

## Inga Mizdrak\*

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0003-1689-2392

# SFERA „POMIĘDZY” JAKO RELACJA ISTNIEŃ, WĘZŁ DRAMATYCZNY ORAZ OŚ UWSPÓLNOTOWIENIA\*\*

Problem badawczy przedstawiony w artykule ma doniosłe znaczenie w filozoficznej debacie o człowieku, a jego niejednoznaczność i wielowymiarowość prowokuje do zadawania coraz to nowych pytań. Sfera „pomiędzy” posiada rozmaite implikacje zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, a rozpatrywana pod kątem konstytuowania się międzyosobowej relacji odsyła do problemu wolności, odpowiedzialności, wzajemności. Dlatego celem niniejszych analiz staje się próba odpowiedzi na pytanie o status, rolę oraz funkcje, jakie pełni „pomiędzy” w przestrzeni międzyludzkich obcować i odniesień. Martin Buber ukazuje „pomiędzy” w pierwotnym skreśleniu relacji istnień, Józef Tischner umiejscawia je w samym centrum filozofii dramatu, który zawsze rozgrywa się między danym Ja i Ty, a Hanna Arendt niejako dopełnia ich analizy pod kątem wagi uwspólnotowienia, jakie dzięki „pomiędzy” może się dokonać w sferze publicznej. Dokonana analiza trzech filozoficznych perspektyw pozwala postawić tezę, że sfera „pomiędzy” odgrywa kluczową rolę w uaoacznianiu specyfiki relacji, odsłania w pewien sposób jej rdzeń, ale też prowadzi do jeszcze głębszego wydobycia podmiotowości Ja i Ty.

Słowa kluczowe: pomiędzy, osoba, relacja, wolność, wspólnota

## WPROWADZENIE

„Pomiędzy” jest kategorią wieloznaczną i wielokryteryjną. Sam termin w sensie fizykalnym wskazuje na przestrzeń usytuowaną między dwoma obiektami wraz z różnym dystansem wobec nich. Mimo że posiada jakieś punkty odniesienia, samo jej miejsce, pozycja i rola są niesprecyzowane, niejako rozmyte w czasie i przestrzeni. Jednakowoż wskazuje na istnienie obszaru wśród linii brzegowych, jakichś zakreślonych granic, co daje pewien punkt zaczepienia w próbach jej interpretacji.

Problem „pomiędzy” można również rozważać na gruncie relacji personalnych, kierując rozmyślanie na związki między dwoma podmiotami osobowymi lub na związki między

\* Adres do korespondencji: Inga Mizdrak, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Wydział Gospodarki i Administracji Publicznej, Katedra Filozofii, Rakowicka 16, 31-510 Kraków; e-mail: mizdraki@uek.krakow.pl

\*\* Artykuł powstał w ramach grantu naukowego: „Józef Tischner – polska filozofia wolności a myśl europejska” finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, numer rejestracyjny: 11H 13 0471 82.

jednostką a zbiorowością, niemniej jawi się on jako jeden z najbardziej mglistych, dotyczących kwestii człowieka, a sam filozoficzny spór o jego naturę potęguje się tym bardziej, im więcej kontekstów trzeba by wziąć pod uwagę. Pytania o to, czym jest „pomiędzy” i jak je rozumieć, mogą rodzić się nie tylko na poziomie pierwotnego językowo kontekstu przestrzennego, czy na poziomie metaforycznie ujmowanego spotkania, ale też na poziomie wydarzenia i doświadczenia, w którym uczestnicy zawiązują relację. Czy w interpretacji „pomiędzy” chodziłoby zatem o rozpoznanie i analizę pewnego kontekstu zewnętrznego, który towarzyszy danej relacji i ją ogarnia, czy też o specyficznie wewnętrzny kontekst, który każdorazowo zdaje się rodzić lub odradzać na nowo, odsłaniając dynamikę międzypodmiotowej relacji, jest sprawą otwartą. Choć nie sposób bliżej wejść we wszystkie konstelacje, warto mieć świadomość złożoności i wielowymiarowości problemu. W niniejszym studium kierunek analiz będzie wiódł do próby przybliżenia owego kontekstu „wewnętrznego”, ukazującego nieusuwalne napięcie, jakie towarzyszy danej relacji Ja–Ty. „Pomiędzy” można potraktować bowiem jako *spiritus movens* osobowej relacji, inicjujący, ożywczy i energizujący interaktywny budulec osi relacji. Można też spojrzeć nań nieco inaczej jako na czynnik epifanijski, ukazujący „pomiędzy” jako warunek, prądródło relacji, jako na pobudzająco-odsłaniająco-oddziałujące napięcie twórcze, w którym Ja i Ty nieustająco się odradzają lub rodzą to, co nowe.

W niniejszych rozważaniach zostanie podjęta próba wąskiego, w miarę syntetycznego ukazania sfery „pomiędzy” w kilku filozoficznych odsłonach, by przez to wskazać na istotne cechy, funkcje oraz role, jakie może ona pełnić w przestrzeni międzyludzkich relacji. Analiza owego „pomiędzy” może nieco przybliżyć niekrystalizowalny do końca charakter relacji (w aspekcie zarówno jednostkowych, jak i społecznych zależności), jej dynamikę, zmienność, pomimo jej trwałości lub nietrwałości. Właśnie zbadanie kwestii, na ile „pomiędzy” jest tłem dla relacji, a na ile jej *constitutivum*, może stać się bliższą odsłoną rozumienia, na czym polega bycie ku innemu/innym, dla innego/innych, z innym/innymi. Stąd celem niniejszych rozważań jest spojrzenie na sferę „pomiędzy” jako na coś z jednej strony przestrzennego, co wymyka się prostym uogólnieniom, a z drugiej jako na swoisty rezerwuar nieskończonych treści, wartości i znaczeń, uobecniających to wszystko, co w relacji podstawowe, twórcze i fascynujące.

