy niemal czterdziestoletniego obcowania z tekstami Bubera skłaniam się obecnie ku rozumieniu pierwszego członu tego zdania („Die Welt ist dem Menschen zwiefältig”) jako stwierdzenia, że świat pozwala się człowiekowi przyjąć i wyobrazić dwojako. Rozumienie to podyktowane jest wyraźną wskazówką umieszczoną przez samego Bubera w *Über das Erzieherische*: „Gdyby rzeczywiście można było analizować duszę, dyspozycje, które odkrylibyśmy u nowo narodzonego człowieka, nie byłyby niczym innym jak zdolnościami przyjmowania i wyobrażania sobie świata” (Buber, 1969a, s. 21). Drugi człon zdania („nach seiner zwiefältigen Haltung”) mówi zatem, że zdolności przyjmowania i wyobrażania sobie świata wypływają z dwojakiemu nastawienia człowieka (wobec świata). Myśl tę rozwija następane zdanie: „Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann” (Nastawienie człowieka jest dwojake wedle dwojakości słów podstawowych, które potrafi on wypowiedzieć). Zwróćmy uwagę na drugą część tego zdania: „Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann”. Według Bubera człowiek potrafi [*kann*] wypowiedzieć tylko dwa słowa podstawowe [*Grundworte*], które są parami słów [*Wortpaare*]: Ja – Ty [*Ich – Du*] i Ja – Ono [*Ich – Es*] (Buber, 1969a, s. 21). Słowo *kann* nie oznacza tu nabytej możliwości czy umiejętności. Oznacza ono wrodzoną zdolność, podstawową, naturalną możliwość.

Patrząc na cały zacytowany fragment utworu *Ja i Ty*, zauważamy, że zawiera on stwierdzenia, które brzmią dość kategorycznie, wręcz apodyktycznie. Nie są to tezy ani problemy, które będą rozważane w dalszym ciągu tekstu. Należy je raczej rozumieć jako założenia. Można odnieść wrażenie, że kategoryczny ton tych stwierdzeń ma skłonić czytelnika do przyjęcia postawionych założeń bez dyskusowania z nimi.

W podobnie kategorycznym tonie utrzymane jest następane zdanie: „Przeto dwojake jest także Ja człowieka. Gdyż Ja ze słowa podstawowego Ja – Ty jest innym niż Ja ze słowa podstawowego Ja – Ono” (Buber, 1969a, s. 21). Twierdzenie, że człowiek posiada „podwójne” Ja, budzi wątpliwości i skłania do stawiania pytań. Buber nie podaje jednak bezpośredniego uzasadnienia tego stwierdzenia, ani go wprost nie objaśnia. Staje się ono bardziej zrozumiałe dopiero w miarę odsłaniania się kolejnych elementów koncepcji.

Narracja prowadząca czytelnika przez tekst *Ja i Ty* podąża spiralnym, a nie prostoliniowym torem. Pojedyncze zagadnienia stają się lepiej zrozumiałe w miarę, jak rozbudowuje się kontekst, w jakim występują. Rozumienie, jakiego wymaga ten tekst, powinno mieć zatem charakter hermeneutyczny.

Świat Ono [*Eswelt*]

W związku z tym, że „świat pozwala się człowiekowi przyjąć i wyobrazić dwojako”, jawi się on człowiekowi niejako w dwóch postaciach: jako „świat Ono” [*Eswelt*] i „świat Ty” [*Duwelt*].

Jan Doktor – tłumacz dzieła *Ja i Ty* – pisze, że nastawienie, jakie ujawnia człowiek w odniesieniu do „Ono”, to „postawa monologiczna, egocentryczna, która traktuje świat jako przedmiot doświadczania i użytkowania” (Buber, 1992, s. 31). Nastawienie to ustanawia pomiędzy człowiekiem a światem stosunek podmiot–przedmiot, w którym urzeczywistnia się przyrodzone człowiekowi dążenie do podporządkowania sobie świata, robienia użytku z tego, co świat oferuje. Nastawienie to pozwala człowiekowi zaspokajać życiowe potrzeby, począwszy od biologicznych aż po poznawcze. „Podstawowy stosunek człowieka do świata Ono obejmuje doświadczenie, które ów świat wciąż na nowo konstytuuje, i użytkowanie, które go prowadzi do jego wielorakiego celu: zachowania, ułatwienia i urządzenia życia ludzkiego” (Buber, 1983a, s. 36). Choć człowiek (podmiot) sprawuje w tym świecie władzę niemal absolutną, musi się liczyć z występującym w nim determinizmem czasoprzestrzennym (Buber, 1983a, s. 49), działaniem praw przyrody i wielorakimi uwarunkowaniami niezależnymi od jego woli.

„Świat Ono” jest więc światem, w którym żyjemy na co dzień, poświęcając mu niemal cały nasz czas i wysiłek. Jest to zrozumiałe ze względu na konieczność zaspokajania naszych podstawowych potrzeb. Człowiek ma jednak również potrzeby, których nie jest w stanie zaspokoić w tym świecie – potrzeby związane ze spotkaniem Drugiego jako Ty. Buber wyraża to bardzo dosadnie: „człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim, nie jest człowiekiem” (Buber, 1983a, s. 34).

Obecny stan świata uznaje Buber za okres kryzysu, za „chorobę naszej epoki” (Buber, 1983a, s. 54), spowodowaną dominacją „świata Ono” [*Eswelt*] w życiu współczesnych ludzi, dotykającą samej istoty ludzkiej egzystencji.

