



## O przestrzeni humanistyki

About the Space of the Humanities

**Abstract:** In the philosophical article I would like to formulate a statement that the humanities are *Geisteswissenschaften*, although I am far from naively repeating the 19th century slogans. I respect what happened in the humanities in the 20th century, but it seems to me that it is possible to refer to old concepts anew, giving them new life. One such concept is the concept of spirit (*der Geist*). I am trying to give it new meanings by bringing relationships with space to the foreground (moving relationships with time to the background). The space, however, is thought differently than traditionally. The spirit turns out to be the space of the humanities.

**Keywords:** philosophy, humanities, space, spirit (*der Geist*), time

Chciałbym rozpocząć od trzech dość banalnych uwag, które jednak pozwolą mi sformułować pewien szkic programu dla humanistyki. Zdaję sobie przy tym sprawę, że sama idea programu dla humanistyki może być i kontrowersyjna (czy humanistyka w ogóle potrzebuje programów?), i ryzykowna (któż jest w stanie objąć spojrzeniem całe pole, które uprawia humanistyka, by cokolwiek ogólnego o niej powiedzieć?), a nadto jeszcze megalomańska (skąd w ogóle pomysł, że moje sformułowanie programu dla humanistyki będzie miało jakiegokolwiek oddziaływanie?) – niemniej humanistyka polega nie tylko na badaniu detali w rozmaitych zakątkach *mondo civile*, lecz także na wymyślaniu, wypowiedaniu i testowaniu wielkich, wszechogarniających idei, które – przynajmniej w zamyśle – mają porządkować przeszłości, terażniejszość i przyszłość ludzkiego ducha. Sam termin *mondo civile* pochodzi od Giambattisty Vico, którego czasem zwie się ojcem humanistyki, i gdyby się zgodzić z tym nieadekwatnym i cząstkowym rozpoznaniem, to wypadłoby uznać, że humanistyka rozpoczyna się właśnie od wielkiej idei, tzn. od swojej własnej genealogii – jako że *Nauka nowa* jest domysłem, jak mógł narodzić się duch ludzki<sup>1</sup>.

To jest zatem pierwsza uwaga początkowa: w humanistyce jest miejsce na ogólne idee, choć oczywiście dziś, po doświadczeniach końca XX wieku, idee

---

1. Giambattista Vico, *Nauka nowa*, przeł. Jan Jakubowicz (Warszawa: PWN, 1966).

takie wypadaloby formułowac ostroznie, z pełną świadomością krytyki, jaką wytoczono przeciwko myśleniu logocentrycznemu, totalizującemu, przemocowemu, patriarchalnemu etc. Ale nawet tam, gdzie wypowiedano radykalną krytykę myślenia uniwersalistycznego, nie dało się uniknąć ogólnych idei: na przykład takich, że krytyka "metanarracji" sama ustanawia metanarrację<sup>2</sup>, a słynny tekst Deleuze'a i Guattariego pt. *Kłucze*, który jest krytyką myślenia odwołującego się do idei jedności i który proklamuje myślenie "rizomatyczne", w każdym miejscu się rozczłonkowujące, bez centrum i peryferii – w gruncie rzeczy jest programem dla humanistyki: taką jedną myślą, projektującą całe jej pole<sup>3</sup>.

Druga uwaga zakłada punkt bazowy w zupełnie innym miejscu, przypomina mianowicie powiązanie humanistyki z duchem. Na marginesie można byłoby odnotować zadziwiającą rzecz, że posługujemy się tak niesprecyzowaną nazwą *humanistyka*, nazwą, która nie w pełni odpowiada swoim ekwiwalentom w innych językach. W każdym razie przez cały wiek XIX i sporą część wieku XX w języku niemieckim mówiło się *Geisteswissenschaften* – nauki o duchu czy też duchowe nauki. Oczywiście, niemieckie słowo *der Geist* ma o wiele szerszy zakres znaczeniowy niż polskie słowo "duch" i dopiero gdy w pierwszej połowie XIX wieku robi ono światową karierę<sup>4</sup>, polski odpowiednik nabiera nowych znaczeń. Dziś słowo to oznacza nie tylko "zjawę", "marę", nie tylko jeden z metafizycznych składników ludzkiego podmiotu (obok ciała i duszy), ale również pewną sferę ludzkich wytworów. W tym – mniej więcej – znaczeniu słowa *Geist* używał Hegel, wymieniając jako odmiany ducha czy to subiektywnego, czy to obiektywnego te wszystkie dziedziny bytu, które z czasem stały się przedmiotami nauk humanistycznych i społecznych. W podobnym znaczeniu używał tego słowa Wilhelm Dilthey, który przez całe swoje zawodowe życie snuł refleksję nad naturą – w pełni już wtedy rozwiniętych – nauk humanistycznych. Rzecz jasna słowem tym posługiwali się także inni myśliciele, często w sposób trudny wprawdzie do zdefiniowania, ale z całą pewnością odmienny od Hegłowski-Diltheyowskiego – na przykład Nietzsche nadużywa tego słowa w *Niewczesnych rozważaniach*, a swoją