Teżą przewodnią analiz jest stwierdzenie, że „pomiędzy” jest sferą, która tylko do pewnego stopnia ulega stematyzowaniu. Sfera ta nie jest syntetyczna ani nie jest symetryczna. Zdaje się decydować o tym indywidualny charakter jednostki ludzkiej i dynamiczny charakter wolności. Asymetria leżąca u źródeł relacji zdaje się modalnością owego „pomiędzy”. Ono bowiem wymyka się jednoznaczności, określoności, strukturalizacji, a skoro tak, to próba zdefiniowania musi natrafić na swoją granicę. Nie oznacza to jednak, że nie można owemu wymiarowi relacji przyjrzeć się z różnych perspektyw i podjąć interpretacyjnego wysiłku. Wydaje się, że bardziej powierzchniowa warstwa znaczeniowa „pomiędzy” wraz z jej coraz głębszym znaczeniem przenikają się, uniemożliwiając wyodrębnienie przejścia z jednej do drugiej lub jednej w drugą. Właśnie to zdaje się specyfikować „pomiędzy”, że możliwość nakładania się rozmaitych warstw nawet w jednym czasie skłania raczej ku wyinterpretowaniu tegoż jako czegoś intensywnie pulsującego, co nosi wydzźwięk nieustannego przetwarzania relacji. Nie istnieje „czyste”, niezabarwione „pomiędzy”. Ogniskują się w nim bowiem wszelkie możliwe treści, wartości, bieguny. Im bardziej podejmuje się próbę

dookreślenia „pomiędzy”, tym odleglejsze wydaje się takie rozjaśnianie. Im więcej odsłania się linii, ich przecięć i kątów „pomiędzy”, tym przemożniej objawia się przestrzenność tegoż, a to z kolei uniemożliwia uchwycenie go w pełni. Taka intuicja ukazywałaby „pomiędzy” raczej jako nieokreśloną sferę, choć mającą przemożny wpływ na konstituowanie się relacji.

Można rozważyć też odmienną intuicję, która prowadzi do wyinterpretowania „pomiędzy” jako nośnotwórczego konglomeratu różnorodnych elementów, konstituującym się w wolności Ja i Ty, a zatem ukazania pierwszeństwa Ja i Ty jako wolnych podmiotów względem „pomiędzy”. Gdyby bowiem nie wolność podmiotów, „pomiędzy” pozostawałoby w sferze potencjalności. Niewerbalizowalny do końca status „pomiędzy” może świadczyć o jego kreatywnej mocy transgresywnych zmian zachodzących w Ja i Ty. Co więcej, ruch wolności i odpowiedzialności (bądź ich negacji) w relacji radykalnie wpływa na kształt owego „pomiędzy”, które integrująco albo dezintegrująco odsłoni jej *status quo* oraz *status quo* podmiotów relacji. Wydaje się, że to, co dzieje się między Ja i Ty w jakiś sposób ukazuje to „pomiędzy” i choć dla obserwatora jego odbiór może być mylący, dla Ja i Ty jednak będzie czymś „wiadomym”, „czutym”, „poznany” (od strony pozytywnej lub negatywnej). Owo „pomiędzy” daje o sobie znać, kiedy Ja i Ty wiedzą, że idą ku sobie albo oddalają się od siebie, że coś ich przynagla do siebie albo od siebie odstręcza, że lgną ku jedności albo dążą do rozłamu. Problem polega na tym, że pomimo wyraźnych znaków „pomiędzy”, Ja i Ty mogą trwać w iluzji, łudzić się grami pozorów i zakłamywać to, co rozgrywa się na osi wydarzenia. Wówczas „pomiędzy” zmienia swoje zabarwienie, choć nie zmienia swej istoty. Można zastanawiać się, czy sens i istota „pomiędzy” jest w ogóle do uchwycenia jako coś niezmiennego, stałego, substancjalnego.

Co zatem ze statusem „pomiędzy” względem relacji? Czy jest ono czynnikiem konstituującym relację, czy też konstitutywnym dla relacji? Czy jest względem niej pierwotne, czy też osadza się i krystalizuje dopiero w przestrzeni międzyludzkich odniesień?

W rozstrzygnięciu powyższych zagadnień, choć niepretendującym do ostatecznych, pomocne okazują się koncepcje Martina Bubera, Józefa Tischnera i Hanny Arendt, którzy wprawdzie prezentują odmienne spojrzenie na status „pomiędzy”, lecz w pewien sposób korespondują ze sobą, dzieląc się pewną wizją relacji i wspólnoty, mających istotne znaczenie dla współczesnej antropologicznej debaty. Buber „pomiędzy” traktuje jako nieodłączny element relacji we wzajemnym zwróceniu się podmiotów ku sobie, nazywając to relacją istnień. Tischner podejmuje intelektualny wysiłek ukazania „pomiędzy” w kontekście filozofii dramatu i agatologii, wiążąc je z wydarzeniem spotkania. Arendt natomiast sytuuje „pomiędzy” w kontekście uwspólnotowienia, gdzie pojęcia działania i mowy będą podstawowymi dla struktur *inter esse* i *inter est*.

Trzej przywołani autorzy poszukują odpowiedzi na fundamentalne pytania o to, kim są Ja i Ty w relacji, jacy są i w jaki sposób tworzą relację. Zatem także pytania o status „pomiędzy” prowokują ich do namysłu nad pierwszeństwem bądź wtórnością tegoż względem relacji. Czy relacja rodzi „pomiędzy”, czy też owo „pomiędzy” zasadza się na początku w relacji lub tworzy się wraz z nią? Może nawet „pomiędzy” tworzy samą relację? Czy w ogóle możliwe jest „pomiędzy” bezrelacyjne albo przeciwracyjne? Oddając głos myślicielom, przyjrzyjmy się bliżej naturze „pomiędzy”.

