

Mirosław Kiwka*

Od samotności do spotkania – wychowanie w świetle dialogiki Martina Bubera

Z grzecznościowego punktu widzenia odpowiadanie pytaniem na pytanie zwykle uchodzi za nieestosowność. Jednakże gdy pytamy, jak wychowywać, nie będzie czymś nieestosownym rozpocząć odpowiedź od postawienia kolejnego pytania: kim jest człowiek? Nie da się bowiem uprawiać pedagogiki w oderwaniu od konkretnej perspektywy antropologicznej. Ta zaś w punkcie wyjścia powinna zawierać w sobie element diagnostyczny, adekwatnie określający zasadnicze składowe opisu sytuacji człowieka we współczesnym świecie. Powinna ona także definiować fundamentalny fakt, względnie fundamentalne fakty, ludzkiej egzystencji, co z kolei stanowiłoby klucz do rozwikłania tajemnicy osobowego istnienia.

Martin Buber, przedstawiciel współczesnej filozofii dialogu¹, zwanej także filozofią spotkania², w swoich tekstach ukazuje jedno i drugie. W trzy lata po zakończeniu II wojny światowej opublikował on niewielką książeczkę pod znamionym tytułem: *Das Problem des Menschen* („Problem człowieka”). W niej znajdujemy diagnozę, która mimo upływu czasu i odmiennych warunków życia wydaje się wciąż aktualna. Zawarty w niej opis kondycji współczesnego człowieka przedstawia się następująco: „Sytuację [ludzką] znamionuje nałożenie się na siebie bezdomności kosmicznej i społecznej, lęku przed światem i lęku przed życiem, skutkiem czego jest taki stan egzystencjalnej samotności, jaki nigdy

* KS. DR MIROSŁAW KIWKA – adiunkt przy Katedrze Metafizyki w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; e-mail: mkiwka@pwt.wroc.pl

¹ Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. II, Kraków 2009, s. 503-638; J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005; J. Mader, *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski [w:] J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 372-392.

² Zob. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014.

chyba jeszcze nie był udziałem istoty ludzkiej³. W tej perspektywie spójnie z postawioną diagnozą określa on także fundamentalny fakt antropologiczny, dając mu miano: „człowiek z człowiekiem⁴. To nieco enigmatycznie brzmiące stwierdzenie stanie się bardziej zrozumiałym, gdy uwzględnimy kontekst, w którym powstało. „Ta rzeczywistość – pisze Buber – której odkrywanie rozpoczęło się w naszej epoce, pokazuje nadchodzącym pokoleniom drogę, która wyprowadza poza indywidualizm i kolektywizm. Tutaj zapowiada się to prawdziwe Trzecie, którego poznanie pomoże rodzajowi ludzkiemu odzyskać prawdziwą osobę i założyć prawdziwą wspólnotę⁵.”

Swoją odpowiedź na pytanie o człowieka Buber umieszcza w kontekście sporu, który znaczył dużą część XX wieku. Chodzi o konfrontację dwóch przeciwstawnych antropologii: indywidualistycznej i kolektywistycznej. Jedno i drugie ujęcie fenomenu człowieka uważa on za częściowe i przez to niewystarczające, a nawet z gruntu fałszywe. „Indywidualizm widzi człowieka wyłącznie jako zwróconego ku samemu sobie, kolektywizm natomiast nie widzi człowieka w ogóle, widzi tylko ‘społeczeństwo’. Tam oblicze człowieka jest wypaczone, tu jest zakryte⁶. Trzecia droga antropologii Bubera wiecie więc pomiędzy jednostką a kolektywem i uznaje za podstawowy fakt, objawiający istotę człowieczeństwa, właśnie to, co łączy ludzką jednostkę z ludzką jednostką. W uzasadnieniu swojego stanowiska Filozof podkreśla: „Pojedynczy człowiek jest faktem egzystencji o tyle, o ile wchodzi w żywy stosunek z innymi pojedynczymi ludźmi; ogół jest faktem egzystencji o tyle, o ile zbudowany jest z jednostek żywego stosunku⁷. Najogólniej rzecz ujmując, antropologia Martina Bubera ma charakter relacyjny⁸. Nie redukuje wprawdzie natury ludzkiej do faktu relacji, ale stoi na stanowisku, że człowiek najpełniej objawia i rozwija siebie przez różnego rodzaju relacje. W niniejszym artykule zatem przyjrzymy się głównym rysom Buberowskiej teorii człowieka, by w jej kontekście zapoznać się następnie z niektórymi elementami jego pedagogii dialogicznej.

1. Założenia antropologiczne

O wyjątkowej pozycji człowieka pośród bytów tego świata – zdaniem Bubera – decydują sprzężone ze sobą dwie umiejętności: dystansowania się oraz tworzenia związku. „Pierwszy ruch – podkreśla Filozof – jest warunkiem drugiego,

³ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 88.

⁴ Tamże, s. 91.

⁵ Tamże, s. 92-93.

⁶ Tamże, s. 88.

⁷ Tamże, s. 90-91.

⁸ Por. St. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 327.

wynika to z faktu, że w relację można wejść tylko z bytem, do którego się uprzednio zdystansowało, a ściślej mówiąc: z czymś, co stało się samodzielny Naprzeciw. Takie zaś samodzielne Naprzeciw może mieć tylko człowiek”⁹. W tak nakreślonej perspektywie egzystencja prawdziwie ludzka polega na jednoczesnym realizowaniu dwóch fundamentalnych wymiarów istnienia, które Buber nazywa dwoma rodzajami postaw, jakie człowiek może przyjąć wobec stojącej naprzeciw niego rzeczywistości: przedmiotowej relacji *JA-TO* oraz bezpośredniego stosunku *JA-TY*¹⁰. Te dwie pary zaimków osobowych *JA-TO* i *JA-TY* Buber określa mianem słów podstawowych i w jego systemie pełnią one rolę zasad. Już na pierwszy rzut oka widać, że *JA* występuje zawsze jako korelat *TO* lub *TY*¹¹. W zależności od tego, ku której z tych dwóch możliwości człowiek się zwróci, ukaże się mu odmienny obraz świata¹². *TO* i *TY* tworzą *JA*, każde na swój sposób. Przeciwwstawienie tych dwóch form podstawowych jest fundamentem Buberowskiego myślenia¹³.

Pierwsza z zasad *JA-TO* wyraża relację człowieka do świata przedmiotów, które on poznaje i wykorzystuje do swoich potrzeb. *JA-TO* jest „słowem podziału” podmiot – przedmiot. Relacja z *TO*, abstrakcyjna i bezosobowa, kształtuje w *JA* postawę egocentryczną, która sprawia, że świat traktowany jest instrumentalnie, jako przedmiot doświadczania i używania¹⁴. Żyjąc w materialnym otoczeniu, człowiek nie może zrezygnować z przedmiotowego stosunku *JA-TO*, ale z drugiej strony nie może też ograniczyć swojej ludzkiej egzystencji jedynie do postaw płynących z czysto biologicznej chęci przeżycia¹⁵. „Bez To człowiek nie może żyć. Ale kto żyje tylko z To – nie jest człowiekiem” – zauważa lakonicznie Martin Buber¹⁶. W stwierdzeniu tym zawiera się wielka prawda o człowieku: stosunek przedmiotowy *JA-TO* nie wyczerpuje jego osobowej głębi, gdyż ta znajduje swoją pełnię jedynie w bezpośrednim związku *JA-TY*¹⁷.

⁹ M. Buber, *Pradystans i relacja*, w: Tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 127.

¹⁰ Por. Tenże, *Ja i Ty*, w: Tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39.

¹¹ „Tym samym dwojaki jest także Ja człowieka. Bowiem Ja podstawowego słowa Ja-Ty jest inne niż Ja podstawowego słowa Ja-To” (tamże, s. 39).

¹² „Świat ma dla człowieka dwojaki oblicze, tak jak dwojaka jest postawa człowieka” (tamże, s. 58).

¹³ Por. E. Coreth, P. Ehlen, G. Haeffner, F. Ricken, *Filozofia XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, Kęty 2004, s. 41.

¹⁴ Por. M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 78.

¹⁵ Por. J. Doktor, *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i myśl”, 6(1980), nr 312, s. 64.

¹⁶ M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 60.

¹⁷ W relacji *JA-TY* mamy do czynienia z dwoma różnymi *TY*: „wrodzonym Ty” oraz z konkretnym Ty, które pojawia się na horyzoncie życia. „Wrodzone Ty” jest strukturą aprioryczną ludzkiego bytu, a więc i warunkiem formalnym spotkania. Jego obecność uzasadnia zdolność człowieka do relacjonowania się i tworzenia więzi. Jak pisze Buber: „Na początku jest relacja: jako kategoria istoty, jako gotowość, obejmująca forma, model psychiki, a priori relacji, wrodzone Ty” (*Ja i Ty...*, s. 56).