Jako jedną z podstawowych przyczyn tego stanu rzeczy wskazuje Buber przerwanie przez człowieka dialogu z Bogiem¹. Wyraża przy tym swoje zdumienie interpretowaniem przez niektórych myślicieli zjawiska zanikania autentycznej religijności jako „milczenia” czy wręcz „śmierci” Boga. Postępująca

¹ „W naszej epoce relacja Ja – Ono, potwornie nadęta, niemal zawłaszczyła sobie niekwestionowane panowanie. Ja, które obecne jest w tej relacji, które wszystko obejmuje, wszystko czyni, ze wszystkim daje sobie radę, które nie jest w stanie powiedzieć Ty i istotowo spotkać istotę, stało się panem naszego czasu. Owo Ja, stawszy się wszechpotężnym, poddawszy sobie wszelkie Ono, naturalnie nie może uznać ani Boga, ani jakiegokolwiek absolutu nie uzależnionego z ludzkiej przyczyny. Wkracza ono pomiędzy i zasłania nam światło z nieba” (Buber, 1994, s. 114).

dominacja świata Ono określana jest przez filozofa jako czas dokonywania się „metakosmicznego dystansowania”, w którym mimo oddalania się człowieka od Boga narasta tęsknota za Jego żywą obecnością i dojrzewa gotowość do metakosmicznego „zawrócenia” [*Umkehr*]².

Przewyciężenie tego kryzysu jest możliwe – zdaniem Bubera – przede wszystkim poprzez nadanie ciągłości w czasie i przestrzeni wydarzeniom relacji typu Ja–Ty. Jest to centralny wątek utworu *Ja i Ty*, pojawiający się w wielu późniejszych dziełach tego autora.

Duwelt (świat Ty)

Nawiązując do stwierdzenia: „człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim, nie jest człowiekiem” (Buber, 1969a, s. 38), warto przedstawić w tym miejscu sformułowaną przez Bubera zasadę, która stanowi fundament całej filozofii dialogu. Buber nazwał ją „zasadą dialogiczną” [*Das dialogische Prinzip*]. Jest ona bardzo zwięzła i brzmi: „Człowiek staje się Ja przez Ty” [„Der Mensch wird am Du zum Ich”] (Buber, 1969a, s. 32).

„Świat Ty” jest światem istniejącym jedynie w relacji Ja–Ty, będącej bezpośrednim [*unmittelbar*]³, aktualnym [*gegenwärtig*]⁴, wzajemnym

² „Tym, co najważniejsze w historii człowieka, owej ucieleśnionej możliwości, są każdorazowo się wydarzające, z obecnego punktu widzenia niewidoczne i niedostrzegane siły określonych zwrotów. Każda epoka jest oczywiście kontynuacją poprzedniej; ale kontynuacja może być zarówno potwierdzeniem, jak i zaprzeczeniem. Coś, co nie potrzebuje jeszcze imienia, w głębokim mroku podąża przed siebie; już rano może się zdarzyć, że z wysokości skiną na nie, ponad głowami ziemskich archontów. Zaćmienie boskiego światła nie jest wygaśnięciem; już rano może zostać usunięte to, co weszło pomiędzy” (Buber, 1994, s. 115).

³ „Pomiędzy Ja i Ty nie ma żadnej pojęciowości, żadnej przedwiedzy, żadnej fantazji, (...) nie ma celu, nie ma pożądania czy oczekiwania (...). Każdy środek jest przeszkodą” (Buber, 1983a, s. 12). Relacja jest bezpośrednia, gdy dotyczy całej istoty, gdy angażuje wszystko, co stanowi osobę. „Ty spotyka mnie. Ale ja wchodzę w bezpośrednią relację z nim. (...) Podstawowe słowo Ja – Ty może zostać wypowiedziane tylko całą istotą. Zebranie i stopienie w całą istotę nie może nigdy dokonać się przeze mnie, nigdy beze mnie. Staję się Ja przez Ty. Stając się Ja, mówię Ty” (Buber, 1983a, s. 12).

⁴ Aktualność można rozumieć jako służącą dobitniejszemu wyjaśnieniu pierwszej z wymienionych cech – bezpośredniości. Buber bierze bowiem pod uwagę tylko takie rozumienie bezpośredniości, które zakłada obecność partnerów w tym samym czasie i miejscu, niejako „twarzą w twarz”. Tylko do bezpośrednio obecnego partnera można powiedzieć Ty w Buberowskim sensie tego wyrażenia. „Teraźniejszość (...) jest dana tak dalece, jak dalece występuje obecność, spotkanie, relacja” (Buber, 1983a, s. 13). W teraźniejszości i tylko tam – w bezpośredniej obecności – możliwe jest doświadczenie istoty.

[*gegenseitig*]⁵ i wyłącznym [*ausschließlich*]⁶ spotkaniem, w którym chodzi jedynie o (wywierające dalekosiężny wpływ na wszystkie sfery ludzkiego bycia) przeżywanie inności Ty.

Relacji nie można wywołać ani jej zaplanować, nie można do niej doprowadzić ani jej przewidzieć. Buber mówi, że „Ty spotyka mnie z łaski” [„Das Du begegnet mir von Gnaden”] (Buber, 1969a, s. 11). Stąd też cały proces stania się osobą nie daje się ująć w ramy jakiegokolwiek procedury i trudno go traktować jak zadanie. Nie jesteśmy w stanie określić reguł działania łaski i, jak stwierdza Buber, nic na temat łaski nie wiemy poza tym, że niekiedy „przytrafia się” człowiekowi. Można jedynie pragnąć jej przyjścia i przygotowywać się na jej przyjęcie⁷.