---

2. Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. Małgorzata Kowska, Jacek Migasiński (Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1997).

3. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Wprowadzenie – Kłucze*, w: *ciż, Tysiąc plateau* [brak informacji o tłumaczu], (Warszawa: Bęc Zmiana, 2015), 3–30.

4. Dzieje tego pojęcia w filozofii niemieckiej przedstawił Andrzej Przyłębski w tekście "Pojęcie 'ducha' w filozofii niemieckiej. Szkic problemu", w: *Fenomen duchowości*, red. Anna Grzegorzczak, Jacek Sójka, Rafał Koschany (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2006), zob. też Andrzej Przyłębski, *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2011) oraz Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: PWN, 1992), szczególnie podrozdział 5.1.1 pt. "Życie i duch", 222–226.

pierwszą książkę filozoficzną tytułuje: *Narodziny tragedii z ducha muzyki*. Rzecz jednak nie w tym, by precyzować znaczenie także tego pojęcia, lecz by zgodzić się na to, że dysponujemy tradycyjną nazwą na cały obszar, który penetrują nauki humanistyczne: zajmują się one rozmaitymi aspektami ducha. Wprawdzie także ta ostatnia konstatacja jest w dużej mierze problematyczna – nie wiadomo z góry i bez właśnie terminologicznych rozstrzygnięć nie uda się ustalić, gdzie kończy się duch i czy w ogóle jest jakiś inny obszar bytu niż duch (według Hegła na przykład przyroda to nieświadomy samego siebie duch, zatem także nauki przyrodnicze zajmują się duchem) – ale być może nieostrość tego pojęcia jest dziś raczej jego zaletą niż wadą. W każdym razie chciałbym z tego zagadnienia uczynić motyw przewodni mojego artykułu – w jakim sensie humanistyka jest (ma być) duchowa, to znaczy: w jakim sensie zasiedla ona ducha. Zdaję sobie przy tym sprawę, że formułując w ten sposób problem, sprawiam wrażenie, jakbym bezkrytycznie restaurował XIX-wieczny język metahumanistyki. Zależy mi jednak na czymś zgoła innym. Oczywiście samo pojęcie ducha po okresie niezwyklej popularności w XIX wieku znikło niemal zupełnie (to jest teza Heideggera z *Bycia i czasu*, którą Derrida uczynił słynną i emblematyczną: ducha należy unikać<sup>5</sup>) i tkwią za tym stanem rzeczy wielkie przemiany, które dokonały się w filozofii XX wieku. Wymienię tytułem przykładu tylko niektóre z nich: odejście od substancjalnej teorii podmiotu, które pociągnęło za sobą rozmaite eksperymenty egzystencjalne – w wyniku czego odkryto wiele odmiennych wymiarów podmiotowości: etycznych, ekonomicznych, seksualnych etc.; poświeceniowy kryzys wiary w rozum, który ujawnił wiele irracjonalnych aspektów myślenia; odkrycie pierwiastków przemocowych we wszystkich ludzkich praktykach, nawet w tych najbardziej nawet oczyszczonych z emocji, co skutkowało wzrostem europejskiej samoświadomości krytycznej i doprowadziło – wcale nie prostą drogą i nie bez współdziałania innych motywów – do refleksji postkolonialnej z rozmaitymi jej odmianami; niebывały rozwój technologiczny, który nie tylko zaowocował “lucyferowym pośpiechem”<sup>6</sup> (w efekcie czego między innymi dokonały się ogromne zmiany w sferze ludzkich zachowań rytualnych, duchowych i moralnych), lecz także doprowadził do przeludnienia i zniszczenia Ziemi, co z kolei przyczyniło się do otwarcia oczu na kondycję innych niż człowiek bytów zamieszkujących planetę. Jakkolwiek to wyliczenie nie wypełnia obrazu całości – nie wspominałem na przykład o totalitaryzmach XX wieku czy, z zupełnie innej półki, o odkryciu, jakiego dokonał Sloterdijk, że człowiek jest stworzeniem ćwiczącym i począwszy