Istotą *JA-TY* jest aktualne oraz całkowicie zaangażowane życie w obecności innego bytu¹⁸. *JA* z podstawowego słowa *JA-TY* nazywa Buber osobą¹⁹ i podkreśla, że „człowiek jest tym bardziej osobowy, im silniejsze [...] jest *Ja* podstawowego słowa *Ja-Ty*”²⁰. Istnieć bowiem oznacza dla człowieka być w relacji, czyli współbyć. „Na początku jest relacja”²¹ – tym stwierdzeniem, do złudzenia przypominającym pierwsze zdanie Prologu Ewangelii św. Jana, Buber wypowiada pogląd o zdecydowanej pierwotności *JA-TY* wobec *JA-TO*, tak w indywidualnej historii życia człowieka, jak i w społecznych dziejach rodzaju ludzkiego. Zresztą Janowy Logos w swojej istocie również wyraża więź, która leży u podstaw wszelkiego istnienia i jest tej więzi objawieniem.

Relacja *JA-TY* rozgrywa się jakby na ostrzu metafizycznej brzytwy, wahając się między przedmiotowością a podmiotowością²². Mimo konotacji terminu *TY* ze sferą osób, a terminu *TO* ze sferą rzeczy, niekoniecznie każdy kontakt z osobą bywa relacją typu *JA-TY*. Osoba bardzo łatwo może stać się *TO*, czyli przedmiotem: przedmiotem poznania, przedmiotem wyobrażeń, pragnień, obaw, używania etc. Z drugiej strony, rzecz może opuścić sferę *TO* i stać się dla człowieka *TY*, gdyż Buberowska sieć osobowych więzi obejmuje nie tylko ludzi, lecz rozciąga się na trzy rodzaje bytów. *TY* dla człowieka mogą stawać się byty naturalne istniejące w przyrodzie, inni ludzie oraz istoty duchowe²³. Tworząc sztukę, człowiek wchodzi w bezpośrednią i zaangażowaną relację z rzeczami²⁴, z kolei zwrócenie się ku wychodzącej naprzeciw osobie wyraża budowanie angażującej więzi z innymi ludźmi²⁵, natomiast dostępując objawienia, tworzy relację z Bogiem²⁶.

Kluczem do zrozumienia antropologii Bubera jest ukute przez niego pojęcie „pomiędzy”²⁷. Filozof nazywa je „prakategorią ludzkiej rzeczywistości”²⁸. Jest ono innym określeniem podstawowego faktu antropologicznego, który Buber wyraził w kategorii „człowiek z człowiekiem”²⁹. Środek ciężkości tego,

Spotkanie *TY* jest jedynie wypełnieniem i aktualizacją ciągłej potencji człowieka. „Przeżyte relacje są jedynie realizacjami wrodzonego Ty na spotkanym” (tamże). Por. J. Doktor, *Filozofia dialogu Martina Bubera...*, s. 64-65.

¹⁸ Zob. T. Biesaga, *Antropologia Martina Bubera*, „Seminare” 17(2001), s. 234-236.

¹⁹ M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 78.

²⁰ Tamże, s. 80.

²¹ Tamże, s. 49.

²² D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 833.

²³ M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 41 oraz 103-104.

²⁴ Tenże, *Pradystans i relacja...*, s. 131-133. Zob. T. Biesaga, *Antropologia...*, s. 236-238.

²⁵ Tenże, *Ja i Ty...*, s. 104.

²⁶ Tamże, s. 108-110. Zob. T. Biesaga, *Antropologia...*, s. 238-241.

²⁷ Zob. J. Zdoliński, *Dialog podstawą wychowania w koncepcji Martina Bubera*, „Studia Kosza-
lińsko-Koło-brzeskie”, 8(2003), s. 349-352.

²⁸ M. Buber, *Problem człowieka...*, s. 91.

²⁹ Tamże.

co się wydarza między człowiekiem a człowiekiem, nie leży ani w *JA*, ani w *TY*, ani też w jakimś bliżej nieokreślonym kontekście, lecz w danej w momencie spotkania sferze „pomiędzy”. Jest ona „prawdziwym miejscem i nośnikiem międzyludzkiego dziania się”³⁰, któremu Filozof przypisuje status ontyczny³¹. Buber ma tu na myśli ten wymiar ludzkiej egzystencji, który, jak wielokrotnie podkreśla, można tylko przeżyć, nigdy zaś opisać przy pomocy pojęć. Wymiar ten dostępny jest tylko dla *JA* i *TY*, tylko w momencie ich spotkania „istoczy się pomiędzy nimi jako wobec nich transcendentne”³². „Pomiędzy” nie ma więc ciągłości i dlatego musi być ciągle na nowo konstruowane, stosownie do rytmu ludzkich spotkań³³. Nieuchwytność tej sfery wyraża bardzo trafnie następujące stwierdzenie: „Królestwo Pomiędzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się *Ja* i *Ty*”³⁴.

Właśnie ten moment spotkania, w którym *JA* w tajemnicy własnego istnienia dotyka tajemnicy istnienia *TY*, jest dla Bubera krytycznym punktem w rozwoju człowieka. To właśnie w takim „pomiędzy” człowiek staje się „prawdziwym *JA*”, czyli osobą. „Człowiek staje się *Ja* w kontakcie z *Ty*”³⁵, „ze stosunku do *Ty* bierze się *Ja*”³⁶ – tak brzmi sformułowana przez Martina Bubera zasada dialogiczna³⁷. „Każde prawdziwe życie jest spotkaniem”³⁸ – ta sentencja jest jakby pierwszym wnioskiem z powyższej zasady. Istnieć prawdziwie po ludzku oznacza uwolnić się z ochronnego pancerza³⁹, podjąć ryzyko i dać się zagadnąć przez przydarzające się życie⁴⁰, nie być obojętnym, powiedzieć *TY* i przeżyć spotkanie, uczestnicząc w tajemnicy istnienia.

Na czym polega spotkanie? Jak określić jego cechy?⁴¹ Spotkanie to jedyne w swoim rodzaju poznanie *TY*, jedyny właściwy sposób poznawania człowieka: bezpośredni⁴² i całościowy. Nie jest to relacja upodabniająca *JA* do *TY* lub *TY*

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 92.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 91.

³⁴ Tamże, s. 92.

³⁵ Tenże, *Ja i Ty...*, s. 56.

³⁶ Tenże, *Problem człowieka...*, s. 93.

³⁷ Por. J. Gara, *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Kraków 2008, s. 22.

³⁸ Tenże, *Ja i Ty...*, s. 45.

³⁹ „Każdy z nas tkwi w pancerzu, którego zadaniem jest chronić nas przed znakami. [...]Każdy z nas tkwi w pancerzu, którego z przyzwyczajenia prawie już nie czujemy” (Tenże, *Dialog*, w: Tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 217).

⁴⁰ „To, co mnie spotyka, jest zagadywaniem mnie” (tamże, s. 218). „Prawdziwa nazwa konkretności świata brzmi: mnie, każdemu człowiekowi, powierzone stworzenie. W nim dane są nam znaki zwrócenia się, zagadnięcia” (tamże, s. 219). „Jesteśmy zagadywani przez znaki przydarzającego się życia” (tamże, s. 221).

⁴¹ Por. Doktor, *Filozofia dialogu...*, s. 65-66.

⁴² M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 45.

do JA. Przeciwnie, chodzi o odkrycie i afirmację swoistości, niepowtarzalności, inności TY. Stanowi to zasadniczy moment każdego spotkania⁴³. W spotkaniu bowiem synonimem TY staje się INNY. Temu INNEMU, jawiącemu się naprzeciw, człowiek mówi: TY. „Człowiek chce być potwierdzony przez człowieka w swoim bycie i chce być obecnym w bycie drugiego. Osoba ludzka potrzebuje potwierdzenia, ponieważ potrzebuje go człowiek jako człowiek. Nie potrzebuje tego zwierzę, ponieważ nie doświadcza wątpliwości, czym jest” – stwierdza Buber w jednym ze swoich tekstów⁴⁴. Naturalną konsekwencją afirmacji musi być wzajemność, wzajemne tworzenie się: „Moje Ty oddziałuje na mnie tak, jak ja oddziałuję na nie. Kształtują nas nasi uczniowie, nasze dzieła nas tworzą”⁴⁵. Tak głęboki związek sprawia, że każde spotkanie jest wyłączone, bo człowiek jest zdolny do przeżywania aktualnie tylko jednej relacji tego typu, gdyż angażuje ona całą jego istotę. Jedynie relacja do boskiego TY nie zamyka drogi do więzi z drugim człowiekiem, jako że TY Boga obejmuje wszystko i dlatego właśnie nie wyklucza niczego⁴⁶. Wyłączność sprawia, że spotkanie JA-TY nie służy niczemu poza samym JA-TY. Każde przyporządkowanie go czemuś innemu automatycznie przekształca je w JA-TO, gdzie TY staje się środkiem do celu⁴⁷. „Celem relacji jest jej własna istota, to znaczy dotknięcie Ty. Bowiem ilekroć dotykamy jakiegoś Ty, owiewa nas powiew życia”⁴⁸ – stwierdza poetycko Buber, dając jednocześnie wyraz swemu przekonaniu, że w każdym spotykanym TY uobecnia się TY wieczne, dlatego ostatecznie TY jest dla niego właściwym imieniem Boga. Boskie TY jest jak „wieczny środek”⁴⁹ każdego „pomiędzy”, jest ON warunkiem i zarazem ostatecznym spełnieniem każdego spotkania. Filozof podkreśla to przekonanie w następujących słowach: „Przedłużone linie relacji przecinają się w wiecznym Ty. Każde pojedyncze Ty jest prześwitem ku niemu. [...] Wrodzone Ty urzeczywistnia się w każdej istocie, lecz w żadnej nie osiąga pełni. Osiąga pełnię wyłącznie w bezpośredniej relacji do Ty, które ze istoty swej nie może stać się To”⁵⁰.