Świat Ty nie jest spójny w przestrzeni i w czasie (Buber, 1969a, s. 33), nie działają w nim deterministyczne prawa przyrody, a wszelkie zewnętrzne uwarunkowania mają charakter drugorzędny. Wydarzenia, jakimi są spotkania, w których przeżywa się relację Ja–Ty są w biegu codziennego życia (toczącego się w świecie Ono) jedynie momentami, „cudownymi, liryczno-dramatycznymi epizodami” (Buber, 1969a, s. 33), po których człowiek musi wrócić do czasoprzestrzennie spójnego świata Ono. Buber wyraża to w stwierdzeniu: „Jednostkowe Ty *musi* stać się Ono, gdy proces relacji dobiegnie kresu” (Buber, 1969a, s. 33). Równocześnie jednak zaznacza, że „jednostkowe Ono *może* stać się Ty poprzez wejście w proces relacji” (Buber, 1969a, s. 33).

⁵ „Relacja jest wzajemnością. Moje Ty działa na mnie, jak ja działam na nie” (Buber, 1983a, s. 16). Wzajemność wypływa z faktu partycypacji we wspólnym dla obu partnerów wydarzeniu spotkania, mającego swe miejsce *między* [*zwischen*] nimi.

⁶ „Każda prawdziwa relacja z istotą lub istnością w świecie jest wyłączna. Uwolnione, wyjątkowe, jedyne i będące naprzeciw jest jej Ty. Ono napelnia horyzont; nie jakby nie było nic innego, lecz wszystko inne żyje w *jego* świetle” (Buber, 1983a, s. 74). „Każda prawdziwa relacja na świecie jest wyłączna (...). Jedyne w relacji z Bogiem bezwarunkowa wyłączność i bezwarunkowa włączność są jednym, w którym zawiera się wszechświat” (Buber, 1983a, s. 95). Wyłączność, jako cecha konstytutywna relacji, oznacza, że relacja wydarza się jedynie pomiędzy dwoma. Nie można osiągnąć bezpośredniości relacji z więcej niż jednym Ty, gdyż wejście w relację wymaga zaangażowania całej istoty wchodzącego w relację.

⁷ „Z kompletnego procesu relacji znamy, na sposób przeżycia, nasze wyjście, nasz odcinek drogi. Reszta tylko nam się przytrafia, nie znamy jej. Przydarza się nam w spotkaniu. Ponad nasze siły jest mówienie o tym jako o Czymś poza spotkaniem. To, czym mamy się zajmować, o co mamy się troszczyć, znajduje się po naszej, nie po drugiej stronie; nie o łaskę, lecz o wolę. Łaska obchodzi nas o tyle, że wychodzimy do niej i tęsknie wyczekujemy jej obecności; nie jest ona naszym przedmiotem” (Buber, 1983a, s. 72).

Sfery relacji

Zgodnie z logiką Buberowskiego ujęcia świata i relacji „sfery relacji” można rozumieć także jako „sfery świata”. Relacja Ja–Ty jest bowiem możliwa nie tylko w sferze międzyludzkiej, ale i w sferze przyrody oraz w sferze ducha.

W kontaktach człowieka z przyrodą relacja jest możliwa mimo braku komunikacji werbalnej: „Tutaj relacja pozostaje w mroku, wibrująca i niewyraźna jeszcze w mowie. Stworzenia ruszają nam naprzeciw, lecz nie mogą do nas dojść, a nasze wypowiedziane do nich Ty zatrzymuje się na progu języka” (Buber, 1969a, s. 6). Spotkanie ze skałą, drzewem, zwierzęciem ofiarowuje człowiekowi przeżycie istoty spotkanego stworzenia. Jakość bycia stworzenia w takiej relacji zmienia się; staje się ono wyjątkowe, znaczące, „przemawia” do człowieka niczym osobowy partner. Stworzenie – szczególnie, gdy jest nieożywione – nie jest w stanie na ludzki sposób odczuć tej zmiany wynikłej ze spotkania, jednak w ludzkim świecie zmiana taka rzeczywiście zachodzi; skała, drzewu czy całej krainie zostaje przez człowieka nadana nazwa, wiązana odtąd z pewnymi specyficznymi znaczeniami, mogącymi odegrać istotną rolę nie tylko w historii ludzkiej myśli, ale i mieć wpływ na dzieje tegoż stworzenia i dzieje całego świata.

O ile sferę relacji z przyrodą można nazwać „infrajęzykową”, to sferę relacji z istotami duchowymi można by nazwać „ultrajęzykową”. „Tu relacja jest skryta w obłoku, jednak objawia się, bez słów, lecz w sposób świadczący o mowie. Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając: wypowiadamy naszą istotą podstawowe słowo, mimo że ustami nie możemy powiedzieć Ty” (Buber, 1969a, s. 6). Podobnie jak stworzenie jest w stanie odpowiedzieć na wezwanie człowieka tylko całą swoją istotą, tak człowiek na wezwanie ducha może odpowiedzieć jedynie całą swą istotą, gdyż żadna inna odpowiedź nie jest w stanie zadowolić wezwania. Taka odpowiedź przekracza górny próg ekspresji językowej. Buber wymienia tu trzy dziedziny ludzkiej działalności, które to umożliwiają: sztukę, szeroko pojętą dziedzinę myśli oraz działanie (społeczne, polityczne). Buber wychodzi z założenia, że cała sfera ducha, czyli cały dorobek ludzkiej myśli i czynu, ma genezę relacyjną, tzn. każdy fakt, czy to historyczny, czy materialny, jest swego rodzaju materializacją jakiegoś przeżycia natury relacyjnej. Mianowicie, na przykład w dziedzinie nauki, człowiek ma możliwość wejścia w relacje z poszczególnymi elementami wiedzy, odczytując na nowo wydarzenia w ich pierwotnej, relacyjnej postaci – takimi, jakie były, zanim stały się jedynie przedmiotowymi elementami wiedzy. Podobnie w dziedzinie sztuki – człowiek ma możliwość relacyjnego kontaktu z dziełem sztuki poprzez uobecnienie formy zamkniętej w strukturze przedmiotowej.