## „POMIĘDZY” ODSŁANIANE W RELACJI ISTNIEŃ

Martin Buber dialog i dialogiczność umieszcza w rozgrywającym się „Pomiędzy” Ja i Ty, ale samo „Pomiędzy” jest pierwotne względem spotykających się. Traktuje „Pomiędzy” zatem jako podstawowe pojęcie opisujące pierwotny fakt ludzkiego istnienia, mianowicie człowieka z drugim człowiekiem, a używając pisowni z dużej litery, nadaje jej prymat jako naczelnej sferze poprzedzającej wszelką subiektywność (Theunissen 1991: 260). Nie zajmuje go przeto jakakolwiek więź „pomiędzy”, ale taka, która wydarza się w międzyosobowym spotkaniu. Interesuje go relacja istotowa osoby z osobą, a nie np. relacja ludzi w zbiorowościach (które zatracają osobowy charakter relacji) czy grupach społecznych. Ani perspektywa indywidualistyczna, ani kolektywistyczna nie oddają hołdu człowiekowi jako osobie. W redukcjonistycznym zwrocie jeden i drugi nurt są w stanie ująć tylko jakąś część człowieka lub chcą całkowicie jednostkę pominąć. W indywidualizmie „oblicze człowieka jest zniekształcone”, w kolektywizmie zaś „zakryte”, dlatego też oba są wynikiem „kosmicznej i społecznej bezdomności” (Buber 1993: 124). Można powiedzieć, że obie reakcje są swoistym konwulsyjnym sposobem przeżywania w gruncie rzeczy swej monadyczności (indywidualizm) lub roztapiania się w większej całości dla sublimacji osamotnienia (kolektywizm). Jeden i drugi sposób bycia Buber nazywa iluzorycznym, ponieważ dochodzi do znieczulenia i stopniowej degradacji „delikatnej powłoki osobowej istoty, domagającej się styczności z inną istotą” (Buber 1993: 126). Naturalną konsekwencją krytyki indywidualizmu i kolektywizmu w odniesieniu do jednostki ludzkiej jest negacja właściwego rozumienia sfery „pomiędzy”. Nie jest ona bowiem pojęciową „dostawką” lub czymś w rodzaju sztucznego wytworu międzyludzkich korelacji, lecz żywym faktem odniesienia jednego człowieka do drugiego. Jak twierdzi Buber, owego „pomiędzy” nie można nigdzie indziej napotkać jak w relacji istnień. Właśnie fakt, że w życiu danego Ja i Ty może zająć coś nieredukowalnego, osobowego, podmiotowego, co jest tylko między nimi, specyfikuje relację. To jest coś, co uwspólnia (np. przez mowę, język) relację, ale zarazem ją przekracza. Buber określa sferę „pomiędzy” jako nieujęta jeszcze w pojęcia „pierwotną kategorię rzeczywistości ludzkiej, choć sama ona urzeczywistnia się w bardzo różnych stopniach” (Buber 1993: 128). Buber definiuje sferę „pomiędzy”, uznając ją nie za kategorię pomocniczą w dookreśleniu istoty relacji, lecz za „rzeczywiste miejsce i nośnik akcji międzyludzkiej”, co jest o tyle trudne do uchwycenia, że każdorazowo konstytuuje się ona na nowo. „Pomiędzy” nie tylko zatem staje się pewnym źródłem i centrum relacji, ale też jej egzemplifikacją. W pseudorozmowie, pseudodialogu sfera „pomiędzy” musiałaby przeto oznaczać zbiór procesualnych mistyfikacji, które mimo że rzeczywiście się wydarzają, to nie wydarzają prawdy Ja i Ty. Generując pozór, nie kreują „pomiędzy” albo też dekonstruują w taki sposób „pomiędzy”, że staje się ono karykaturą samego siebie. Buber rezerwuje „pomiędzy” dla czegoś wyższego, co „pozostaje gdzieś tam, gdzie dusze się kończą, a gdzie świat się jeszcze nie zaczął” (Buber 1993: 129), gdzie się sobie przydarzamy, czego nie możemy wyreżyserować, a to coś trwa i to trwa jako wydarzające się teraz, a nie jako ciąg zdarzeń. Buber wyrasta z przeświadczenia, że relacja osób to nie relacja replik/ kopii (Jantos 1990: 167). Tym samym „pomiędzy” jawi się jako coś nie do zdublowania. Sytuuje się ono poza subiektywistyczno-objektywistycznym ujęciem relacji, ale w sposób wyraźny uwidacznia się jako „koło zamachowe procesu dialogicznego” (Buber 1993: 130).

Dialog jest podstawową formą egzystencji człowieka, a sferą tego, co międzyludzkie, jest sfera wzajemnego bycia-na-przeciw. W sferze „pomiędzy” zatem dzieje się i dokonuje się dialog, który w rozmowie lub „milczącej komunikacji” przybiera prawdziwą postać wtedy, gdy Ja ma bezpośredni dostęp do Ty i na odwrót. Zapośredniczenie bowiem uniemożliwiłoby pełny osobowy kontakt z drugim, wyjaławiałoby to, co w relacji istnień najbardziej fundamentalne, czyli obecność. „Pomiędzy” zatem unaocznia się jako coś, co wrasta w relację dzięki toczącemu się dialogowi. W monologu lub fałszywym dialogu „pomiędzy” oznaczałoby zupełnie inną przestrzeń wymiany, jakąś parodię dialogu, jakby ruch spoza prawdy bycia Ja i Ty. „Pomiędzy” jest zgoła potwierdzeniem obecności Ja i Ty, a więc i gwarantem pewnego procesu. Inna rzecz, że można być na różny sposób obecnym. Niemniej człowiek „chce być potwierdzony przez człowieka w swoim byciu i chce być obecny w byciu drugiego. Osoba ludzka potrzebuje potwierdzenia, ponieważ potrzebuje go człowiek jako człowiek. [...] Ludzie podają sobie nawzajem niebiański chleb bycia jaźnią” (Buber 1992: 137). Jaźń i jej rozwój wedle Bubera dokonuje się w zwrocie obu uobecnień: zarówno Ja, jak i Ty. Buber pisze o stosunku, jaki zachodzi między Ja i Ty i o świadomości tego, że moja wiedza o uobecnieniu drugiego kształtuje rozwój mojej własnej jaźni i *vice versa*, rozwój jego jaźni na podstawie wiedzy o moim uobecnieniu względem niego. Tutaj mamy do czynienia z wiążącą cechą „pomiędzy”, która odsłania się w owym stosunku podmiotów do siebie nawzajem. Wewnętrzny proces stawania się jaźnią dokonuje się wtedy, kiedy „drugi wie o uobecnieniu przeze mnie jego jaźni” (Buber 1992: 137). „Pomiędzy” wskazuje na podmiotowy charakter Ja i Ty. Drugi w przestrzeni relacji jest dla mnie kimś, a nie czymś. Buber łączy „pomiędzy” z tym, co międzyludzkie, a przez sferę międzyludzkiego rozumie „wyłącznie aktualne zdarzenia między ludźmi, czy to w pełni wzajemne, czy też takie, które mogą niebawem wznieść się lub rozszerzyć do wydarzeń wzajemnych. Partycypacja obu partnerów jest bowiem w sposób zasadniczy niezbędna. Sfera międzyludzkiego to sfera wzajemnego bycia naprzeciw. Jej rozwinięcie nazywamy dialogiką” (Buber 1992: 141). W syntetycznym ujęciu Buber zawiera podstawowe cechy rozumienia sfery „pomiędzy”. Po pierwsze, jest to coś specyficznie wydarzającego się dla aktualizacji osobowego Ja i Ty, po drugie, uczestnictwo w owym „pomiędzy” jawi się jako konieczny warunek wzajemnych obcowania, i po trzecie, istnieje pewne nastawienie, „nastrojenie” ku sobie podmiotów, ich relacyjny zwrot. Dla Bubera „pomiędzy” nie jest więc przestrzenią jedynie psychiczną, która przybliży rozumienie międzyludzkiego dialogu, lecz winna być rozpatrywana z poziomu wzajemnych działań Ja i Ty, ponieważ tak odkrywa się rdzeń relacji. Nie zatem w osobnym przyglądaniu się Ja i Ty leży sposób na wnikanie w relację, ale właśnie przyglądanie się owemu „między” może odsłaniać coraz więcej z relacji.