⁴³ „Fundament międzyludzkiego bytowania jest dwoisty i jeden zarazem: jest nim pragnienie każdego człowieka, by inni potwierdzili go takim, jakim on jest czy nawet jakim może się stać oraz wrodzona człowiekowi zdolność do potwierdzania swoich bliźnich” (Tenże, *Pradystans i relacja...*, s. 134).

⁴⁴ Tamże, s. 137.

⁴⁵ Tenże, *Ja i Ty...*, s. 48. „Między tobą a nim jest wzajemność dawania. Mówisz do niego Ty i dajesz mu siebie, on mówi do ciebie Ty i daje ci siebie” (tamże, s. 59).

⁴⁶ A. Siemieniewski, *Więź człowieka z Bogiem w świetle filozofii dialogu Martina Bubera*, Wrocław 1985 (mps, Biblioteka PWT we Wrocławiu), s. 45.

⁴⁷ Por. M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 150.

⁴⁸ Tamże, s. 78.

⁴⁹ Tamże, s. 88.

⁵⁰ Tamże, s. 85.

Spotkania z *TY* nie można zaplanować, obliczyć, spowodować, wytworzyć jak rzecz. Jest ono darem, który się wydarza, gdy człowiek wychodzi drugiemu naprzeciw. Zamiast dominującego w świecie przedmiotów układu przyczyna-skutek, w świecie osób występuje zasada wolność - dar⁵¹. Spotkanie jest darem, więc można je tylko otrzymać.

W jednym ze swoich tekstów Buber podaje dwa konkretne przykłady takich spotkań: „W panicznym ścisku w przeciwnym kierunku schronie nagle spotykają się na moment spojrzenia dwóch nieznanymi w zdumionej i oderwanej od sytuacji wzajemności. Nie będzie się już o tym pamiętać, gdy zabrzmi syrena odwołująca alarm, a jednak coś się wydarzyło w przestrzeni trwającej nie dłużej niż chwilę. Może się wydarzyć, że w przyciemnionej sali operowej pomiędzy dwoma obcymi sobie słuchaczami, którzy równie subtelnie i równie intensywnie odbierają jakąś melodię Mozarta, zawiąże się ledwie dostrzegalna żywołowa dialogiczna więź, której próżno szukać po zapaleniu świateł”⁵². Momenty spotkania z *TY*, ulotne jak owe „teraz”, w którym się wydarzają, zostały przez Bubera nazywane „cudownymi epizodami liryczno-dramatycznymi, pełnymi uwodzicielskiego czaru, ale porywające niebezpiecznie w krańcowość, rozluźniające wypróbowaną spójność, pozostawiające więcej wątpliwości niż zaspokojenia, wstrząsające pewnością – jako chwile budzące grozę, a przecież niezbędne”⁵³. Opisując spotkanie, Buber używa określeń, które sprawiają, że odnosi się wrażenie, iż przedstawia on jakiś rodzaj doświadczenia mistycznego. Dość powiedzieć, że w pewnym okresie swego życia bardzo interesował się mistyką chrześcijańską i być może tamten czas pozostawił w nim pewien ślad.

2. Rozmowa i dialog

Świat Bubera jawi się więc alternatywnie. W zależności do tego, jakie słowo podstawowe człowiek wypowie, otaczająca go rzeczywistość staje się światem-TO lub światem-TY. Inaczej mówiąc, staje się światem dystansu i przedmiotów lub światem związku i spotkania. Ten pierwszy, monologiczny, jest materialny, podlega więc uwarunkowaniom czasu i przestrzeni. Ten drugi, dialogiczny, jest natury duchowej i transcenduje czasoprzestrzeń. Obecności świata-TO domaga się ludzka cielesność, zaś o obecność świata-TY woła to, co w człowieku duchowe.

To, co duchowe, ujawnia się, zdaniem Bubera, gdy *JA* odpowiada na pojawiające się *TY*⁵⁴. Ludzki duch objawia się najpełniej w spotkaniu, a jego pierwszym

⁵¹ J. Tarnowski, *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „Znak” 7(1980), s. 869.

⁵² M. Buber, *Problem człowieka...*, s. 92.

⁵³ Tenże, *Ja i Ty...*, s. 60.

⁵⁴ Tamże, s. 62.

aktem jest mowa⁵⁵, czyli „wielkie znamię i pomnik międzyludzkiego współzycia”⁵⁶. W niej to jak w zwierciadle odbija się cała prawda o relacjach międzyludzkich. Za pośrednictwem mowy dokonuje się niezwykle ważna „akceptacja inności” TY⁵⁷. Właśnie afirmacja prawdy o drugim jest swoistym probierzem tego, co Buber określa mianem „prawdziwej rozmowy”⁵⁸. „Gdy dwoje ludzi dzieli się ze sobą swoimi z gruntu odmiennymi poglądami o jakimś przedmiocie, każdy z zamiarem przekonania drugiego o słuszności własnego stanowiska, to z perspektywy ludzkiego bytu wszystko zależy od tego, czy każdy z nich odnosi się do drugiego jako tego, kim jest on naprawdę, i czy, przy całej chęci wpłynięcia na niego, przyjmuje go i potwierdza takim, jakim ów ktoś jest”⁵⁹ – wyjaśnia Buber. Przeciwnością afirmacji rozmowy jest „mania wykorzystywania”, której istotę Filozof określa w sposób następujący: „Opętany nią ‘propagujący’ i ‘sugerujący’ odnosi się do ludzi jak do rzeczy, i to do rzeczy, z którymi nigdy nie wejdzie w relację, a nawet stara się je gorliwie obrabować z ich bycia-zdystansowanymi i z samodzielności”⁶⁰.

Buber wymienia dwa podstawowe sposoby oddziaływania na człowieka, na jego poglądy i sposób życia: narzucanie się komuś lub otwieranie kogoś. Personifikacją pierwszego jest „propagandysta”, drugiego zaś „wychowawca”⁶¹. „Propagandysta” pragnie narzucić drugiemu swoje poglądy w taki sposób, by ten mniemał, że są to jego własne przekonania. Nie obchodzi go osoba, którą manipuluje, ważny jest cel, któremu służy propaganda. W jej imię posługuje się zakamuflowaną przemocą, wytwarzającą złudę autonomii. „Wychowawca” natomiast stara się obudzić w drugim to, co on sam wcześniej uznał za słuszne i prawdziwe. Dostrzega on w drugim jedyną w swoim rodzaju i niepowtarzalną osobę, która znajduje się w nieustannym *statu nascendi*. Próbuje otworzyć jej potencjalność, ale nie drogą pouczenia i perswazji, lecz przez spotkanie i komunikację egzystencjalną, czyli proste współbycie. „Prawdziwa rozmowa” jest niemożliwa bez wyrzeczenia się przemocy pod jakąkolwiek postacią.

Akceptacja interlokutora niekoniecznie musi się wiązać z tzw. „uelastycznieniem przekonań”⁶² lub wręcz aprobatą dla głoszonych przez niego tez: „Nieza-

⁵⁵ Tamże, s. 99.

⁵⁶ Tenże, *Pradystans i relacja...*, s. 134.

⁵⁷ Tamże, s. 135.

⁵⁸ Synonimem wyrażenia „prawdziwa rozmowa” jest poetyckie określenie Bubera „wzajemność przeobrażona w słowo” (Tenże, *Między osobą a osobą*, w: Tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 146.)