W sferze międzyludzkiej relacja uzyskuje możliwość wyrażania się w mowie: „Tylko tutaj uformowane przez mowę słowo spotyka swoją odpowiedź” (Buber, 1969a, s. 98). Z tego właśnie powodu Buber uznaje sferę międzyludzką za wyróżniającą się na tle dwóch pozostałych sfer relacji. „Momenty relacji połączone są tutaj – i tylko tutaj – żywiołem języka, w którym się zanurzyły. Naprzeciw rozkwita tutaj do pełnej rzeczywistości Ty. Tylko tutaj istnieje też jako nieutralna rzeczywistość; oglądanie i bycie oglądanym, poznawanie i bycie poznawanym, kochanie i bycie kochanym” (Buber, 1969a, s. 98).

Zdaniem Bubera w obecnych czasach sfery relacji (świata Ty) stają się sferami świata Ono. W sferze życia z naturą budowany jest „świat fizyczny, świat konsystencji”. W sferze, która była dotąd światem relacji międzyludzkich typu Ja–Ty, powstaje „świat psychiczny, świat wrażliwości”. Zaś w sferze ducha, zamiast żywej relacji z „istnościami duchowymi”, pojawia się „świat noetyczny, świat ważności” (Buber, 1969a, s. 103). Świat fizyczny, psychiczny i noetyczny nie posiadają właściwości transparenacji obecności Boga, co zdaniem Bubera skutkuje pozbawieniem ich sensu.

Relacja absolutna

W „świecie Ty” Buber wyróżnia szczególny rodzaj relacji, którą nazywa „relacją absolutną”, „relacją czystą”, „relacją z Wiecznym Ty”. Jako jedynej przysługuje jej przywilej absolutnej wyłączności i włączności (Buber, 1983a, s. 74). Oznacza to, że zawierają się w niej wszystkie wyłączne relacje człowieka z jednostkowymi Ty we wszystkich sferach świata. Człowiek, wchodząc w relację z kolejnymi jednostkowymi Ty, odkrywa bowiem, że wezwanie, na które odpowiada, płynie wprawdzie ze strony owego Ty, ale nie w nim ma swoje pierwotne źródło; „Wrodzone Ty urzeczywistnia się w każdej istocie, lecz w żadnej nie osiąga pełni. Osiąga pełnię wyłącznie w bezpośredniej relacji do Ty, które z istoty swej nie może stać się Ono” (Buber, 1983a, s. 71). Według Bubera w relacji typu Ja–Ty każde „skończone” Ty zyskuje właściwość „transparenacji” obecności Wiecznego Ty: „(...) przez wszystko, co nam się uobecnia, sięgamy spojrzeniem skraju Wiecznego Ty, czujemy jego powiew; w każdym Ty zagadujemy Wieczne Ty (...)” (Buber, 1983a, s. 97).

Buber stara się opisać relację z Wiecznym Ty w taki sposób, aby uniknąć uprzedmiotowienia Boga. Nie opisuje zatem owej relacji jako procesu czy wydarzenia. Posługuje się raczej kluczowymi pojęciami, które mają jedynie naprowadzić czytelnika na trop tego, co opisywane. Jednym z takich kluczowych słów jest „objawienie” [*Offenbarung*].

Istotą objawienia jest, zdaniem Bubera, to, że „człowiek z momentu najwyższego spotkania nie wychodzi taki sam, jaki wszedł” (Buber, 1983a, s. 105). Człowiek wychodzący z „najwyższego spotkania” ma poczucie obdarowania (Buber, 1983a, s. 105). „Człowiek otrzymuje (...) obecność, obecność jako siłę” (Buber, 1983a, s. 105). W owej obecności i sile zawierają się: „cała pełnia prawdziwej wzajemności, przyjęcia i złączenia”, „niewymowne potwierdzenie sensu” (Buber, 1983a, s. 106) oraz przekonanie o misji polegającej na okazaniu objawionego sensu „niepowtarzalnością swej istoty i w niepowtarzalności swego życia” (Buber, 1983a, s. 106–107).

Buber podkreśla przy tym, że „spotkanie z Bogiem przydarza się człowiekowi nie po to, by zajmował się Bogiem, lecz by okazał w świecie sens. Każde objawienie jest powołaniem i posłaniem” (Buber, 1983a, s. 111). Gdy człowiek podejmuje i wypełnia tak pojętą misję, ucieleśniając czystą relację „w całej materii swojego życia” (Buber, 1983a, s. 110), relacja ta uzyskuje czasoprzestrzenną ciągłość. Dzięki nadaniu czystej relacji ciągłości w czasie ludzkiego życia, prowadzonego na co dzień w „świecie Ono”, pojawia się możliwość przewyciężenia kryzysu dotykającego wszystkie dziedziny życia; w monologiczną rzeczywistość „świata Ono” zostają wplecione momenty dialogu z Bogiem, pojętym jako bezpośrednia, wyłączna i włączna, wzajemna Obecność.