---

5. Jacques Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. Barbara Brzezicka (Warszawa: PWN, 2015).

6. Manfred Osten, *“Lucyferowy pośpiech”, czyli Goethe odkrywa zalety podmiotowości*, przeł. Maria Krysztofiak (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2005).

od Nietzschego staje się coraz bardziej jasne, iż nie potrzeba już religii, by popchnąć go do osiągnięcia niemożliwego<sup>7</sup> – to jednak chciałbym postawić tezę, nie przedstawiając na nią należytego dowodu, że wszystkie te przemiany wiążą się z faktem, że pojęcie ducha stało się *passé* (to już powiedziałem wyżej), ale także dokonują się w obrębie ducha, przemieniając jego samego. A zatem to, na czym mi tu zależy, polegało będzie na przywróceniu tego starego pojęcia, jednak nie w jego źródłowym, archaicznym czy tradycyjnym znaczeniu, lecz w takim, które pozwala wypowiedzieć współczesną kondycję humanistyki.

To druga z otwierających uwag, i jeszcze trzecia. Niezależnie od tego, czy uczymy się myśleć indywidualnie (to, jak myślę odróżnia mnie od innych i oczywiście wprawdzie nie mogę się bez innych obyć, to jednak nadaję myśleniu swój indywidualny rys, styl – staję się w ten sposób indywiduum), czy też w kooperacji (uczę się od innych i myślę po to, by dołożyć cegiełkę do znacznie większej całości, a podmiotem myślącym jest raczej wspólnota niż ja sam) – to i tak myśli się zawsze przeciw komuś, myśli się zawsze w sporze. Oczywiście szczególnie wyraźnie widać to w filozofii. Wywodzi się ona ze sporu, jaki wiedli mędrcy, którzy zadawali sobie zagadki – i nie była to niewinna zabawa, lecz gra na śmierć i życie<sup>8</sup>. Także dialog Sokratejski, majeutyczna sztuka rozmowy, w której druga strona wychodzi zwycięska, musi rozpocząć się elenktycznym zwarem, czyli zbijaniem stanowiska rozmówcy i wykazaniem, że nie ma on racji. Są oczywiście też takie sposoby myślenia, które wytwarzają pozór niepolemiczności – kontemplacja, oglądanie tego, co się oferuje, albo budowanie systemu poprzez wyciąganie konsekwencji z przyjętych na początku aksjomatów. Ale także tu chodzi o spór i przeciwstawienie się innym poglądom: Arystoteles zwykł przywoływać poglądy innych filozofów i zaznaczać odrębność swojego stanowiska, a średniowieczna kwestia składa się zawsze z części *videtur quod* i *sed contra* – a więc przytoczenia argumentów przeciwnych, a następnie ich obalenia. To przykłady z dziejów filozofii, ale także w rozmaitych zakamarkach humanistycznego labiryntu toczy się spory nie tylko o poszczególne fakty, lecz także o interpretacje faktów, o metody ich wyławiania i interpretowania itd. Te trzy uwagi zatem – ogólna idea humanistyki, jej powiązanie z duchem oraz myślenie w sporze – wyznaczają ramę, w której chciałbym wypowiedzieć swój program.

Żeby wszcząć spór z jakąś myślą – wszystko jedno jakiego zagadnienia ona dotyczy – trzeba spełnić masę rozmaitych warunków, z których jedynie niewielka część bywa wypowiedziana *explicite*, a większość z nich należy do “kultury”

---

7. Peter Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. Jarosław Janiszewski (Warszawa: PWN, 2014).

8. Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. Stanisław Kasprzysiak (Kraków: Oficyna Naukowa, 1994).

danej dyscypliny albo do “etosu” naukowca. Nie zależy mi w tym miejscu na katalogowaniu tych założeń, niemniej chciałbym zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze – znowu ocieram się o banał – żeby się spierać, trzeba współtworzyć wspólnotę, konsensus jest warunkiem wstępnym wszelkiej dyskusji. W niektórych dyscyplinach humanistycznych, jak na przykład w filozofii, bardzo dramatycznie widać pęknięcia wspólnot naukowych – czasem pęknięcia są na tyle głębokie, że uniemożliwiają dyskusję pomiędzy dwiema stronami podziału. Być może na tym polegał kryzys specjalizacji w naukach XX wieku, który doprowadził nie tyle do szczegółowości badań – bo to przecież nie jest niczym złym – ile do zaniku szerszych wspólnot, które mogłyby wchodzić ze sobą w spory. Bez wątpienia działanie na rzecz odnowienia wspólnoty humanistycznej, a więc wspólnoty o szerokich horyzontach, która będzie mogła kompetentnie dyskutować o różnorodnych problemach, powinno być priorytetem studiów humanistycznych.