⁵⁹ Tenże, *Pradystans i relacja...*, s. 135. „Głównym warunkiem zaistnienia prawdziwej rozmowy jest to, by każdy uważał swego partnera za tego, właśnie tego człowieka” (Tenże, *Między osobą a osobą...*, s. 145).

⁶⁰ Tenże, *Pradystans i relacja...*, s. 135.

⁶¹ Por. Tenże, *Między osobą a osobą...*, s. 148-151.

⁶² „Nie chodzi wcale o uelastycznienie przekonań. Tę jednak osobę, osobowy podmiot przekonań akceptuję w swoistości jego bytu, z którego wzięły początek przekonania – właśnie przekonania,

leżnie jednak od tego, w czym nie zgadzam się z drugim, uznając go za partnera prawdziwej rozmowy, mówię mu jako osobie ‘tak’⁶³. „Prawdziwej rozmowy” nie da się sztucznie zaplanować czy wyreżyserować. Nie jest nią taka, „w której wcześniej uzgodniono wkład jej uczestników, lecz w pełni spontaniczna, w której każdy mówi bezpośrednio do swojego partnera i prowokuje jego nie dającą się wcześniej przewidzieć odpowiedź”⁶⁴.

Conditio sine qua non „prawdziwej rozmowy” jest otwartość, która wyraża się w tym, że biorący w niej udział ludzie są autentyczni, tzn. decydują się zawsze mówić to, co myślą na temat omawianego przedmiotu⁶⁵. Bynajmniej „nie chodzi o to, by jeden drugiemu mówił wszystko, co przychodzi mu na myśl, lecz jedynie o to, by nie pozwolić wśliznąć się pomiędzy siebie i drugiego żadnemu pozorowi”⁶⁶. Prawdziwie rozmawiać, to być autentycznym⁶⁷, czyli zwalczyć w sobie wszelkie przejawy „pozorowania”. „Pozór” u Bubera to tzw. „życie z obrazu”, czyli pełne próżności dbanie nade wszystko o to, „jak chcę być widziany”⁶⁸. Gdy człowiek koncentruje się na swoim iluzorycznym JA, wówczas TY znika z horyzontu i niemożliwym staje się dialog.

Zaznaczmy w tym miejscu, że „prawdziwa rozmowa”, o której tu mówimy, nie utożsamia się całkowicie z tym, co w tekstach Bubera zostało określone mianem „dialog”. Słowo „dialog” ma w nich bowiem znaczenie nieco inne od potocznego. Jan Doktor, znawca problematyki i tłumacz wielu tekstów Bubera na język polski, proponuje w tym kontekście dokonać rozgraniczenia pojęcia *dialogu* od pojęcia życia dialogicznego⁶⁹. Słowo „dialog” oznacza zwykle pewną formę dwu lub wielostronnej werbalnej komunikacji między ludźmi. „Życie dialogiczne” natomiast jest postawą egzystencjalną, w której otaczający człowieka świat i ludzie stają się dla niego TY, z którymi buduje on bezpośrednią więź, na których istnienie odpowiada zaangażowaniem całej swojej istoty: słowem, czynem a niekiedy nawet milczeniem. „Życie dialogiczne” wypływa z osobowej istoty człowieczeństwa, ze zdolności tworzenia związków, a dialog-

których niezgodność muszę próbować krok po kroku wykazywać. Mówię „tak” do osoby, którą zwalczam, zwalczam ją po partnersku, potwierdzam ją jako stworzenie i kreację, potwierdzam także to, co jest przeciw mnie jako będące naprzeciw mnie. Oczywiście od niego zależy teraz, czy powstanie między nami prawdziwa rozmowa, wzajemność przeobrażona w słowo” (Tenże, *Między osobą a osobą...*, s. 145-146).

⁶³ Tamże, s. 152.

⁶⁴ Tenże, *Problem człowieka...*, s. 91.

⁶⁵ Tenże, *Między osobą a osobą...*, s. 152.

⁶⁶ Tamże, s. 143.

⁶⁷ „Chodzi o autentyczność międzyludzkiego: tam, gdzie jej nie ma, nie może być autentyczne również to, co ludzkie” (tamże).

⁶⁸ Buber rozróżnia dwa rodzaje ludzkiego istnienia: „Jedno możemy scharakteryzować jako życie z istoty, życie określone przez to, czym człowiek jest, drugie zaś jako życie z obrazu, życie określone przez to, jak człowiek chce być widziany” (tamże, s. 142).

⁶⁹ Por. J. Doktor, *Filozofia dialogu Martina Bubera...*, s. 63.

-rozmowa może stanowić tylko jeden z jego przejawów⁷⁰. „Dialogika – wyjaśnia Buber – nie ogranicza się do wzajemnego komunikowania się ludzi. Jest ona, jak zauważyliśmy, postępowaniem ludzi wobec siebie, znajdującym jedynie wyraz w ich komunikacji. Wydaje się więc, że może zabraknąć mowy czy przekazu informacji, ale [...] ludzie złączeni dialogicznie muszą wyraźnie być ku sobie zwrócenii, są to zatem ludzie, którzy [...] zwrócili się ku sobie”⁷¹.

Filozof wymienia trzy rodzaje dialogu. Na pierwszym miejscu umieszcza „dialog prawdziwy”, którego istotą jest to, że „każdy z uczestników rzeczywiście obejmuje myślą drugiego lub drugich w ich byciu i sposobie bycia i zwraca się do nich z zamiarem ustanowienia między sobą i nim lub nimi żywej wzajemności”⁷². Drugi rodzaj dialogu jest „niezbywalnym dobrem współczesnej egzystencji” i został określony mianem „dialogu technicznego”. Uzasadnia go jedynie potrzeba „rzeczowego porozumienia się”⁷³. Trzecim wreszcie rodzajem dialogu jest „dialog w przebraniu”, czyli monolog. Ma on miejsce, gdy „każdy z [...] uczestników spotkania, używając przedziwnie zagmatwanych wykrętów, rozmawia sam ze sobą, a mimo to nikt zdaje się nie odczuwać udręki bycia zdany na samego siebie”⁷⁴. Dla dobitniejszego wyrażenia natury monologu, Buber podaje kilka przykładów: „Dyskusja, podczas której nie wypowiada się myśli tak, jak zostały one wcześniej pomyślane, lecz nadaje się im w słowach ostrość, by mogły najdotkliwiej porazić, nie traktując przy tym człowieka, do którego się mówi, jako osoby. Rozmowa, której nie określa ani potrzeba zakomunikowania czegoś czy dowiedzenia się czegoś, ani potrzeba wywarcia na kogoś wpływu lub nawiązania kontaktu, lecz wyłącznie pragnienie potwierdzenia własnego samopoczucia – lub wzmocnienia go, jeśli zostało zachwiane – poprzez odczytanie wywołanego przez siebie wrażenia. Przyjacielska pogawędka, podczas której każdy przypisuje swoim słowom wartość absolutną i prawomocną, słowom drugiego zaś wartość względną i problematyczną. Rozmowa miłosna, w której zakochani delektują się wspaniałościami własnych dusz i ich drogocennymi przeżyciami. Cóż za piekło pozbawionych oblicza mar!”⁷⁵. W kontraście do powyższych przykładów konkluduje bardzo dobitnie: „Życie dialogiczne to nie to, w którym ma się wiele do czynienia z ludźmi, lecz to, w którym rzeczywiście ma się do czynienia z ludźmi, z którymi ma się do czynienia”⁷⁶.

Dialog w pismach Martina Bubera bardziej niż sztuką komunikowania się jest sztuką życia. Dialog to mądrość, stawiająca każdego z nas przed nieunik-

⁷⁰ Zob. J. Zdoliński, *Dialog podstawą...*, s. 352-354.

⁷¹ M. Buber, *Dialog...*, s. 214.

⁷² Tamże, s. 226.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 226-227.

⁷⁶ Tamże, s. 227.

nionym wyborem, którego tak wyraziste przeczucie miał Filozof, gdy pisał: „Podstawowym ruchem dialogicznym jest zwrócenie się. [...] Głównym ruchem monologicznym nie jest odwrócenie się jako przeciwieństwo zwrócenia się, lecz odsunięcie się. [...] Odsunięciem się nazywam to, kiedy ktoś uchyla się od istotowej akceptacji odrębności drugiej osoby [...] i pozwala istnieć drugiemu tylko jako własne przeżycie, jako pewnego rodzaju ‘moje’. Dialog staje się wtedy pozorem [...]. Tylko ten, kto ogarnia myśl drugiego człowieka i z nim się łączy, odbiera w nim świat. Promieniowanie wieczności przynosi mi tylko ta istota, której inność, uznana przez moją istotę, żyje naprzeciw mnie w całej pełni swej egzystencji. Jedynie wówczas, gdy dwoje – wszystkim, czym każde z nich jest – mówią do siebie nawzajem: „To Ty!”, zamieszkuje między nimi Ten, który jest”⁷⁷.