„Pomiędzy” zatem nie jest próżnią, która mogłaby stanowić pasywną postać jakiegoś tworzywa relacji, lecz raczej przepływem wciąż uobecniającego się jestestwa Ja i Ty oraz prawdy o tym, kim są dla siebie i kim są w ogóle, „Logos osiąga pełnię nie w nas, lecz pomiędzy nami, ponieważ znaczy on wieczną szansę języka, aby stać się prawdziwym »pomiędzy« ludźmi” (Jantos 1990: 170). Tak jak niedomykalny jest sposób wyrażania się własnego bytu w mowie, tak też niedomykalne jest „pomiędzy”, otwarte na dar Ja dla Ty i Ty dla Ja. Współbycie Ja i Ty nie unicestwia ich suwerenności. „Pomiędzy” jest również suwerenne, wolne od narzucających się schematów czy prostych kalkulacji. Stąd Buber osadza swą filozofię człowieka na owej choć nieztematyzowanej, to jednak doświadczonej rzeczywistości, która

wpływa na rozwój Ja i Ty, na możliwą wzajemność, na uczestniczące partnerstwo oraz na udzielanie odpowiedzi na zagadnięcie.

Można zatem przybliżyć się do pełniejszego zrozumienia sfery „pomiędzy” dopiero wówczas, gdy „nauczmy się go [człowieka] rozumieć jako istotę, [...] w której obustronnie obecnym byciu – we-dwóch każdorazowo urzeczywistnia się i potwierdza spotkanie jednego z drugim” (Buber 1993: 131).

## PODSTAWOWE INTUICJE DRAMATYCZNEGO SENSU „POMIĘDZY” W KONCEPCJI JÓZEFA TISCHNERA

Fundamentalna kategoria opisująca relację Ja–Ty odsyła do dramatu, a „rozumieć dramat, to rozumieć, że człowiek jest istotą dramatyczną” (Tischner 2006: 5). Podejmując próbę rozjaśnienia tej kategorii, Tischner rysuje trójczłonową perspektywę badawczą. Sądzi, że na egzystencję dramatyczną wskazuje sam fakt otwarcia na innego człowieka, następnie scena dramatu oraz czas. Skoro dramat leży u źródeł egzystencji człowieka, przez to pośrednio odsyła do ontologicznie dramatycznego zabarwienia sfery „pomiędzy”.

Co ciekawe, opisując relację osób, Tischner od samego początku sytuuje „pomiędzy” w czasie dramatycznym. To najpierw w nim, w tym, co płynie „między” ludźmi odsłania się rdzeń doświadczenia dramatu. Czas dramatyczny nie jest ani w Ja, ani w Ty, lecz właśnie „między”, które wskazuje na pewną ciągłość i nieodwracalność: „nie można cofnąć czasu, który płynie między nami” (Tischner 2006: 6). Czas pełni funkcję wiążącą wzajemnie podmioty ze sceną dramatu. Czas jest jeden i jeden jest wspólny dramat Ja i Ty. Czas zatem ma moc wiążącą, ale jest też pewnym węzłem dramatycznym, mającym wewnętrzną logikę, w nim bowiem urzeczywistniają się określone wybory. Wolność nie lewituje w próżni, lecz istnieje realnie na scenie dramatu, rozgrywa się w czasie i odnosi się do konkretnych wartości dobra i zła.

Dla człowieka istnieje jednak coś bliższego niż scena i czas. Jest nim drugi człowiek, bliźni, który jest „obecny, zanim jeszcze pojawi się na scenie jako ten, kogo spotykam. Jest obecny jako ukryta siła, która domaga się wspólnej płaszczyzny, drogi, miejsca” (Tischner 2006: 11). Zatem by wydarzyło się „pomiędzy”, musi istnieć uprzednio scena dramatu i czas je zawiązujący. Niemniej zarówno na scenie, jak i w czasie są obecne wartości i wzajemne hierarchie Ja i Ty, z których wnętrza stają oni naprzeciw siebie. Ich wzajemne uczestnictwo lub jego negacja odsłoni przestrzeń prawdy bycia, tego, kim są, i jacy są dla siebie.

U Tischnera paradoks polega na tym, że węzeł dramatyczny<sup>1</sup> może się zawiązać tylko w owym „pomiędzy” i dzięki niemu. Nie ma dramatu tam, gdzie nie ma „pomiędzy”. Owo „pomiędzy” jawi się jako warunek dramatu, ale i dramat jest jego warunkiem<sup>2</sup>. Obopólność

---

<sup>1</sup> Figurę węzła dramatycznego Tischner przybliża w swoich wykładach i osadza ją w kontekście myślenia o złu (zob. Tischner 2012: 73).

<sup>2</sup> „Pomiędzy” może być rozumiane jako warunek dramatu w tym sensie, iż bez niego dramat nie miałby swoistości „rozgrywania się”, ale dramat zakłada zawsze jakieś „pomiędzy”, dlatego że nie dzieje się sam dla siebie, ale zawsze pomiędzy Ja i Ty.

takiego warunkowania objawia się w uczestnictwie. To ono ustanawia i określa dramat Ja i Ty, ale równocześnie samo uczestnictwo jest określane i budowane przez dramat: „Między nami jest właśnie wspólny wątek dramatyczny – nasz dramat” (Tischner 2006: 15). W pewnym sensie dramat oraz „pomiędzy” zostają sprywatyzowane w konkretnym spotkaniu osób. To szczególnie moment nadawania kształtu relacji, zostawiania na niej i w niej nieusuwalnych śladów. Tischner zdaje sobie sprawę, że w „pomiędzy” może wejść wszystko, dobro i zło, wiązanie i rozdzielanie, zbliżanie i oddalanie, prawda i fałsz, przyciąganie i odpychanie, zwycięstwo i przegrana. W relacji dramatycznej czas okazuje się przestrzenią dialektyki afirmacji i negacji, przyswajania i odszwajania, odsłaniania i zakrywania, pytania i odpowiedzi, wolności i odpowiedzialności. Ostatecznie dialektyki te mogą osiągnąć swój kres w zgubie bądź ocaleniu człowieka, zbawieniu lub potępieniu.

Między ludźmi wydarza się dramat, bo między ludźmi wydarza się wolność. Dla Tischnera jest to pierwotne ujęcie wolności. Ono uprzedza rozumienie wolności jako wewnętrznej właściwości człowieka. Sens wolności odsłania się poprzez struktury: „ku tobie”, „z tobą”, „od ciebie”, „przeciwko tobie”, „obok”, „pod”, „jak”. Właśnie w „pomiędzy” Ja i Ty są w którejś z tych struktur zanurzeni aksjologicznie, emocjonalnie, duchowo.