To po pierwsze – wspólnota, ale tę samą myśl można wypowiedzieć również od innej strony, zwracając uwagę nie tyle na wspólnotowy charakter uprawianej refleksji, ile raczej na wspólną płaszczyznę, na której trzeba stanąć – czy też: należąc do wspólnoty naukowej już się stoi – by wejść w spór. Odwołuję się tu oczywiście do metafor, którymi często posługujemy się w języku potocznym: stanąć na udeptanej ziemi, wejść z kimś na ring itd. Nawet gdy mówimy o sporze politycznym, to utożsamiamy go z zabranieniem głosu w przestrzeni publicznej czy na agorze. Wskazanie na przestrzeń, w której dokonują się wymiany zdań, w której się ze sobą zgadzamy lub nie, nie jest jednak wyłącznie wskazaniem na przestrzeń w zdroworozsądkowym znaczeniu. Walka w dosłownym, paradygmatycznym znaczeniu, wymaga, aby przeciwnik stanął naprzeciw, był obecny, trzeba z nim stanąć twarzą w twarz – dlatego “udeptana” ziemia w przypadku pojedynku rycerzy, czy agora w przypadku pojedynku mówców, to konkretne fizyczne przestrzenie. Ale w humanistyce spieramy się często z ludźmi, których nie znamy osobiście, bo kłócimy się poprzez medium, które to umożliwia – najczęściej i od zarania naszej cywilizacji poprzez pismo, choć na naszych oczach traci ono swą hegemoniczną pozycję i to jest też wielkie wyzwanie dla humanistyki. Swoje *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca* Sloterdijk rozpoczyna od przypomnienia, że humanizm – pojęcie nie bez przyczyny podobne do pojęcia “humanistyka” – to w gruncie rzeczy wspólnota umięjących czytać i czytających mniej więcej to samo, czyli kanon. Książki to takie listy, wysyłane do nieznanego odbiorcy, o którym wiadomo tylko tyle, że przyjmie je z życzliwością<sup>9</sup>. Możemy wejść w spór zatem nie tylko z nieznanym nam osobiście autorem współczesnym, lecz także z każdym innym, którego pisma dotrwały do naszego czasu. Przestrzeń sporu nie jest więc przestrzenią fizyczną, lecz

---

9. Peter Sloterdijk, “Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie”, przeł. Arkadiusz Żychliński, *Przegląd Kulturoznawczy* 1 (2008), 40–62.

czymś, co nas – wchodzących w spór – łączy i rozdziela jednocześnie (niemieckie słowo na spór wyraża właśnie tę “przestrzenną” ideę: *Auseinandersetzung*). Nauki humanistyczne nie tylko zakładają istnienie ponadczasowej wspólnoty – to było jasne dla całego XIX wieku, który najpierw uczył się dostrzegać, a potem eksplodował na różnych płaszczyznach zmianę w czasie (rozwój, ewolucję) i dzieje, co jednocześnie wiązało się z konstytuowaniem podmiotu podlegającego zmianie i mogącego te zmiany obserwować (tak, począwszy od Herdera, wykrystalizowało się pojęcie narodu i kultury) – lecz także istnienie wspólnych przestrzeni. O ile jednak XIX wiek nadawał prymat dziejom, a zabezpieczając właśnie dziejący się w czasie podmiot, strzegł jego przestrzeni w tradycyjnym znaczeniu – przypomnę niechlubne pojęcie *Lebensraum* – o tyle krytyka spójności i jedności podmiotu przeprowadzana z różnych pozycji w drugiej połowie XX wieku nie tylko zmarginalizowała prymat myślenia o czasie, ale nadto ukazała nowe sposoby myślenia o przestrzeni. Jeśli w ogóle uprawnione są jakiegokolwiek wypowiedzi na temat specyfiki epok, to chyba tylko to można powiedzieć o dzisiejszej: o ile XIX wiek i początek XX konstytuowane były przez być może różnorodne, ale w tej różnorodności jednak podobne wyobrażenia dziejowości (wpierw ewolucjonizm, a następnie zmierzch i kres), o tyle współcześnie nie tylko żaden obraz czasu nie pełni dominującej roli, ale w ogóle posługujemy się wieloma, często sprzecznymi ze sobą wyobrażeniami czasu, nie odczuwając zupełnie dyskomfortu, że nie doświadczamy jednego czasu<sup>10</sup>, lecz żyjemy pomiędzy wieloma czasami. Wraz z tym rozpadem jedności czasu na plan pierwszy przedziera się pojęcie przestrzeni, zgodnie ze starym prawidłem, że o czasie można myśleć jedynie przestrzennie (i na odwrót: o przestrzeni jedynie w kategoriach czasu<sup>11</sup>). Prawdopodobnie