3. Wychowanie i kształcenie charakteru

Zarysowaną wyżej koncepcję „wychowawcy” – jako tego, kto przez spotkanie i komunikację egzystencjalną stara się obudzić w drugim to, co on sam wcześniej uznał za słuszne i prawdziwe – Martin Buber rozwinął w trzech swoich tekstach pedagogicznych wydanych pośmiertnie pod wspólnym tytułem *Reden über Erziehung* (Heidelberg 1969)⁷⁸.

Dla Bubera wychowanie w znaczeniu podstawowym to kształcenie charakteru⁷⁹. Charakter, rozumiany jako „ogniwo pomiędzy tym, czym jednostka jest, a szeregiem jej czynów i poglądów”⁸⁰, wyraźnie odróżnia on od osobowości, przez osobowość rozumiejąc „niepowtarzalny całokształt duchowo-fizyczny, ze wszystkimi drzemiącymi w nim siłami”⁸¹. O ile osobowość, w opinii Bubera, pozostaje całkowicie poza wpływem wychowawcy, o tyle kształtowanie charakteru stanowi najważniejsze jego zadanie.

Otoczający człowieka świat osób i rzeczy wywiera na niego wpływ, pozostawia trwały ślad i kształtuje jego charakter. Osoba wychowawcy jest jedną z wielu takich „piętnujących”⁸² uwarunkowań charakterologicznych. Jednakże – zauważa Buber – od innych czynników wyróżnia ją wola „wzięcia udziału w procesie wyciskania piętna na charakterze swą świadomością, iż reprezentuje w oczach dojrzewającej osoby pewien wybór, wybór tego, co dobre, co słuszne. I właśnie w tej woli i w tej świadomości powołanie wychowawcy znajduje swój

⁷⁷ Tamże, s. 229-238.

⁷⁸ Dwa z nich ukazały się w języku polskim: *Wychowanie* [„Znak” 20(1968), nr 166, s. 442-460] oraz *Kształcenie charakteru* [„Znak” 20(1968) nr 169-170, s. 915-926].

⁷⁹ Tenże, *Kształcenie charakteru*, tłum. M. Ś., „Znak” 20(1968), nr 169-170, s. 915.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² „Greckie słowo charakter oznacza piętno, odbicie” (tamże, s. 917).

zasadniczy wyraz⁸³. Ta specyfika powołania powinna unaoczniać każdemu wychowawcy przynajmniej cztery fundamentalne rzeczy: uczyć pokory i skromności, uświadamiać jego znaczenie, uzmysławiać ogrom odpowiedzialności i prowadzić do budowy zaufania. Lekcja pokory bierze się z uświadomienia, że wychowawca nie jest jedynym, lecz „tylko jednym z wielu elementów tworzących pełnię życia, tylko częścią olbrzymiej lawiny rzeczywistości spadającej na wychowanka⁸⁴. Wyjątkowe znaczenie wychowawcy tkwi w tym, że jest on „jedyną istotą, która chce oddziaływać na całą osobę; płynie stąd odpowiedzialność za wybór rzeczywistości, którą reprezentuje wobec ucznia⁸⁵. W tym kontekście trzeba zaznaczyć niezwykle istotną rzecz: wychowywanie dla Bubera „oznacza przyznanie decydującego wpływu wyborowi świata skupionemu i objawionemu w wychowawcy⁸⁶. W tym dziele wychowawca może spotkać się z oporem wychowanka, który może przełamać w jeden tylko sposób: budując relację zaufania. Bowiem „w tym królestwie kształtowania charakteru istnieje tylko jeden sposób dotarcia do ucznia: zdobyć jego zaufanie⁸⁷. Zaufania, zdaniem Bubera, „nie zdobywa się wytężonym wysiłkiem, lecz przez bezpośrednie i szczerze uczestniczenie w życiu ludzi, z którymi się stykamy – w tym wypadku w życiu ucznia – i przez przyjmowanie odpowiedzialności płynącej z tego uczestnictwa. Prawdziwe owocne wychowawczo jest spotkanie, a nie intencja⁸⁸. Zaufanie zatem jest wynikiem „dialogicznego spotkania” i „prawdziwej rozmowy” pomiędzy wychowawcą a wychowankiem. W osobie wychowawcy budowanie zaufania powinno się rozpocząć od elementarnego doświadczenia, „od którego zaczyna się rzeczywisty proces wychowywania i na którym się w zasadzie opiera⁸⁹. Buber nazywa je „doświadczeniem odwrotnej strony⁹⁰. Doświadczenie to polega na „objęciu” sytuacji wychowanka: „obejmować znaczy urzeczywistnić osobę podległą [...] i to nie w wyobraźni, ale naprawdę w jego bycie⁹¹. Dla Bubera „obejmowanie” nie utożsamia z fenomenologicznym

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tenże, *Wychowanie*, tłum. S. Grygiel, „Znak” 20(1968), nr 166, s. 448.

⁸⁷ Tenże, *Kształcenie charakteru...*, s. 917.

⁸⁸ Tamże, s. 918. Zaufanie jednakże nie oznacza bezwzględnej aprobaty, nie oznacza automatycznej ochrony przed konfliktami z wychowankiem: „Konflikt z wychowankiem jest najostrożniejszą próbą dla wychowawcy. Nauczyciel musi użyć całej swej intuicji, nie wolno mu stąpić raniącego działania swej przewagi, jednocześnie wszakże musi mieć w pogotowiu kojące lekarstwo dla urażonego dziecka. Ani na moment nie może uciec się do dialektycznego manewru w miejsce rzetelnej walki o prawdę. Jeśli jest zwycięzca, musi pomóc pokonanemu znieść klęskę; jeśli ni może podbić odpornej duszy [...] musi znaleźć słowo miłości, gdyż jedynie ono jest w stanie opanować trudną sytuację” (tamże).

⁸⁹ Tenże, *Wychowanie...*, s. 454.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 455.

pojęciem „wczucia”. Wzucie bowiem „oznacza wślizgnięcie się poprzez własne uczucie w dynamiczną strukturę przedmiotu [także człowieka], prześledzenie jej niejako od wewnątrz”⁹². „Wczuwanie się” stanowi swego rodzaju „przenikanie”, czyli odrywanie się od własnej konkretności, wygaszanie aktualnie przeżywanej sytuacji, wsiąkanie w rzeczywistość, w której się uczestniczy⁹³. W odróżnieniu od tak rozumianego „wczucia”, istotę „objęcia” stanowi „wydłużenie własnej konkretności, wypełnienie przeżywanej sytuacji życiowej doskonałą obecnością rzeczywistości, w której uczestniczy”⁹⁴, to „stała wirtualna obecność jednej osoby dla drugiej, jako nie wyrażone obcowanie ze sobą”⁹⁵. Staje się możliwe zarówno w bliskości i autentycznej rozmowie, jak i równie dobrze w milczeniu i fizycznym oddaleniu. Dopiero doświadczenie „objęcia” tworzy, w opinii Bubera, stosunek wychowawczy⁹⁶, a nawet więcej: „stanowi czynnik konstytutywny do tego stopnia, że wychowanie osiąga swoją prawdziwą i właściwą siłę dzięki ciągłemu jego powrotowi oraz dzięki stałemu odnawianiu z nim łączności”⁹⁷. Dotykamy tu samej istoty Buberowskiego rozumienia wychowania: „Człowiek, którego powołaniem jest oddziaływać na osoby, pozwalające się określać, musi zawsze na nowo doświadczać swojego działania od drugiej strony. Nie osłabiając działania swojego bytu duchowego, musi on znajdować się równocześnie po drugiej stronie, na miejscu drugiej duszy, na którą oddziałuje, nie zaś na miejscu jakiegoś abstrakcyjnego, wymyślnego ducha, ale za każdym razem całkowicie konkretnej duszy, tej tu indywidualnej, jedynej istoty, żyjącej w jego obliczu razem z nim we wspólnej sytuacji wychowywania i bycia wychowywanym. [...] Nie wystarczy, że wychowawca wyobraża sobie indywidualność dziecka, ani że przeżywa je bezpośrednio jako osobę w znaczeniu duchowym i że je przyjmuje jako osobę. Tylko wtedy, kiedy uchwyci siebie samego z miejsca znajdującego się ‘po tamtej stronie’, kiedy poczuje skutki swojego oddziaływania na drugą ludzką istotę, tylko wtedy uzna on rzeczywiste granice, tylko wtedy ochrzci on swoją arbitralność w Rzeczywistości i uczyni ją prawdziwą wolą, tylko wtedy odnowi on swoją paradoksalną słusność. Będzie wśród ludzi jednym z tych, dla których obejmowanie może i powinno się stać z wydarzenia wstrząsającego i budującego – stałą atmosferą”⁹⁸.