Buber przedstawia dzieje ludzkiego świata jako spiralny ruch wszechbytu, przy czym „w każdym nowym eonie fatum staje się coraz bardziej przyniatające, a zawrócenie coraz bardziej rozsadzające” (Buber, 1983a, s. 115). Skutkiem intensyfikacji metakosmicznych ruchów jest przybliżanie się teofanii – objawienia się Boga – w „sferze między istotami”, będącej tajemniczym „pomiędzy” [*zwischen*] (Buber, 1983a, s. 115). W kolejnych epokach ludzkość w ostatecznym rozrachunku doskonali więc swoje dialogiczne możliwości, osiągając coraz głębsze przeżywanie obecności Boga i urzeczywistniania boskiego porządku w świecie. Jak równocześnie zauważa autor, towarzyszy temu wzrastająca zdolność urzeczywistniania w świecie fatalistycznego porządku świata Ono. W rezultacie każde następne „zawrócenie” wymaga wprowadzenia większych i głębszych zmian.

Obecne czasy Buber uważa za czasy „zaćmienia Boga”, w których oczekiwanie na łaskę i niesione przez nią objawienie przedłuża się, a świat – popadający w panowanie coraz to bardziej egoistycznie nastawionych jednostkowych i zbiorowych podmiotowości – pogrąża się coraz bardziej w chaosie.

Dlatego też przewyciężanie tego kryzysu i uleczenie świata wymaga bardziej zdecydowanego niż we wcześniejszych epokach „zawrócenia” [*Umkehr*]. Wówczas, jak twierdzi Buber, przekształceniu podlega cały świat we wszystkich dziedzinach życia, odpowiadających poszczególnym sferom relacji (Buber, 1983a, s. 96). Owo „zawrócenie”, dokonujące się w tajemniczy sposób za

sprawą łaski, w logice dialogu Boga z człowiekiem uznaje autor za akt Boga spełniający rolę zbawienia (Buber, 1983a, s. 115), gdyż wybawia wszechświat i człowieka spod władzy fatalistycznego porządku „świata Ono”, ukazując mu możliwość prawdziwie ludzkiego życia.

Zbawienie świata

Buber podaje dwa podstawowe warunki „zbawienia”, rozumianego jako ucieleśnienie w świecie codziennego życia (czyli w „świecie Ono”) porządku poznanego przez człowieka w relacji absolutnej. Pierwszym z nich jest „powiązanie czasu w zbawczym relacyjnym *życiu*” (Buber, 1983a, s. 111). Drugim jest „powiązanie przestrzeni w zjednoczonej w środku wspólnoty” (Buber, 1983a, s. 111).

Czasowe kontinuum relacji absolutnej w świecie codziennej egzystencji – w „świecie Ono” – można urzeczywistnić tylko przez wcielenie jej (we właściwym jej rytmie czasowego przechodzenia aktualności w utajenie i utajenia w aktualność) w całość materii życia „wedle swych sił, wedle miary każdego dnia”⁸ (Buber, 1983a, s. 111–112). Owo urzeczywistnienie „nie powinno przewyżżyć stosunku Ono” (Buber, 1983a, s. 112), gdyż wówczas człowiek nie byłby w stanie zaspokoić swoich podstawowych potrzeb, jednak powinno sprawić, aby „czas ludzkiego życia” był tak przepojony relacją, że uzyskałaby ona „promieniującą, prześwietlającą trwałość” (Buber, 1983a, s. 112).

Relacja absolutna uzyskuje kontinuum przestrzenne we wspólnoty ludzi żyjących relacją absolutną. Podstawą zaistnienia prawdziwej wspólnoty nie są, według Bubera, relacje pomiędzy jej członkami, ale relacja każdego z członków z Wiecznym Ty – „promienie, biegnące od wszystkich punktowych Ja ku

⁸ „W rzeczywistości jednak czysta relacja może zostać zbudowana jako czasoprzestrzennie ciągła jedynie wtedy, gdy ucieleśnia się w całość materii życia. Nie może zostać zachowana, może być tylko udowodniona, może być tylko urzeczywistniona, wcielona w życie. Człowiek może oddać sprawiedliwość swojej relacji z Bogiem tylko wtedy, gdy na miarę swoich sił, na miarę każdego dnia, będzie urzeczywistniał na nowo Boga w świecie. W tym zawiera się jedyna prawdziwa rękojmia ciągłości. Prawdziwa rękojmia trwania polega na tym, że czysta relacja może być spełniona w stawianiu się Ty istności, w ich wyniesieniu do Ty, że święte podstawowe słowo rozbrzmiewa we wszystkich. W ten sposób czas ludzkiego życia staje się pełnią rzeczywistości, i nawet jeśli nie może ono i nie powinno przewyżżyć stosunku Ono, jest tak przepojone relacją, że uzyskuje w nim ona promieniującą, prześwietlającą stałość. Chwile najwyższego spotkania nie są błyskawicami w ciemności, lecz przypominają księżyc wschodzący pośród jasnej, gwiazdowej nocy” (Buber, 1983a, s. 110–111).

środkowi” (Buber, 1983a, s. 112), które tworzą koło. Obecność Boga – Wiecznego Ty – tworzy i spaja wspólnotę ludzi. Ta sama obecność zapewnia spójność „świata Ty”. Wspólnotę stanowią ludzie żyjący rzeczywistością porządku „świata Ty”. Choć żyją w czasoprzestrzennej codzienności „świata Ono”, ich życie kształtowane jest przez sens objawiony im w relacji absolutnej.