---

10. Miarodajna w tej kwestii jest trylogia Ricoeura (Paul Ricoeur, *Czas i opowieść*, tom I, *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008); tenże, *Czas i opowieść*, tom II, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, przeł. Jarosław Jakubowski (Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008); tenże, *Czas i opowieść*, tom III, *Czas opowiadany*, przeł. Urszula Zbrzeźniak (Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008)), gdzie autor – oczywiście na potrzeby przedstawienia swojego własnego rozwiązania – przywołuje kluczowe aporie, w które wkiła się refleksja nad czasem. Oprócz omówienia innych (np. niewspółmierność kosmologicznej koncepcji czasu, która kanoniczne sformułowanie uzyskuje w *Fizyce* Arystotelesa, i psychologicznej koncepcji, którą wypowiada Augustyn w IX księdze swych *Wyznań*, czy też tego, czy czas może być przedmiotem oglądu – jak wyobraża sobie to Husserl – czy też nie może – jak zakłada Kant, umieszczając czas po stronie warunków wszelkiego jawienia się) dowodzi także, że dotychczasowe koncepcje czasu, wprawdzie uwikłane w rozmaite sprzeczności, wszystkie zakładają milcząco “istnienie horyzontu jednej historii, która z kolei jest odpowiednikiem aksjomatu jedynego czasu” (tom III, s. 369). Ricoeur tymczasem powtarza kilkakrotnie, że czas jest rzeczownikiem zbiorowym, to znaczy, że pomimo liczby pojedynczej odnosi się do różnych wyobrażeń czasu.

11. Prawdopodobnie tę, obecną w myśleniu o czasie od początków zachodniej filozofii u Arystotelesa i trwającą mimo przemian do Heideggera, odnotowuje Derrida w tekście *Ousia i gramme*,



wynika to z tego, że konieczne staje się równoczesne myślenie o różnych modusach upływu czasu, a równoczesność – jakkolwiek jest określeniem czasu – jest także określeniem przestrzennym, bowiem mówi o znajdowaniu się obok siebie.

Najbardziej oczywiście interesuje mnie tutaj przestrzeń, ale wypadałoby chyba zilustrować tę tezę o równoczesności wielu różnych wpływów czasu. Ilustracja nie jest żadnym dowodem, nie rości sobie też pretensji do objęcia całości zjawisk związanych z przeżywaniem czasu. Chodzi tu tylko o to, by podać parę przykładów, które pokażą, w jaki sposób można konceptualizować równoczesność wielu modusów upływu czasu. Hans Urlich Gumbrecht w swojej autobiografii intelektualnej – *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności* – snuje opowieść utkaną z anegdot, streszczeń sztuk i książek, omówień artykułów w prasie lub filmów wyświetlanych w kinach, w każdym razie z różnorodnych okrucich, które do siebie nie bardzo pasują, nie układają się w jednorodną opowieść. Raczej autor stara się pokazać równoczesność rozmaitych i niewspółmiernych ze sobą zdarzeń, ich niepowiązanie ze sobą. Te rozmaite obrazy nie mają też opowiadać historii powszechnej ani nawet całej kultury zachodniej, lecz dawać wgląd w pewne pokoleniowe doświadczenie, które Gumbrecht przeżywa po swojemu. Otóż tym doświadczeniem jest stale towarzyszący Niemcom po 1945 cień II wojny światowej. Latencja, odroczenie, opóźnienie, zawieszenie – to są słowa, które wskazują na stałą obecność ciężaru odpowiedzialności, ale właśnie nie we własnej osobie, nie bezpośrednio, lecz niejako w tle.