⁹² Tamże.

⁹³ Por. tamże.

⁹⁴ Tamże. „Składa się na nie takiej lub innej natury stosunek pomiędzy dwoma osobami; jakies wydarzenie, w którym mają wspólny udział, a przynajmniej jedna z nich odgrywa w nim rolę aktywną; w końcu fakt, że nie tracąc nic z rzeczywistości swojego działania (tak, jak go odczuwa) osoba ta doświadcza równocześnie wspólnego wydarzenia tak, jak go doświadcza osoba druga” (tamże).

⁹⁵ Tamże, s. 456.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże, s. 458.

⁹⁸ Tamże, s. 458-459.

Paradoksalnie jednak „obejmowanie”, jeżeli ma fundować relację wychowawczą w powyższym znaczeniu, nie może być wzajemne, musi być jednostronne bez względu na siłę wzajemności dawania i brania, jaka wiąże nauczyciela z uczniem⁹⁹. Buber uzasadnia ten wymóg w następujący sposób: „Nauczyciel doświadcza tego, jak jest wychowywany uczeń, lecz uczeń nie doświadcza tego, jak wychowuje nauczyciel. Wychowawca znajduje się na dwóch końcach wspólnej sytuacji, uczeń tylko na jednym. W momencie, kiedy uczeń zdolny jest doświadczyć jej z drugiej strony, stosunek wychowawczy ginie albo przemienia się w przyjaźń”¹⁰⁰. Z tego wynika, że wychowanie nie jest i nie może być relacją partnerską i egalitarną, w której obie strony na zasadzie porozumienia w jednakowy sposób biorą udział we wspólnym dziele. Wychowywanie jest zawsze naznaczone swego rodzaju niewspółmiernością uczestniczenia.

Jak wyżej zostało już powiedziane, wychowywać w Buberowskim rozumieniu znaczy przyznać decydujący wpływ wyborowi świata objawionemu w wychowawcy:¹⁰¹ „tak działać, żeby wybór świata wpłynął na osobę za pośrednictwem innej osoby”¹⁰². Wynika z tego, że wychowawca jest dla wychowanka świadkiem określonego świata i przez swoje działania wychowawcze staje się reprezentantem prawdy i systemu wartości tego świata. Stąd też wychowanie nie może polegać nade wszystko na autorytarnym uczeniu określonych zachowań, ale na czymś o wiele głębszym i bardziej podstawowym. Wychowanie, interpretując myśl Bubera, jest skierowaną do wychowanka propozycją przyjęcia określonej wizji rzeczywistości, propozycją afirmacji pewnego świata, który staje przed nim i objawia się w osobie wychowawcy. Wychowanie to nie rodzaj tresury czy musztry, a wychowawca to nie pogromca instynktów ani manipulator, lecz świadek i zarazem propozycja akceptacji pewnego, wcale nieoczywistego obrazu ludzkiej egzystencji, to zaproszenie do zaufania światu, do zadomowienia się w nim, oswojenia i uznania go za swój. „Zaufanie – pisze Buber – zaufanie do świata, ponieważ istnieje ta ludzka istota [wychowawca] – oto najintymniejszy czyn stosunku wychowującego. Ponieważ istnieje ta ludzka istota [wychowawca], absurd, jakkolwiek by cię przygniatał, nie może być prawdą. Ponieważ istnieje ta ludzka istota [wychowawca], musi istnieć światło przesłonięte ciemnościami, zbawienie skulone w strachu, wielka miłość ukryta w obojętności żywych ludzi”¹⁰³.

⁹⁹ „Wzajemność ta jednak – co stanowi szczególnie charakter stosunku w wychowaniu – nie może być wzajemnością obejmowania, pomimo że prawdziwy stosunek wychowawcy do wychowanka opiera się na obejmowaniu. Żaden inny stosunek nie czerpie jak ten swojego wewnętrznego życia z obejmowania, mimo to jednak żaden inny nie jest pod tym względem skazany na tak zupełną jednostronność i to do tego stopnia, że z chwilą utraty owej jednostronności traci on swoją istotę” (tamże, s. 457).

¹⁰⁰ Tamże, s. 459.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 448.

¹⁰² Tamże, s. 458.

¹⁰³ Tamże, s. 456. Słowa w nawiasach kwadratowych pochodzą od autora artykułu.

Jak powiedziano wyżej, wychowawca stara się obudzić w wychowanku to, co on sam wcześniej uznał za słuszne i prawdziwe. Dostrzega on w drugim jedyną w swoim rodzaju i niepowtarzalną osobę, która znajduje się w nieustannym *statu nascendi*. Próbuje otworzyć jej potencjalność, ale nie drogą pouczania i perswazji, lecz przez dialogiczne spotkanie i komunikację egzystencjalną, czyli proste współbycie i „prawdziwą rozmowę” bez przemocy i manipulacji.

Z powyższego wynika niezwykle ważny postulat realnej obecności wychowawcy dla wychowanka tak, aby między nimi doszło do prawdziwego spotkania: „Ponieważ istnieje ta ludzka istota, dlatego też potrzeba, aby wychowawca naprawdę tam był, aby naprawdę stał w obliczu dziecka, a nie tylko w wyobraźni. Nie może dopuścić do tego, żeby być obecnym jak zjawa czy twór wyobraźni. [...] Wychowawca nie potrzebuje żadnej z tych doskonałości, w które przybiera go wyobraźnia dziecka, on tylko musi tam być. Aby być naprawdę obecnym i pozostawać takim dla dziecka, powinien zaasymilować obecność dziecka w swój własny organizm, jako jedną z podpór, na których zasada się jego więź ze światem, jako jedno z ognisk jego odpowiedzialności względem świata”¹⁰⁴.

Realna obecność przy wychowanku pociąga za sobą z kolei konieczność samo-wychowywania się wychowawcy: „Dowiadując się od czasu do czasu, czego potrzebuje, a czego nie potrzebuje teraz ta ludzka istota, wychowawca dochodzi do coraz głębszego poznania tego, czego ona potrzebuje dla swojego stawania się. Dochodzi także do poznania, co on, jako wychowawca, jest zdolny dać teraz, a czego jeszcze nie. W ten sposób odpowiedzialność za tę powierzoną mu dziedzinę życia [...] skierowuje go [...] w stronę samowychowania”¹⁰⁵. Paradoksalnie samowychowanie nie stawia wychowawcy w centrum jego własnych działań i usiłowań. „Samowychowanie – kontynuuje Buber – urzeczywistnia się nie poprzez zajmowanie się samym sobą, ale poprzez zajmowanie się światem. [...] Siły świata, których potrzebuje uczeń dla tworzenia siebie samego, wychowawca musi odkryć w świecie oraz wciągnąć je w siebie samego”¹⁰⁶. Odpowiedzialny wychowawca, zdaniem Bubera, gromadzi w sobie „konstruktywne siły świata”: „Rozróżnia je, odrzuca i potwierdza w sobie samym, w sobie wypełnionym przez świat. Siły konstruktywne są zawsze te same: stanowią świat we wspólnocie, świat skierowany do Boga. Wychowawca wychowuje siebie samego, aby być ich nosicielem”¹⁰⁷. Uwidaczniają się tu kolejne ważne rysy Buberowskiego rozumie-

¹⁰⁴ Tamże, s. 456-457. „Pomimo wszystkich podobieństw, każda sytuacja życiowa ma [...] inną twarz, twarz, która dotąd nie istniała i więcej się nie powtórzy. Wymaga ona reakcji, na którą nie można się z góry przygotować. Pomijając przeszłość, żąda obecności, odpowiedzialności, żąda ciebie” (Tenże, *Kształcenie charakteru...*, s. 923).

¹⁰⁵ Tenże, *Wychowanie...*, s. 459.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, s. 460.

nia wychowania, a mianowicie: wychowanie do wspólnoty¹⁰⁸ oraz wychowanie prowadzące do odkrywania Boga, do odkrywania świata wartości absolutnych. Co godne podkreślenia, wychowawca powinien być „nosicielem” zarówno „świata we wspólnocie”, jak i „świata skierowanego do Boga”. To zbyt mało, gdy jest jedynie kimś teoretycznie przekonanym o słuszności takiego rodzaju rzeczywistości, powinien mieć ją w sobie, być jej świadkiem, jedynie wówczas będzie wiarygodnie prowadził do jej odkrywania i akceptacji.

Czy w „czasach bez busoli”, jak Buber określa swoją epokę¹⁰⁹, mówienie o wartościach absolutnych nie brzmi jak anachronizm? Jak wychowywać w sytuacji braku jednolitego systemu wartości uznanych powszechnie za absolutne? Czy w sytuacji, gdy „wolność stała się przedmiotem eksperymentów”¹¹⁰, można jeszcze mówić o kształtowaniu charakteru?