Dramat wydarza się również dlatego, ponieważ „pomiędzy” nie jest indyferentne aksjologicznie. Jest to przestrzeń na wskroś przeniknięta wartościami. Neutralna postawa aksjologiczna Ja i Ty to pusta próba zdystansowania się skazana na porażkę. Każdy wybór jest rozstrzygnięciem na rzecz danych wartości. Każde zdystansowanie się także jest wyborem. *De facto* zawsze w „pomiędzy” wkracza cały obszar odpowiedzi na dane wartości. Stąd kształt i struktura „pomiędzy” jest nieustannym aksjologicznym dynamizmem dośrodkowo-odśrodkowym, który zawiera w sobie *logos* dobra i zła. Tischner zakłada, że jest pewien specyficzny rdzeń w człowieku, gdzie jest on tylko u siebie. Aby czuć się sobą, człowiek musi gdzieś zamieszkać. Domostwem człowieka jest świat wartości. Gdyby go unicestwić, trzeba by również unicestwić człowieka. Tischner sądzi, że naturalnym miejscem zamieszkiwania człowieka w świecie są wartości i choć nikt i nic nie zmusza go do ich przyjęcia, one jednak istnieją jako możliwe i czekające na przyswojenie, a sama trwałość urzeczywistnionej wartości zostawia trwałe ślady w Ja i Ty. „Pomiędzy” zatem odsyła do aksjologii i agatologii równocześnie, również do dramatyczności i tragiczności. Jest zatem przestrzenią mogącą łączyć i dzielić jednocześnie. Skoro kluczem do aksjologii jest spotkanie, a ono z kolei otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia, to „pomiędzy” konkretyzuje wielowarstwowość, wielopoziomowość i wielowymiarowość relacji. „Pomiędzy” wkracza w możliwą perspektywę tragedii, odrzucenia, zła, negacji i zniewolenia, ale i w perspektywę spełnienia, afirmacji, ocalenia, wolności i nadziei. Tischner przybliży podstawowe horyzonty w ten sposób: „To, co agatologiczne, daje do myślenia. To, co aksjologiczne, ukazuje kierunki działania. To, co agatologiczne, sprawia, że samo istnienie staje się problemem. To, co aksjologiczne, ukazuje sposoby ocalenia. To, co agatologiczne, wytrąca człowieka z dotychczasowego rytmu dnia i nocy, wtrąca w sytuację graniczną, w której wolność akceptuje lub odrzuca sama siebie, rozum chce lub nie chce być rozumem, sumienie wyrzeka się siebie lub przyznaje się do siebie. To, co aksjologiczne, jest przestrzenią działania wolności, rozumu i sumienia. Rozmiary tej przestrzeni zależą od poczucia mocy człowieka, stąd raz są mniejsze, a raz większe. To, co agatologiczne, budzi poczucie mocy i niemocy. Człowiek ma świadomość granicy

człowieczeństwa” (Tischner 2006: 51–52). Widać wyraźnie, jak horyzonty te nawzajem się na siebie nakładają i przenikają, jak jeden na drugi oddziałuje i w drugim odślania, jak jeden do drugiego odsyła i go „potrzebuje”, jak ściśle są ze sobą sprzężone. A w tym wszystkim konkretne Ja i Ty próbujące siebie zrozumieć, zrealizować, ocalić.

„Pomiędzy” stanowi *constitutivum* relacji, ponieważ ona sama zakłada dwuczłonowość i wieloraką dialogiczność. W optyce monologicznej „pomiędzy” jest niejako nieruchome, bierne, jakby powstrzymane, ponieważ „dla ekspresji monologicznych inny człowiek jest zbędny” (Tischner 2006: 53). W byciu dla innego natomiast, w odniesieniu do Jego Ty oraz jego „ja” w jego Ty, wykrystalizowuje się, przetwarza i konstytuuje zawsze nowe „pomiędzy”, które świadczy również o istnieniu lub zawiązaniu się relacji.

W analizach Tischnera sfera „pomiędzy” może pełnić zarówno rolę „mostu nad przepaścią”, jak i przestrzeni, w której „niesie się ciężar drugiego”. Dramatyczne „pomiędzy” może być jednocześnie miejscem „zadomowienia” człowieka lub groźbą egzystencjalnej bezdomności, miejscem posiadania siebie, bycia u siebie lub możliwością zakłamania, obłudy i zdrady. W „pomiędzy” odślaniają się twarze Ja i Ty, ich hierarchie, oczekiwania, wyznania, różnice i podobieństwa. „Pomiędzy” jednak nie tylko odślania, może ono być przestrzenią skrywającą ostateczną istotę relacji, która odsyła do Transcendencji. W gruncie rzeczy istnieje tylko jeden dramat, którego inne są jedynie częścią. Tischner mówi o dramacie człowieka z Bogiem, który jest najbardziej niewymiernym, tajemniczym i granicznym doświadczeniem, jakie ma miejsce w życiu człowieka. W obliczu pytań do Transcendencji, o Transcendencję i w horyzoncie Transcendencji, wszelkie inne pytania nabierają innej optyki, a sam dramat napotyka granice.

## WIĘZIOTWÓRCZY I WSPÓLNOTOWY CHARAKTER „POMIĘDZY” W UJĘCIU HANNY ARENDT

Ostatnim rysem niniejszych rozważań nad naturą „pomiędzy” jest cenna refleksja Hanny Arendt, antysystemowej myślicielki niemieckiej, która zdaje się traktować interpretację jako wynik wzajemnego, stopniowo pogłębianego oddziaływania pomiędzy przedmiotem interpretacji i wyjściowym stanowiskiem interpretatora (Augustyniak 2001: 245), a samo posługiwanie się metaforą w filozofii postrzega jako czynnik więziotwórczy między myśleniem a światem zjawisk.

W *Kondycji ludzkiej* autorka w nowożytny sposób interpretuje znane teorie dotyczące jednostki i społeczeństwa w wydaniu m.in. Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasa z Akwinu, Hegla, Marksa. Autorka twierdzi, że cały świat ludzkich wytworów (zarówno materialnych, kulturowych, duchowych, jak i społeczno-politycznych) nie istniałby bez ludzkiej aktywności, ale i ta nie istniałaby bez świata, „który bezpośrednio lub pośrednio zaświadcza o obecności innych istot ludzkich” (Arendt 2010: 41). Człowiek jako byt pytający o siebie i swoje pochodzenie nie ma pewności, czy uzyska dostateczne wyjaśnienie, ale fakt, że pyta, włącza w „krwioobieg” czasu element specyficznie ludzki, czyli działanie. To ono może pytania zamieniać w poszukiwania odpowiedzi, a te nie tylko oscylują w myśleniu, lecz również konkretyzują się w realnych czynach oraz wytworach człowieka.