W stanie latencji, w obecności pasażera na gapę czujemy, że nieuchwytnie i niedotykalne coś (lub ktoś) jest z nami – i że owo coś (bądź ktoś) posiada materialny wymiar, to znaczy: zajmuje przestrzeń. Nie potrafimy powiedzieć, skąd dokładnie pochodzi nasza pewność dotycząca tej obecności ani gdzie w tym momencie znajduje się to, co latentne. A ponieważ nie znamy tożsamości latentnego przedmiotu czy osoby, nie mamy gwarancji, że rozpoznamy ten byt, jeśli nam się kiedykolwiek objawi. Ponadto to, co latentne, może w ukryciu ulegać zmianom. Na przykład pasażerowie na gapę się starzeją. Co najważniejsze: nie mamy powodu [...] aby przypuszczać, że to, co weszło w stan latencji, kiedykolwiek się objawi, lub przeciwnie: że nie zostanie pewnego dnia zapomniane<sup>12</sup>.

---

przeł. Adam Dziadek, w: Jacques Derrida, *Marginesy filozofii* (Warszawa: KR, 2002), 57–100. Najwyraźniej widać ją oczywiście w refleksji Hegla, w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, gdzie czas wyłania się jako negacja przestrzeni (zob. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN, 1990), 272 i n.).

12. Hans Urlich Gumbrecht, *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*, przeł. Aleksandra Paszkowska (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015), 44n.

Nie chodzi tu zatem tylko o to, że nasz czas chronologiczny wypełniony jest przez niezliczoną ilość zdarzeń, które do konkretnego człowieka mogą docierać z różnym opóźnieniem (a więc zaistnieć dla niego w innym momencie niż dla kogoś innego), które ponadto można układać w rozmaite chronologiczne konstrukcje – rozstrzygające jest raczej to, że obok, równocześnie z tą przepelnioną zdarzeniami chronologią, wydarza się czas tego, co latentne. I niezależnie od tego, czy Gumbrecht przeżywa zdobycie tytułu mistrzów świata w piłce nożnej przez reprezentację RFN, czy czyta dramaty Sartre'a, czy też cieszy się, choć z pewną dozą smutku, że w 1989 roku, gdy pada Mur Berliński, on otrzymuje stanowisko na prestiżowym uniwersytecie amerykańskim – wszystkim tym wydarzeniom towarzyszy poczucie obecności innego wymiaru.

Coś strukturalnie podobnego, choć odmiennie co do szczegółów, opowiada Giorgio Agamben, gdy mówi o czasie mesjańskim w komentarzu do *Listu do Rzymian* Pawła z Tarsu. Czas nie tylko przebiega wzdłuż linii ciągnącej się od przeszłości do przyszłości, lecz poprzez przyjście mesjasza i wypełnienie obietnicy, jaka się wiąże z tym wydarzeniem, chwila, moment “teraz” nabiera nowego wymiaru. Agamben nazywa ten nowy wymiar czasu także “czasem operacyjnym”. Powołuje się przy tym na lingwistyczną koncepcję Gustave'a Guillaume'a. Jak wyjaśnia Eva Geulen, autorka monografii na temat wczesnej filozofii Agambena, Guillaume zajmował się

paradoksem polegającym na tym, że choć dane jest nam doświadczenie czasu, nie dysponujemy jego bezpośrednim oglądem. By być w stanie przedstawić sobie czas (na przykład w postaci strzałki albo strumienia), jesteśmy skazani na zastępcze konstrukcje przestrzenne, które Guillaume nazywał “czasoobrazami”. W takich przedstawieniach brakuje jednak czasu, który potrzebny jest intelektowi, by ten mógł wytworzyć te konstrukcje. Ten czas Guillaume określał w przeciwieństwie do czasoobrazu “czasem operacyjnym”. Agamben wyciąga stąd wniosek, że wraz z każdym czasoobrazem produkujemy także “jakiś czas nadmiarowy wobec czasu chronologicznego”<sup>13</sup>.