Zdaniem Bubera, droga do świata wartości odwiecznych wiedzie przez stosunek jednostki do samej siebie: „Aby nawiązać osobiste kontakty z Absolutem, trzeba naprzód stać się ponownie sobą, uratować własną, prawdziwą osobowość”¹¹¹. Stawanie się człowieka sobą, ratowanie jego prawdziwej osobowości zawiera się w Buberowskiej idei „wielkiego charakteru”, przez którą rozumie on „działanie całą istotą [...] reagowanie zgodnie z niepowtarzalnością każdej sytuacji”¹¹². Nie chodzi tu bynajmniej o hołdowanie jakiemuś systemowi zasad i nawyków¹¹³, ale „wielki charakter” to człowiek, „który przez swe czyny i postawę zaspokaja wymagania sytuacji ze szczerą gotowością, by odpowiedzieć całym swym życiem. W tym pragnieniu przyjęcia odpowiedzialności wyraża się, poprzez czyny i postawę, jedność jego istoty”¹¹⁴. Idea „wielkiego charakteru” jest

¹⁰⁸ „Prawdziwe wychowanie charakteru jest prawdziwym wychowaniem do wspólnoty” (Tenże, *Kształcenie charakteru...*, s. 925). Wspólnotę Buber rozumie nie jako „bycie obok”, lecz w kategoriach wzajemnej więzi wielu osób, które „doświadczają zawsze zwrócenia się ku sobie, dynamicznego Naprzeciw, falowania od Ja do Ty. Wspólnota jest tam, gdzie dzieje się wspólnota”. Jako taką odróżnia ją od kolektywu: „Kolektyw opiera się na zorganizowanym zaniku osobowości, wspólnota na jej potęgowaniu i potwierdzaniu w skierowaniu się ku sobie. Kolektywna gorliwość chwili jest ucieczką przed próbą wspólnotową i wspólnotowym wyświęceniem osoby, przed domagającą się wkładu Ja żywotną dialogiką w sercu świata” (Tenże, *Dialog...*, s. 239).

¹⁰⁹ Tenże, *Wychowanie...*, s. 450.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tenże, *Kształcenie charakteru...*, s. 920.

¹¹² Tamże, s. 923.

¹¹³ „To wszystko bynajmniej nie oznacza, że wielki charakter wymyka się wszelkim normom. Dla żadnej odpowiedzialnej jednostki normy nie są czymś obcym; nakaz jednak zawarty w prawdziwej normie nigdy nie staje się dla niej teoretyczną zasadą a wypełnienie jej nawykiem. Żaden rozkaz, który wielki charakter przyjmuje w ciągu swojego rozwoju, nie pozostaje w nim, jako część świadomości, czy też jako materiał do pogłębiania wewnętrznego wyrobienia, lecz tkwi utajony w najgłębszej warstwie jego osobowości do momentu ujawnienia się w konkretny sposób. Jego treść objawia się, gdy powstaje sytuacja wymagająca nowego rozwiązania. Nawet najbardziej powszechną normę czasami uznaje się dopiero w specyficznej sytuacji” (tamże).

¹¹⁴ Tamże.

odpowiedzią na konkretną sytuację egzystencjalną aktualną w czasach Bubera, aktualną także i dziś: „Część młodych zaczyna obecnie odczuwać, że dając się wchłonąć bez reszty zbiorowości zgubili coś ważnego i niezastąpionego. Utracili osobistą odpowiedzialność za życie i świat. [...] ich ślepe oddanie nie było oryginalnym aktem ich własnego życia: [...] wypłynęło ono ze strachu przed koniecznością samostanowienia, przed poleganiem na *ego*, nie uznającym już wartości wiecznych. [...] było wynikiem nieświadomego pragnienia, aby przenieść odpowiedzialność na jakiś wiarygodny autorytet. [...] oddanie to było z ich strony ucieczką”¹¹⁵. Zdaniem Bubera „[...] ktoś, kto nie decyduje całym sobą, co ma czynić, i nie bierze za to odpowiedzialności, staje się bezpłodny duchowo. A bezpłodna dusza przestaje być duszą”¹¹⁶. Taka właśnie sytuacja strachu przed samostanowieniem, sytuacja ucieczki przed odpowiedzialnością może stanowić punkt wyjścia dla działań wychowawczych, które u młodych mają obudzić „odwagę wzięcia się za bary z życiem”¹¹⁷. W ten sposób wychowawca zyskuje niepowtarzalną szansę uczenia, że „dyscyplina i porządek są punktem wyjścia na drodze do samoodpowiedzialności [...], że nawet wielki charakter nie rodzi się doskonały, że harmonia jego istoty musi naprzód dojrzeć, zanim wyrazi się w następstwie czynów i myśli”¹¹⁸. W tym kontekście Buber z istic proroczym rozmachem roztacza swoją wizję nowego pokolenia: „W dobie dzisiejszej wielkie charaktery są wciąż ‘wrogami ludu’. Reprezentują je ci, którzy kochają swe społeczeństwo, i pragną nie tylko je zachować, lecz także wznieść na wyższy poziom. W przyszłości będą oni architektami nowego ładu ludzkości. Jedność ludzkości musi się zrodzić z pragnienia osobistej jedności, które wychowawca powinien uchwycić i wzmocnić w swym uczniu. Wiara w tę jedność i wola, by ją osiągnąć nie są nawrotem do indywidualizmu, lecz krokiem poza rozdwojenie kolektywizmu i indywidualizmu. Prawdziwe związki między człowiekiem i człowiekiem mogą istnieć jedynie wśród jednostek wewnętrznie skonsolidowanych i odpowiedzialnych”¹¹⁹. Dopiero w tym pokoleniu ukształtowanym według idei „wielkiego charakteru” zupełnie naturalnie „powstanie pragnienie, by ponownie zwrócić się do wartości bezwzględnych, by znów posłyszeć język odwiecznych norm”¹²⁰. Dopiero ten, „kto potrafi widzieć i słyszeć, poprzez jedność, dojdzie do zrozumienia i odkrycia wieczności”¹²¹.

Wymienione wyżej dwa istotne cele Buberowskiej koncepcji wychowania (świat we wspólnocie, świat skierowany do Boga) dopiero w perspektywie idei

¹¹⁵ Tamże, s. 924.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, s. 925.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże, s. 926.

„wielkiego charakteru” i wizji „nowego pokolenia” nabierają pełnego i ostatecznego wyrazu: „Gdy wychowawca pomaga przywrócić człowiekowi jego jedność, tym samym pomaga mu stanąć twarzą w twarz wobec Boga”¹²².

Wielu pedagogów zadaje sobie dziś bardzo aktualne pytanie, w którym kierunku, do czego mamy wychowywać. Pytanie to rozbrzmiewa z taką samą siłą w każdej epoce. Również Martin Buber w swoim burzliwym czasie w pełen dramatyzmu sposób pyta: „Ale kiedy wszystkie formy zostaną rozbite, kiedy żadna forma nie jest już więcej zdolna opanować i kształtować aktualny ludzki materiał, cóż pozostaje jako wzór do formowania?”¹²³. Jego odpowiedź, chociaż dana przed wielu laty, nie straciła nic ze swojej aktualności. Brzmi ona jak wciąż aktualny testament: „Kiedy wszystkie drogowskazy przestają wskazywać jakikolwiek cel, wówczas w ciemności, ponad przepaścią, jawi się jedynie prawdziwy kierunek dla człowieka, ku Duchowi stwórczemu, ku Duchowi Bożemu unoszącemu się nad wodami, ku Temu, o którym nie wiemy, skąd przychodzi, ani dokąd idzie. Tutaj mieści się prawdziwa autonomia człowieka, prawdziwy owoc wolności, nie będącej zdradą, lecz odpowiedzialnością. Człowiek-stworzenie, kształtujący i przemieniający stworzenie, nie może stwarzać. Ale może on, każdy człowiek, otworzyć siebie oraz innych dla Ducha stwórczego. I może on wzywać Stwórcę, aby zbawił i udoskonił Swój obraz”¹²⁴.

W słowach powyższych wychowanie znajduje swój ostateczny wymiar, stając się swego rodzaju duchowością na „czasy bez busoli”, kiedy nie pozostaje nic stałego „oprócz obrazu Boga. Jest to cel faktyczny, niemożliwy do zdefiniowania, do którego winien zmierzać odpowiedzialny wychowawca w każdym czasie. Nie jest to teoretyczna odpowiedź na pytanie o kierunek, jaki należy obrać. [...] Wychowawca dzisiaj przeżywa potrzebę, którą poznał dzięki obejmowaniu, tylko że trochę głębiej. Znajduje się w służbie, trochę jedynie wyżej, do której zaprasza bez słów – w *imitatio Dei absconditi sed non ignoti*”¹²⁵.