To właśnie ta właściwość kondycji ludzkiej (to, że człowiek działa) nadaje rzeczom bieg, charakter, kształt, tempo, kreuje dzieje. Stąd człowiek istotowo jest zakorzeniony w danym „pomiędzy”, ponieważ działania i pracy ludzkiej nie sposób wyrazić poza relacją z innymi. Arendt radykalnie stwierdza, iż „jedynie działanie jest wyłączną prerogatywą człowieka; [...] tylko ono jest całkowicie zależne od stałej obecności innych ludzi” (Arendt 2010: 41–42). Arendt przywraca zatem arystotelesowską wykładnię człowieka jako *zoon politikon* i *animal socialis*, interpretując je jako uwarunkowanie specyficznie ludzkie. Fundamentem kondycji ludzkiej jest bycie z innymi i pośród nich oraz działanie z innymi. Arendt sądzi, że szczytem formy ludzkiego działania jest życie na sposób *homo politicus*, z tym, że samą politykę rozumie w bardzo specyficzny sposób, mianowicie jako bezpośredni czynny w niej udział człowieka<sup>3</sup>.

„Pomiędzy” można u Arendt interpretować z poziomu inicjowania nowego początku. To jest ważne odesłanie, ponieważ w gruncie rzeczy „pomiędzy” ma moc kreowania tego, co nowe, zwłaszcza w przestrzeni społecznej. Aby można było wyjaśnić faktyczność „pomiędzy”, człowiek musi się zjawić, czyli fizycznie narodzić. Z kolei żeby dostrzec wyjątkowość jednostki w działaniu, musi się ona w nim ujawnić. Zjawiskowość i ujawnienie się człowieka wpisane są w przestrzeń polityczną: „aby stać się kimś, muszę więc publicznie się ujawnić” (Barańska 2013: 77). Skoro sam człowiek jest *initium*, to „pomiędzy” okazuje się włączone w proces tworzenia. Każdy nowo narodzony człowiek jest nowym przybyszem, który wraz z narodzinami powołuje do istnienia zupełnie nową jakość. Własna inicjatywa, jaką uaktywni w swym życiu, nada bieg wydarzeniom, stworzy wartości, rzeczy, relacje, zakorzeni się w czymś lub z czegoś zrezygnuje itp. Słowem, ów początek nie oznacza jedynie zapoczątkowania czegoś, ale „kogoś, kto sam będzie dawał początek. Wraz ze stworzeniem człowieka zasada rozpoczynania weszła w sam świat” (Arendt 2010: 208). Zasada rozpoczynania staje się radykalną stroną kondycji ludzkiej. Jest władzą, siłą i mocą stwórczą kierowaną przez nieoczekiwalność, „to, co nowe, zawsze wydarza się wbrew druzgocącej przewadze praw statystycznych i ich prawdopodobieństwu [...]; to, co nowe, pojawia się zatem zawsze w przebraniu cudu” (Arendt 2010: 208). Nieoczekiwalność ta jest specyficznie ludzką możliwością, odsłaniającą przy tym korzeń wolności i jej zakotwiczenie w człowieku. Coś „nieskończenie nieprawdopodobne” może wydarzyć się jedynie przez ręce człowieka. To on inicjuje, on decyduje, on nadaje kształt. Nieoczekiwalność nie tyle niesie w sobie element zaskoczenia, ile fakt tego, czego jeszcze nie było. W inicjowaniu nowego początku unaocznia się sam inicjator, czyli to, że jest i kim jest jako ten, kto inicjuje. To, kim jest człowiek, objawia się w jego działaniu i w jego mowie. Zarówno działanie bez mowy, jak i mowa bez działania nie mogłyby się do końca urzeczywistnić. To rzeczywistości sprzęgnięte ze sobą i wzajemnie na siebie zorientowane. Arendt jednoznacznie stwierdza, iż „działając i mówiąc, ludzie pokazują, kim są, czynnie ujawniają swą unikalną osobową tożsamość i tym samym pojawiają się w ludzkim świecie” (Arendt 2010: 209). Działanie i mowa mogą jednak nie odsłaniać działających, kiedy są przeciw sobie, kiedy w ich „pomiędzy” wkracza zło, kiedy zatracają swoje bycie razem.

---

<sup>3</sup> Rozwinięcie interpretacji tego, co polityczne w koncepcji Arendt, znajduje się w monografii (Barańska 2013: 72–90).

Hanna Arendt rozróżnia dwa rodzaje „pomiędzy”. Jedno jest światowe, obiektywne, fizyczne, drugie zaś subiektywne, nienamacalne i nieuchwytnie do końca. Jedno i drugie jest rzeczywiste, bo dotyczy osi, na której wydarza się to, co międzyludzkie. Odsłonięcie i ujawnianie działającego odnosi się do tych dwóch typów odniesień, ale w odmienny sposób i przybiera różną postać. Dla myślicielki „pomiędzy” w znaczeniu obiektywnym zostaje „pokryte, jak gdyby porośnięte, zupełnie innym „pomiędzy”, które składa się z czynów i słów i zawdzięcza swe pochodzenie wyłącznie temu, że działający i mówiący ludzie czyny i słowa kierują *ku* sobie nawzajem” (Arendt 2010: 213). To drugie rozumienie „pomiędzy” Arendt nazywa siecią międzyludzkich więzi. „Pomiędzy” zatem ujawnia daną sieć, ale i sieć ujawnia owo „pomiędzy”. To, kim człowiek jest przez mowę i działanie, inicjując różnorakie nowe, „zawsze wpada w istniejącą już sieć” (Arendt 2010: 214), która okazuje się procesem. Traktowanie i rozumienie owego „pomiędzy” jako procesu odsłania kolejną istotną jego warstwę znaczeniową. Proces ma nie tylko swoją „historię” i jest osadzony w czasie, ale też swoją motorykę, dynamikę, natężenie, amplitudę i konsekwencje. „Pomiędzy” wymyka się uogólnieniom, ponieważ samo działanie, jak twierdzi Arendt, prawie nigdy nie osiąga swego celu. Mowa i działanie dla Arendt każdorazowo „zaczynają nowy proces, który ostatecznie wyłania się jako unikalna historia życia nowego przybysza, w niepowtarzalny sposób oddziałując na historię życia wszystkich ludzi, z którymi wchodzi on w kontakt” (Arendt 2010: 214).