Agamben:

Ów dodatkowy czas nie jest jednak jakimś innym czasem, czymś na kształt uzupełniającego, dołączającego się od zewnątrz do czasu chronologicznego; jest on, jeśli można tak to ująć, czasem w łonie czasu, nie czasem dodatkowym, a wewnętrznym, mierzącym jedynie moje wobec niego opóźnienie, moją niemożność zrównania się i zsynchronizowania z własnym wyobrażeniem czasu, a tym samym dającym mi możliwość jego ukończenia

---

13. Eva Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. Mikołaj Ratajczak (Warszawa: Sic!, 2012), 91.



i uchwycenia. Możemy teraz zaproponować pierwszą definicję czasu mesjańskiego: *jest to czas, jakiego potrzebuje czas, by dobiec końca*, a ściślej ujmując: czas, jaki zabiera nam ukończenie, dopełnienie naszego wyobrażenia czasu<sup>14</sup>.

Sądzę, że chodzi tu o wydarzający się w każdym *nyn*, “teraz”, czasu chronologicznego *kairos*, błysk, który nie zawiesza chronosu, nie zmienia jego upływu i naturalnego biegu, nie ingeruje w jego “treść”, a więc w to, co dokonuje się w czasie. Zarazem jednak *kairos* ten znosi czas chronologiczny dlatego właśnie, że jest progiem, granicą, między chronosem a jego celem, wypełnieniem. Jest tym wymiarem terażniejszości, który odnosi każdą chwilę bezpośrednio do kresu, pomijając chronologiczny czas, jaki do kresu pozostał. Właśnie w owym progowym błysku, “okamgnieniu”, czas płynie jak nie czas, wydarza się *parousia*. Słowo to w interpretacji Agambena nie oznacza niczego z porządku *chronos*, lecz dosłownie: *para-ousia*, czyli bycie-obok: “w terażniejszości bycie przebywa niejako obok siebie samego”. I jeszcze jeden cytat: “Mesjańska obecność przebywa obok samej siebie, nie pokrywając się bowiem nigdy z chwilą chronologiczną i nie dodając się do niej, mimo wszystko ją chwyta i od wewnątrz niejako doprowadza ją do ukończenia”<sup>15</sup>.

W obu tych wypowiedziach – raczej niepowiązanych ze sobą w żaden inny sposób – artykułuje się doświadczenie dodatkowego wymiaru czasu. To są jedynie przykłady, można byłoby je mnożyć. Zależy mi jednak na zilustrowaniu tezy, że nie sposób pomyśleć równoczesności kilku wymiarów czasu bez uprzestrzennienia ich, umieszczenia w jakiejś przestrzeni. W tym sensie wciąż można mówić, że epoka nasza jest końcem czasu: bynajmniej nie chodzi o to, że nic już się nie wydarzy w chronosie, że nie będzie już żadnych nowych wydarzeń; chodzi raczej o to, że wielowymiarowy czas nie zmierza już do jednego celu – jak wyobrażał sobie to Hegel<sup>16</sup> – co wszelako nie oznacza, że nie umiemy zdobyć się na dystans wobec chronosu.

Przestrzeń więc, wobec tej okoliczności, że czas przestał być hegemonicznym pojęciem w humanistyce, nabiera fundamentalnego znaczenia. Znowu można podać tu ilustracje. Wystarczy wskazać, jak teorie diachroniczne w humanistyce wypierane są w przeciagu XX wieku przez teorie synchroniczne (ewolucjonizm przez dyfuzjonizm, potem funkcjonalizm, strukturalizm i poststrukturalizm). Można również odnotować formę, jaką przyjmuje myślenie współczesne, które

---

14. Giorgio Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Sic!, 2009), 84.

15. Agamben, *Czas, który zostaje*, 88.

16. Zob. Hegel, *Wstęp do Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. Janusz Grabowski, Adam Landman (Warszawa: PWN, 1958).