4. Podsumowanie

Punktem wyjścia rozważań poświęconych dialogice Martina Bubera uczyniliśmy jego diagnozę, określającą sytuację współczesnego człowieka w kategoriach przepełnionego lękiem stanu egzystencjalnej samotności. Ów stan rzeczy pogarsza jeszcze fakt, że nie znajdujemy satysfakcjonującego wyjścia z tej sytuacji ani w perspektywie indywidualistycznej interpretacji fenomenu

¹²² Tamże.

¹²³ Tenże, *Wychowanie...*, s. 460.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ (łac.) „w naśladowaniu Boga ukrytego, lecz nie nieznanego”.

człowieka, ani tym bardziej w jego ujęciu kolektywistycznym. Odmienne od indywidualistycznego i kolektywistycznego uchwycenie specyfiki tego, co ludzkie, zostało zaproponowane w Buberowskim postulatcie odzyskania prawdziwego oblicza osoby i budowania otwartej na osobową Transcendencję wspólnoty. Realizacja tak sformułowanego postulatu wiedzie przez całkowicie nowe spojrzenie na człowieka na gruncie filozofii dialogu, w której osobowy rozwój człowieczeństwa zasadza się na szczególnej trosce o jakość relacji międzyludzkich. Główny akcent antropologii Bubera spoczywa zatem na tym, co dzieje się „pomiędzy” ludźmi, co tkwi w „spotkaniu” człowieka z człowiekiem, którzy stają „naprzeciw” siebie jako *JA* i *TY*, gdzie *JA* staje się w pełni osobowe poprzez „dialogiczne” odniesienie do *TY*. W wymiarze jednostkowym konkretnego człowieka odniesienie to polega na bezpośrednim i zaangażowanym przeżywaniu tajemnicy istnienia drugiego człowieka, a w konsekwencji na uchwyceniu i afirmacji jego niepowtarzalności. Tenże akt afirmacji znajduje swoje potwierdzenie lub zaprzeczenie w sposobie międzyludzkiego komunikowania się, w ramach którego ma miejsce niezwykle ważna akceptacja inności *TY*. W rozmowie-dialogu jak w zwierciadle odbija się cała prawda o relacjach międzyludzkich. Jednakże dialog dla Bubera, to coś znacznie więcej niż tylko sztuka rozmawiania. Dialog to podstawowa manifestacja świadomie przeżywanej egzystencji, dialog to sztuka życia, to afirmatywne „zwrócenie się” ku drugiemu, rozbicie „skorupy” samotności i budowanie wspólnoty. To budowanie wspólnoty wymaga wychowania nowego pokolenia ludzi wewnętrznie skonsolidowanych i odpowiedzialnych, którzy całą swą istotą potrafią reagować na niepowtarzalność każdej sytuacji. Tylko między takimi „wielkimi charakterami” możliwe staje się zaistnienie prawdziwych związków międzyludzkich. Dzieło wychowania „wielkich charakterów” dokonuje się w wyniku żmudnego procesu, którego czynnikiem konstytutywnym jest doświadczanie „odwrotnej strony”, czyli akt dialogicznego „obejmowania” wychowanek przez wychowawcę. Dopiero w jego efekcie, w atmosferze wytworzonego przezeń zaufania, realizuje się cel działań wychowawczych, który dla Bubera stanowi akceptujący wybór świata reprezentowanego przez realną obecność wychowawcy. Świat proponowany przez osobę Buberowskiego „wychowawcy” to świat międzyludzkiej wspólnoty, świat ostatecznie otwarty na Boga.

Dialogika Bubera jest dogłębnie personalistyczna, szczególnie wyczulona na wszelkie przejawy używania człowieka. Widać to zarówno w koncepcji relacji międzyludzkich, jak również w samym rozumieniu wychowania. Często może się zdarzać, że wychowanek będzie bardziej przedmiotem wychowania, niż jego osobowym celem. Przemyslenia Bubera w tym względzie uczą wielkiej wrażliwości w tym względzie.

W przedstawionych w niniejszym artykule rozważaniach Martina Bubera na szczególną uwagę zasługuje także uwydatnienie dogłębnego związku, jaki

istnieje pomiędzy osiągnięciem przez człowieka osobowej jedności a jego odpowiedzialnym otwieraniem się na wspólnotę z innymi ludźmi oraz na Boga i świat wartości absolutnych. Dość atrakcyjne wydaje się również samo spojrzenie na wychowanie. Buberowskie rozumienie jego natury stawia przed współczesnymi wychowawcami wysokie wymagania. Wychowawca to bardziej świadek świata, który reprezentuje, niż jego mentor. Świadek zobowiązany do nieustannego rachunku sumienia i czujności, ostatecznie kładący fundamenty nie tylko pod wzajemność odniesień międzyludzkich, ale również pod swego rodzaju duchowość sięgającą daleko poza horyzont świata, który reprezentuje.

Choć od śmierci Martina Bubera minęło już ponad pół wieku, to jednak jego przemyślenia nie stały się w niczym anachroniczne i stanowią wciąż aktualną propozycję na współczesne eksperymentowanie z wolnością.

Bibliografia

- Biesaga T., *Antropologia Martina Bubera*, „Seminare” 17(2001), s. 225-247.
 Buber M., *Wychowanie*, tłum. S. Grygiel, „Znak” 4(1968), s. 442-461.
 Buber M., *Kształcenie charakteru*, tłum. M. Ś., „Znak” 7-8(1968), s. 915-926.
 Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
 Buber M., *Ja i Ty*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992 s. 39-125.
 Buber M., *Pradystans i relacja*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 126-137.
 Buber M., *Między osobą a osobą*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 138-154.
 Buber M., *Dialog*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 207-247.
 Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
 Coreth E., Ehlen P., Haeffner G., Ricken F., *Filozofia XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, Kęty 2004.
 Doktor J., *Filozofia dialogu Martina Bubera*, „Życie i myśl”, 6(1980), s. 63-73.
 Doktor J., *Myśl i dzieło Martina Bubera*, „Novum” 4(1981), s. 52-62.
 Frank D.H., Leaman O., *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
 Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. II, Kraków 2009.
 Gara J., *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Kraków 2008.
 Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, Poznań 2005.
 Kowalczyk St., *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979.
 Mader J., *Filozofia dialogu*, tłum. R. Kijowski [w:] J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 372-392.
 Siemieniowski A., *Więź człowieka z Bogiem w świetle filozofii dialogu Martina Bubera*, Wrocław 1985 (mps, Biblioteka PWT we Wrocławiu).
 Tarnowski J., *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „Znak” 32(1980), s. 867-874.
 Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014.
 Zdoliński J., *Dialog podstawą wychowania w koncepcji Martina Bubera*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie”, 8(2003), s. 345-354.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie najważniejszych cech dialogicznego rozumienia wychowania, jakie znajdujemy w myśli filozoficznej Martina Bubera. Określona koncepcja wychowania wynika zawsze z poczynionych założeń antropologicznych, stąd też omówienie podstawowych rysów Buberowskiej koncepcji wychowania umiejscowione zostało w szerokim kontekście jego teorii człowieka. W tej perspektywie wychowanie rysuje się jako akceptujący wybór świata reprezentowanego przez realną obecność wychowawcy. Świat proponowany przez osobę Buberowskiego „wychowawcy” to świat otwarty na międzyludzką wspólnotę oraz na Boga i wartości absolutne. Czynnikiem konstytutywnym tak rozumianego wychowania jest doświadczanie „odwrotnej strony”, czyli akt dialogicznego „obejmowania” wychowanka przez wychowawcę. Celem wychowania jest uformowanie „wielkich charakterów”, czyli ludzi wewnętrznie skonsolidowanych i odpowiedzialnych, którzy całą swą istotą potrafią reagować na niepowtarzalność każdej sytuacji.

Słowa kluczowe: Martin Buber, filozofia dialogu, antropologia, wychowanie.

From Solitude to Encounter – Education in Martin Buber’s Dialogic

Summary

The aim of this paper is to present the most important elements of dialogic education, which are found in Martin Buber’s writings. Since a concept of education is usually a result of previous anthropological assumptions, the basic outlines of Buberian anthropology are presented as first. In this perspective, the education appears as an approval of the world’s view represented by the person of educator. The world proposed by Buberian educator is opened to the interpersonal community as well as opened to God and absolute values. The constitutional factor of education understood in this manner is so called “experience of the other side”, it means an act of a dialogic “embracing” of a pupil by the educator. As the main goal of the education appears to be the forming of “great characters”, it means persons spiritually consolidated and responsible, which are able to react with commitment to the uniqueness of every situation.

Keywords: Martin Buber, philosophy of dialogue, anthropology, education.