Rozumienie „pomiędzy” jest rozważane w aspekcie *vita activa* ostatecznie osadzonej w społeczno-politycznych uwarunkowaniach, prowadzącej do uwspólnotowienia. Dziedzina publiczna jest definiowana na gruncie tego, co wspólne. „Publiczne” jest przeciwstawione „prywatnemu” i dla Arendt to pierwsze powoduje, że „rzeczy mogą wyłaniać się z mroku prywatnej egzystencji” (Arendt 2010: 72), ale nie oznacza to zrazu niedoceny sfery prywatnej. Po prostu dziedzina publiczna to przestrzeń tego, co wspólne wszystkim ludziom w dwóch znaczeniach: ludzkiego wytwarzania oraz tego wszystkiego, co dzieje się pomiędzy ludźmi jako twórcami świata. W sferze publicznej „hierarchię ważności wyznacza to, czy postępowanie jednostki jest dobre dla świata, w którym żyją inni” (Augustyniak 2011: 249). Arendt podkreśla, że zamieszkiwać wspólnie świat oznacza, iż „świat rzeczy rozciąga się pomiędzy tymi, którzy dzielą go wspólnie, tak jak stół umieszczony jest pomiędzy siedzącymi wokół niego ludźmi; świat, jak wszystko, co jest pomiędzy, zarazem ludzi łączy i oddziela” (Arendt 2010: 73). Łącząco-oddzielający charakter stołu, jakim jest świat, oznacza, że siedzący przy nim mają możliwość decydowania o tym, co na stole się znajdzie i czy on sam wtedy będzie jednoczył ich, czy dzielił. Największą i najmocniejszą rolę odegra w tym przypadku wolność. Sama jest wprawdzie uwarunkowana narodzinami człowieka, ale w swej konstytucji jest nie-uwarunkowana i właśnie dlatego, że jest wolnością, ma moc inicjowania, zasygnalizowanego już wcześniej, „nowego początku”. Dzięki niej polityka, czyli to wszystko, co dzieje się i wydarza między ludźmi, jest przeniknięta pluralizmem, zdolnością do komunikacji, odmiennością.

„Pomiędzy” zatem rozgrywa się w dziedzinie publicznej, która, jak pisze autorka, „nie pozwala nam się potykać o siebie nawzajem” (Arendt 2010: 73). Jest ona przeniknięta zaangażowaniem i dynamiką wyborów. Arendt nie pisze zatem ani o skłanianiu się ku wyizolowanemu, indywidualizmowi, prowadzącemu do odosobnienia, ani o bezkształtnym umasowieniu, rozłączającym i oddzielającym *de facto* ludzi od siebie nawzajem. Arendt zależy na znalezieniu takiej optyki więzi między ludźmi, w której niwelowane byłyby m.in.

urzeczwienie jednostki ludzkiej, przemoc, tendencje totalitarne, biurokratyzaacja stosunków społecznych, atomizacja społeczeństw.

*Vita activa* staje się podstawowym określeniem kondycji człowieka, co nie oznacza przeciwstawienia jej *vita contemplativa*, czy niedoceniaenia tej drugiej w życiu poszczególnej jednostki. Arendt sądzi, że *vita activa* to specyficznie ludzki sposób bytowania człowieka na ziemi, wyjawiający jego unikalną odmiennność. Wyjątkowość jednostki jest dana z samego faktu urodzin i ma ona przeddoświadczeniowy charakter. Sfera działania, wchodząca w skład *vita activa*, jest międzyludzka, a skoro tworzą ją niepowtarzalni ludzie, można na nią spojrzeć jako na konglomerat wymiany różnorodnych treści, wartości, idei. Nie jest sfera ta zatem do końca uchwytna. Samo definiowanie człowieka nie poddaje się zatem schematyzacji i uszczegółowieniu. Istnieje fundamentalna niemożność skonstruowania miarodajnej definicji człowieka, „jako że wszystkie definicje są określeniami lub interpretacjami tego, *czym* jest człowiek, jego cech” (Arendt 2010: 211–212). Wysiłki opisu tego, *kim* ktoś jest, napotykają na swoją granicę i pozostają nieuchwytnie.

„Pomiędzy” ma zawsze czynny i procesualny charakter tak samo jak działanie. Nie można go ani zablokować, ani powstrzymać, ani zmagazynować. Tam, gdzie istnieje ruch działania, tam zrazu „porusza się” „pomiędzy”, jest ono wpisane w dynamikę i potencjalność działania. „Pomiędzy” istnieje jako urzeczywistnione, powołane do istnienia wraz z działaniem międzyludzkim. „Pomiędzy” jest stale modyfikowane i rozwijane, a wraz z zaprzestaniem działania zanika lub całkowicie zamiera. Istnieje istotowy związek działania ze sferą „pomiędzy”, utrwalający tak zwaną przestrzeń pojawiania się<sup>4</sup>, ustanawiania, umiejscawiania. Dla Arendt bez takiej przestrzeni „i bez zaufania działaniu i mowie jako sposobowi bycia razem nie można ustanowić w sposób niewątpliwy ani rzeczywistości czyjegoś ja, czyjejś własnej tożsamości, ani rzeczywistości otaczającego świata” (Arendt 2010: 239). Stąd też „pomiędzy” wyraża jeden z najdonioślejszych aspektów ludzkiej natury, choć nie można go definiować na gruncie człowieczeństwa, gdyż samo pojęcie „człowieczeństwa” ma dla Arendt czysto abstrakcyjny charakter. Mówienie o „człowieku w ogóle” nie jest adekwatnym sposobem opisu człowieka, gdyż każdy byt ludzki jest indywidualum, a ten sposób ujmowania człowieka każe rozpatrywać go zawsze jako pojedynczego i niezamiennego. „Pomiędzy” jest rzeczywistością specyficznie uwarunkowaną ludzkimi narodzinami i działaniem, a skoro samo działanie, jak podkreśla Arendt, jest jedyną cudotwórczą zdolnością człowieka, to także „pomiędzy” nabiera takiego cudotwórczego waloru. Ostatecznie pierwszym i radykalnym cudem są narodziny każdego nowego człowieka, który ocala świat od „naturalnego” upadku, wnosząc weń nadzieję, wiarę i sens.

## ZAKOŃCZENIE

W przedstawionych ujęciach sfera „pomiędzy” prezentuje się jako rzeczywistość niezwykle skomplikowana. To, co w niej najbardziej charakterystyczne, uwydatnia się jako nieprzerwany ciąg czasoprzestrzennego napięcia, jako oś wydarzeniowości. Struktura ta nie

---

<sup>4</sup> Przestrzeń pojawiania się Arendt szczegółowo wiąże z problemem władzy oraz społecznymi implikacjami koncepcji między *homo faber* i *animal laborans* (zob. Arendt 2010: 230–243).