Buber nie objaśnia bliżej rzeczywistości wspólnoty. Z tego, co na ten temat pisze, wynika jednak, że wspólnota niekoniecznie oznaczać musi wspólne przebywanie ludzi, którzy ją tworzą. Skoro bowiem, jak podkreśla autor, „tym, co pierwsze, nie jest obwód, nie jest wspólnota, lecz promienie, wspólność relacji do środka”, istotą wspólnoty nie są więzi między ludźmi, ale żywa więź każdego z Bogiem, która kształtuje więzy międzyludzkie. Oznacza to, że wspólnotą może być zarówno „universitas” – grupa ludzi poszukujących prawdy przez wspólną naukę, pracę i mieszkanie, jak i „diaspora” – ludzie rozproszeni po całym świecie, często nieznający się nawzajem, żyjący jednak tą samą wiarą.

„Świat Ty” staje się zatem obecny w czasoprzestrzennej rzeczywistości „świata Ono”, gdy powstaje wspólnota ludzi żyjących na co dzień relacją absolutną. Oznacza to, że każda ze sfer „świata Ty” uzyskuje kontinuum czasowe i miejsce w przestrzeni: wszechświat (sfera przyrody) staje się dla człowieka Kosmosem – „domem ze świętym ogniskiem, na którym składa ofiary”; sfera międzyludzka staje się Erosem – rzeczywistością, w której „istoty stają się (...) obrazami wiecznego, a wspólnota z nimi objawieniem”; sfera ducha zaś staje się Logosem – obszarem życia, w którym człowiek „zwraca się do tajemniczy dziełem i służbą ducha” (Buber, 1983a, s. 98).

W każdej relacji, we wszystkich jej sferach, pomiędzy [*zwischen*] Ja i Ty prześwituje obecność Boga. Wezwanie rodzące relację pochodzi z „pomiędzy” Ja i Ty. Dziedzina „pomiędzy” [*zwischen*] ma istnienie odrębne od Ja i Ty, jednak jest w swoim istnieniu od Ja i Ty zależna, gdyż pojawia się tylko wtedy, gdy relacja się konstytuuje. Oznacza to, iż prześwit obecności Boga w świecie codziennego życia – w świecie czasoprzestrzennym – uzależniony jest od pojawienia się faktu relacji. Buber nazywa „pomiędzy” „miejscem teofanii” w czasoprzestrzennym świecie. „Pomiędzy” nie przedstawia stałej ciągłości, ale jest ciągle na nowo tworzona w zależności od spotkań człowieka z innymi ludźmi. Mimo iż „Ty przychodzi przez łaskę”, a człowiek niedotknięty łaską nie jest w stanie spowodować zaistnienia faktu relacji, to jednak jej zaistnienie zależne jest od jego decyzji. Możliwym bowiem jest, a według Bubera w naszych czasach dzieje się tak nader często, że człowiek otrzymujący łaskę zamiast powiedzieć Ty do tego, co staje naprzeciw niego, decyduje się potraktować to jako przedmiot.

Wychowanie

Pojęcie „świat”, którego Buber używa w kontekście wychowania, nigdy nie jest przez Bubera odnoszone do „świata Ono”, ale zawsze do „świata Ty”. Tylko w „świecie Ty” człowiek żyje „po ludzku” (tzn. żyje spotkaniem z Innym) i tylko tu wychowanie jako fenomen sfery międzyludzkiej może mieć miejsce. Zatem świat, który „płodzi w jednostce osobę” i „wychowuje człowieka”, to „świat Ty”.

Wychowanek spotyka się z uporządkowaniem świata właściwym „światu Ty” za pośrednictwem drugiego człowieka, który ukształtował swoją osobę w relacji absolutnej. Tylko taki człowiek może być wychowawcą. Jednak nie każdy taki człowiek faktycznie zostaje wychowawcą. Osiągnięcie dojrzałości osobowej w relacji absolutnej jest tu niezbędne, jednak nie wystarczające. Potrzebne jest jeszcze powołanie. Powołanym zaś jest ten, kto rozpoznał w relacji absolutnej wychowanie jako dziedzinę życia, do której został posłany, aby w niej ucieleśnić sens objawiony mu w relacji z Wiecznym Ty⁹. Wobec każdego ze swoich wychowanków jest odpowiedzialny za świat, któremu pozwolił uformować swoją osobę. Odpowiedzialność ta jest równocześnie odpowiedzialnością wobec Boga za świat, a zwłaszcza za tę jego część, którą stanowi każdy wychowanek.

Wychowawca dokonuje „wyboru działającego świata” w poczuciu odpowiedzialności za wychowanka. Nie oznacza to jednak, że wybiera świat jedynie dla wychowanka. Oznacza to, że wybiera świat („świat Ty” lub „świat Ono”) najpierw dla siebie, aby kształtował jego osobę aż do momentu, gdy stanie się osobowym ucieleśnieniem „świata Ty”. Słowa Bubera mówiące o wychowaniu „świadomym i chcianym” odnoszą się zatem najpierw do samowychowania wychowawcy podjętego ze względu na wychowanka. Natomiast słowa „skupiony i przedłożony w wychowawcy” dotyczą sposobu, w jaki ów (dokonany przez wychowawcę) wybór świata może mieć wpływ na wychowanka. Chodzi tu naturalnie o metodę modelowania; wychowawca staje się wzorem osobowym. Według Bubera wychowawca powinien bowiem działać „tak, jakby nie działał” (Buber, 1969a, s. 38). Na tym jednak rola wychowawcy się nie kończy.