jest nigdy statyczna ani pasywna, gdyż jest korelatem działania i „dziania się”. Nie jest więc tłem dla relacji, lecz aktywnym polem uczestnictwa podmiotów dialogu, mającym w niej swój głęboki i wewnętrzny korzeń. Wydarzenie relacji, spotkania, dialogu (Buber, Tischner), czy też szeroko rozumianej wspólnotowości (Arendt) już zawiera w sobie dynamikę, dramat i aktywność podmiotów, dlatego też „pomiędzy” nie da się sprowadzić do żadnego schematu, wzoru czy konwencji. Skonwencjonalizowanie „pomiędzy” oznaczałoby szukanie matrycy na relację, a takiej w rzeczywistości nie ma. Dlatego też Ja i Ty mogą być dla siebie nieustannie inspiracją, wyzwaniem oraz zadaniem, ponieważ „pomiędzy” nie obiecuje niczego. Ono raczej domaga się reakcji i odpowiedzi Ja i Ty. Jest niejako „gotowe” przyjąć w siebie wszystko. A więc rodzaj i forma odpowiedzi wygeneruje zawsze inne „pomiędzy”, spośród których dana relacja stanie się osią więzi, może nawet jedności Ja i Ty, albo osią podziału, antynomii i separacji. Jeśli, jak podkreśla Buber, „pomiędzy” jest „kołem zamachowym” relacji, to znaczy, że rozkręca cały złożony proces dialogu, ale też wrasta w relację dzięki toczącemu się dialogowi. Jest zatem jednocześnie początkiem dla relacji, integralną jej częścią oraz zwornikiem. W uobecnieniu się wzajemnym podmiotów „pomiędzy” aktualizuje Ja i Ty i *logos* ich relacji.

W analizowanych koncepcjach „pomiędzy” ukazuje się nie jako tło, cień czy odbicie, lecz jako kreatywne źródło odniesień, gdzie toczy się dialektyka wolności i wartości, gdzie z jednej strony wolność Ja i Ty, mowa i ich działanie mogą potęgować moc i siłę relacji, a z drugiej obniżać jej natężenie, aż do destrukcji i całkowitego rozszczępienia. Jakkolwiek przedstawione w zarysie koncepcje różnicuje sposób ujmowania człowieka oraz relacji międzyludzkich, to tym, co dla nich wspólne, jest odesłanie do kategorii podmiotowości. U wszystkich trzech myślicieli człowiek w swej konstytucji jest niepodrabialną jednostką o wyjątkowym i nieredukowalnym charakterze, mającym wpływ na wybór wartości. Podmiot jest „kimś” z imienia, unaoczniającym się w działaniu, mowie, wyborach, odpowiedziach na wezwanie.

Ja i Ty w „pomiędzy” się stają, ale zarazem owa przestrzeń jest kreowana przez podmioty. Ona o tyle i taka jest, jacy w niej są Ja i Ty. Zmienność, dynamiczność, różnorodność „pomiędzy” może być inspirującą i fascynującą figurą ukazującą koloryt relacji, ale też czymś groźnym, nieuchwytnym, nieokreślonym, obcym, co każdorazowo wypełnia się inną treścią. Czy „pomiędzy” kończy się wraz z przecięciem relacji? Wydaje się, że zawsze się jest w jakimś „pomiędzy”. Samotność nie ruguje tej sfery, paradoksalnie na swój sposób domaga się jej i ją zakłada. Ponieważ relacja nie wyczerpuje rzeczywistości, nie wyczerpuje też spotkania lub innego wymiaru obecności. Jeśli na przykład wraz ze śmiercią drugiego następowałby koniec relacji, a więc i koniec „pomiędzy”, wówczas miłość, pamięć serca o drugim oznaczałyby niemożność kontynuacji przejścia w inny wymiar relacji. Zatem „pomiędzy” może przeistoczyć się tak samo, jak przeistacza się w rozmaity sposób dana relacja, gdyż w konstytutywny sposób zawiera się w niej i istnieje „dzięki” niej. „Pomiędzy” wydaje się nieusuwalne i choć jest skontekstualizowane, to jednocześnie przekracza kontekst. Jego niewerbalizowalny charakter może stawać się inspiracją dla Ja i Ty oraz pewnym „zadaniem”. Kreująca moc „pomiędzy” leży w rękach podmiotów i ich ukierunkowaniu na siebie i wartości.

Konkludując, można stwierdzić, że nieokreśloność sfery „pomiędzy” nie jest dowodem na bezzasadność podejmowania prób interpretacyjnych. Powyższe rozważania skłaniają raczej ku potraktowaniu jej jako sfery dynamicznej, domagającej się coraz to nowych dookreśleń.

Jednym z nich mogłoby się stać rozważanie sfery „pomiędzy” w złożonym kontekście teologicznym, gdzie rysuje się problematyka relacji religijnych, odwzorowujących zmienny i kontekstowy charakter dialogu między człowiekiem a Bogiem.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah. 2010. *Kondycja ludzka*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt, Hannah. 2005. *Polityka jako obietnica*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Augustyniak, Małgorzata. 2011. *Człowiek w przestrzeni publicznej w filozofii Hannah Arendt*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, 17: 243–258.
- Buber, Martin. 1992. *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa: PAX.
- Buber, Martin. 1993. *Problem człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Barańska, Edyta. 2013. *Człowiek i świat człowieka. Polityka i jej kryzys w interpretacji Hannah Arendt*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Glinkowski, Witold. 2014. *Kim są uczestnicy Buberowskiego dialogu?*, „Analiza i Egzystencja”, 26: 43–59.
- Jantos, Małgorzata. 1990. *Ontologia „pomiędzy” – istnienie „świata- Ty” w filozofii Martina Bubera*, „Sztuka i Filozofia”, 2: 163–180.
- Kot, Dobrosław. 2009. *Podmiotowość i utrata*, Kraków: IMJT.
- Tischner, Józef. 2006. *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak.
- Tischner, Józef. 2012. *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, Kraków: IMJT.
- Theunissen, Michael. 1991. *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, w: *Filozofia dialogu*, przeł. B. Baran, Kraków: Znak.

## THE “BETWEEN” PLANE AS A RELATIONSHIP OF ENTITIES, DRAMATIC KNOT, AND COMMUNITY-FORMING

The problem presented in this article is of significant importance in the philosophical debate on the individual. Its ambiguity and multidimensional character keep provoking new questions. The “between” plane has numerous implications in both the individual sense and the social sense. Approached from the perspective of the constitution of an interpersonal relationship, the plane points to the problem of freedom, responsibility, and reciprocity. Therefore, the aim of these analyses is to answer the question of the status, role and function of “between” in the interpersonal relationship and reference plane. Martin Buber presents “between” in the primal coil of the relationship of beings. Józef Tischner places them in the centre of the philosophy of drama, which always unfolds between a certain I and Thou. Finally, Hanna Arendt complements their analyses with the indication of the importance of community-forming, which is possible in the public sphere thanks to the idea of “between”. The analysis of the three philosophical perspectives allows to formulate a thesis, in which the “between” plane plays a key role in realizing the specific nature of a relationship, reveals its core but also brings out the subjective I and Thou even more.

Keywords: between, individual, relationship, freedom, community