W dalszym fragmencie przytoczonego na początku artykułu cytatu z mowy *O tym, co wychowawcze* znajdujemy słowa, które mogą budzić wątpliwości. Autor stwierdza bowiem, że „wybór świata, skupiony i przedłożony w wychowawcy” ma „rozstrzygającą moc oddziaływania”. Stwierdzenie to nie zostaje w sposób bezpośredni objaśnione w dalszym ciągu tekstu. Wątpliwości roz-

⁹ „Odpowiedzialność za tę powierzoną mu dziedzinę życia (...) kieruje go ku temu, co wydawałoby się niemożliwe, a mimo to w jakiejś mierze nam dane, w stronę samowychowania” (Buber, 1969a, s. 37–38).

praszają się dopiero po dokładniejszym zapoznaniu się z całą koncepcją wychowania. Dostrzegamy wówczas, że jądrem tej koncepcji nie jest sama tylko idea wychowawczego oddziaływania ukształtowanej w określony sposób osoby wychowawcy, ale i specyficzna relacja wychowawcza, w której oddziaływanie to ma miejsce.

Relację tę buduje wychowawca poprzez ciąg określonych działań (aktów). Każdy następny akt uwarunkowany jest pozytywną odpowiedzią wychowanika na akt poprzedni. Przedstawię tutaj skrótową rekonstrukcję struktury tych aktów.

Warunkiem wstępnym jest aktualizacja nastawienia, które Buber określa jako gotowość do wypowiedzania słowa podstawowego „Ja-Ty” (*Dusagen*), co oznacza gotowość do uznania drugiego człowieka za potencjalnego partnera międzyosobowego spotkania, a zarazem rezygnację z uprzedmiotowienia go.

Poznanie inności osobowej wychowanika, które dokonuje się w spotkaniu, doprowadza do „doświadczenia drugiej strony” [„Erfahrung der Gegenseite”]. Umożliwia ono przeżywanie relacji równocześnie po obu jej stronach; tak jak przeżywa ją sam wychowawca i tak jak przeżywa ją wychowanek. Uobecniona¹⁰ zostaje nie tylko aktualność i potencjalność osobowa dziecka, ale i sposób jej przeżywania.

Daje to podstawę dla ukonstytuowania się relacji, w której wychowawca jest zdolny wirtualnie „objąć” swoją świadomością osobę wychowanika. „Objęcie” [*Umfassung*] jest aktem świadomym, polegającym na „wydłużeniu konkretności” [„Erweiterung der eigenen Konkretheit”] własnej osoby tak, by „objęła” konkretność Drugiego¹¹.

¹⁰ W swoich późniejszych dziełach Buber podaje także psychologiczne objaśnienie „uobecnienia” [*Gegenwärtigung*] drugiej osoby w całej jej rzeczywistości, dokonującego się w doświadczeniu drugiej strony. Autor wprowadza tu pojęcie „realnej fantazji” [*Realphantasie*]. „W sferze międzyludzkiej urzeczywistnienie zasady [dialogicznej – M.K.] osiąga swój punkt szczytowy w procesie, który nazywam uobecnieniem. (...) Opiera się na zdolności, którą w jakiś sposób posiada każdy i którą można nazwać realną fantazją; mam tu na myśli zdolność oglądania oczyma duszy istniejącej w danym momencie, chociaż nie doświadczanej zmysłowo rzeczywistości. W odniesieniu do obcowania międzyludzkiego realna fantazja oznacza, że wyobrażam sobie to, co myśli, przeżywa, czy czuje inny człowiek, i to nie jako oderwaną treść, lecz właśnie w rzeczywistości drugiego człowieka, to znaczy jako jego proces życiowy. Pełne uobecnienie zdecydowanie to przekracza; wyobraźnia chwytą coś z wyobrażanego charakteru, to jest do mojego wyobrażenia aktu wolicjonalnego drugiej osoby dołącza się coś z istoty tego aktu i tak dalej. (...) Obecnie potęguje się aż do rozdarcia duszy, gdy ja i ten drugi połączeni jesteśmy wspólną sytuacją życiową, tak iż cierpienie, jakie mu zadaje, odczuwam sam tak bardzo, że przepastnie objawia się antagonistyczna natura życia między człowiekiem i człowiekiem. Wtedy może powstać coś, co nie jest w stanie rozwinąć się w inny sposób” (Buber, 1992c, s. 136).

¹¹ Objęcie jest „rozszerzeniem własnej konkretności, wypełnieniem przeżywanej sytuacji życiowej, doskonałą obecnością rzeczywistości, w której bierze się udział. Jego elementami są:

Akt „objęcia” konstituuje relację wychowawczą (Buber, 1969a, s. 32) jako wirtualną, bezpośrednią, wyłączną, a równocześnie asymetrycznie wzajemną (Buber, 1969a, s. 34)¹².

Jest też aktem, na mocy którego wychowawca przyjmuje wychowanka jako rzeczywistość, która odtąd będzie wirtualnie określała jego osobę. „Przyjęcie” dziecka jako integralnej części własnego bycia jest, wedle słów Bubera, warunkiem „podziemnego” [*unterirdig*] (wirtualnego) trwania relacji wychowawczej (Buber, 1969a, s. 33).

Pogłębiające się w „objęciu” „doświadczenie drugiej strony” umożliwia wychowawcy rozpoznanie, czego wychowanek potrzebuje „dla swojego stawania się”; „(...) odpowiedzialność za tę powierzoną mu dziedzinę życia (...) kieruje go ku temu, co wydawałoby się niemożliwe, a mimo to w jakiejś mierze nam dane, w stronę samowychowania” (Buber, 1969a, s. 37–38). Według Bubera samowychowanie nie polega na zajmowaniu się sobą, ale na zajmowaniu się światem (Buber, 1969a, s. 38). Oznacza to, że „siły świata, których potrzebuje uczeń dla tworzenia siebie samego, wychowawca musi odkryć w świecie oraz wciągnąć je w siebie samego” (Buber, 1969a, s. 38). Owe siły świata to „świat we wspólnocie, świat zwrócony do Boga” (Buber, 1969a, s. 38).

Poszukiwanie potrzebnych wychowankowi sił świata wiedzie wychowawcę poprzez spotkania z pojedynczymi Ty ze wszystkich sfer relacji do spotkania z Wiecznym Ty, w którym poznaje sens łączący i porządkujący owe siły. Ostatecznie bowiem to właśnie Wieczne Ty, w którym „przecinają się przedłużone linie wszystkich relacji” (Buber, 1983a, s. 71) – Bóg działający poprzez świat – jest Tym, który wychowuje i płodzi w dziecku osobę¹³.

Jaką zatem rolę w wychowaniu odgrywa wychowawca, a jaką świat, względnie Bóg działający poprzez świat? Na tak postawione pytanie można odpowiedzieć, określając rolę wychowawcy jako rolę pośrednika konstruktywnych sił świata. Termin „pośrednik” nie jest jednak dostatecznie pojemny, aby mógł w adekwatny sposób wyrazić pogląd Bubera w tej kwestii.

takiej lub innej natury stosunek pomiędzy dwoma osobami; jakieś wydarzenie, w którym mają wspólny udział, a przynajmniej jedna z nich odgrywa w nim rolę aktywną; w końcu fakt, że nie tracąc nic z odczuwanej rzeczywistości swojego działania, przeżywa *równocześnie wspólne wydarzenie* tak, jak przeżywa je druga osoba” (Buber, 1969a, s. 31–32).

¹² „Żaden inny stosunek tak jak ten nie czerpie swojego wewnętrznego życia z elementu obejmowania, jednak żaden inny nie jest tak zupełnie zdany na jednostronność i przez nią skazany na utratę swojej istoty” (Buber, 1969a, s. 34).

¹³ Taką interpretację zdaje się sugerować ostatni akapit mowy *O tym, co wychowawcze*: „Człowiek, stworzenie, kształtujący i przekształcający to, co stworzone, nie potrafi stwarzać. Ale może on, każdy może, otworzyć siebie i innych na to, co stwórcze. I może on wezwać Stwórcę, aby ocalił i udoskonalił Swoją obraz” (Buber, 1969a, s. 40).

Wskazówkę do zrozumienia roli, jaką w wychowaniu odgrywa wychowawca, znajdujemy w *Opowieściach chasydów*, gdzie Buber cytuje wypowiedź Władzącego z Lublina o swoim nauczycielu, cadyku Magidzie z Międzyrzecza:

„Kiedy przybyłem przed oblicze mistrza, ujrzałem go na posłaniu: leżało tam coś, co było po prostu samą wolą, wolą Najwyższego”. To właśnie sprawiało, że uczniowie czerpali więcej wzniosłej wiedzy z jego istnienia niż z jego słów (Buber, 1986, s. 30).

Istotna myśl, którą Buber eksponuje, przywołując postać Magida, dotyczy tego, iż nauczyciel pośredniczący pomiędzy Bogiem i uczniem powinien być tak dalece „transparentny” w swoim otwarciu na Boga i objawianiu Jego woli, aby wydawał się niewidoczny.

Dopiero w tym kontekście możemy użyć pojęcia „pośrednik” na określenie roli wychowawcy. Albowiem dopiero wtedy, gdy wychowawca jest tak pojętym pośrednikiem, świat „staje się prawdziwym podmiotem swojego działania”, „płodzi w jednostce osobę”, „wychowuje” ludzką istotę: wydobywa jej siły i pozwala jej uchwycić oraz przeniknąć to, z czym się spotyka (Buber, 1969a, s. 20).

Zakończenie

Przedstawione w niniejszym tekście opracowanie można uznać za zarys zagadnienia wskazanego w tytule artykułu. Pełniejsze, bardziej szczegółowe opracowanie wymagałoby niewątpliwie bardziej rozbudowanego tekstu. Zaletą zarysu jest jednak to, że wymaga on skoncentrowania się na kluczowych kwestiach rozważanego zagadnienia. Pozostawiam ocenie Czytelników, na ile udało mi się zrealizować to założenie. Moim zdaniem, mimo skromnej objętości, artykuł może posłużyć nie tylko jako wprowadzenie do filozofii wychowania Martina Bubera dla tych, którzy jeszcze się z nią nie zetknęli, ale także jako zachęta do polemiki dla specjalistów w tej dziedzinie.

Bibliografia

- Buber M. (1969). *Reden über Erziehung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
Buber M. (1969a). *Über das Erzieherische*. W: M. Buber, *Reden über Erziehung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
Buber M. (1983). *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.

- Buber M. (1983a). *Ich und Du*. W: M. Buber, *Das dialogische Prinzip* (s. 7–136). Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber M. (1986). *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz. Poznań: Wydawnictwo „W Drodze”.
- Buber M. (1992). *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber M. (1992a). *Ja i Ty*. W: *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber M. (1992b). *Obrazy dobra i zła*. W: *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber M. (1992c). *Pradystans i relacja*. W: *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Buber M. (1994). *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Doktor J. (1992). *Słowo wstępne*. W: *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.