definiuje się jako postdeleuzjańskie. Jest ono skrajnie przestrzenne, przy czym przestrzeń jest tu rozumiana jako płaszczyzna, a myślenie – jako mapowanie tej płaszczyzny. Przykładem takiego sposobu myślenia jest książka Rosi Braidotti pt. *Po człowieku*<sup>17</sup>, w której autorka pozycjonuje się w polu współczesnych możliwych stanowisk w ramach szeroko pojętego humanizmu (wziętego wespół ze wszystkimi rodzajami jego negacji). Nie pada tu żaden argument na rzecz któregośkolwiek stanowiska, za to przeprowadzane są bardzo rzeczowe prace kartograficzne – wyznaczanie granic wiąże się z zarysowywaniem możliwych sojuszy w różnych kwestiach. Moim zamiarem nie jest w tym miejscu oczywiście występowanie przeciwko jakiemuś sposobowi myślenia albo forsowanie innego. Zależy mi tylko na uwypukleniu przestrzenności współczesnego myślenia. Zresztą ta przestrzenność jest szczególnego rodzaju, skoro obok teorii synchronicznych, które przed chwilą wymieniłem, czy też uprawiania nauki w ogóle poza teorią, jako gromadzenie faktów, obserwacji, ewentualnie budowania lokalnych teorii, objaśniających ograniczony zestaw faktów, funkcjonować mogą z powodzeniem odnowione teorie rodem z XIX wieku, jak na przykład kolejna fala ewolucjonizmu. Na wszystkie te sposoby myślenia i badania świata ludzkiego jest w humanistyce miejsce, pomimo tego, że nie da się ich ze sobą uzgodnić, uspołnić, nie da się już zbudować naukowego obrazu świata, świata, który byłby jeden. Nie istnieje już uniwersum w etymologicznym znaczeniu tego słowa – a co za tym idzie, traci swój pierwotny sens idea uniwersytetu. Żyjemy zatem nie tylko w wielu czasach naraz, lecz także w wielu światach naraz, a mimo to jako naukowcy i humaniści tworzymy wspólnotę i myślimy w tej samej przestrzeni – wprawdzie popękanej, pofragmentaryzowanej, a być może jeszcze jakoś inaczej sformatowanej, ale wspólnej w tym sensie, że przy odrobinie dobrej woli i przy odrobinie intelektualnego wysiłku możemy stanąć w miejscu, w którym stała i myślała inna badaczka, i nawet jeśli nie zobaczymy dokładnie tego, co ona widziała, to jest szansa, że uda nam się zrozumieć to, o co jej chodziło.

Chciałbym rozwinąć nieco tę ideę przestrzeni i wskazać, w jakim sensie wiąże ją z duchem. Pytanie zasadnicze brzmi tak: czy da się zobrazować tę przestrzeń, na przykład w postaci mapy? Albo może nie tyle, czy się da – bo jak wskazałem wyżej, czasem się to robi – ile raczej, czy mapowanie wyczerpuje bogactwo humanistycznego myślenia? Rozumiem oczywiście stawkę, która stoi za hasłem płaszczyzny (a więc pozbycia się głębi, wyświetlenia wszelkich procesów w postaci linii napięć, spiętrzeń i ujęć). Na jedno założenie tkwiące u korzeni takiego myślenia nie mogę jednak przystać: przestrzeń, w której myślimy, nie jest w żaden sposób już gotową przestrzenią. Dlatego metafora kartograficzna jest

---

17. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk (Warszawa: PWN, 2014).

słaba: mapa odzwierciedla teren, który już istnieje, a samo obrazowanie niczego w samym ukształtowaniu nie zmienia (a jedynie reprezentuje coś względem siebie uprzedniego). Tymczasem w humanistyce jest inaczej – to znaczy, oczywiście, bardzo dużo produkcji naukowej polega na eksplorowaniu przestrzeni już jakoś ukonstytuowanej (w tym sensie jest w tej dziedzinie wiedzy miejsce również na myślenie kartograficzne). Niemniej jednak zawsze można postawić pytanie, jak ta przestrzeń została uformowana i czy nie da się tego zrobić inaczej. Kolejne teorie pojawiające się w humanistyce, następnie tzw. zwroty (językowy, performatywny, postkolonialny, ikoniczny etc.), w końcu hasło uwolnienia się od wszelkiej teorii – te wszystkie gesty miały oprócz wielu innych także aspekt “formatujący”, tzn. wytwarzały do pewnego stopnia przestrzeń, w której następnie prowadzono badania, a w każdym razie nadawały jej swoisty format. Być może istnieje tu pewna analogia do paradygmatów w naukach ścisłych, ale analogia ta jest nader ograniczona, ponieważ w naukach humanistycznych owe zmiany ukształtowania przestrzeni nie następują po sobie w procesie akumulacji wiedzy, współistnieją równocześnie i – co najciekawsze – wytwarzają pomiędzy sobą pola napięć. Żeby podać przykłady takich napięć, przypomnę choćby Jacques’a Lacana, którego myślenie porusza się pomiędzy psychoanalizą i strukturalizmem, wytwarzając swoiste pole, czy Louisa Althussera, który wytwarza pole pomiędzy marksizmem a strukturalizmem. Takich przestrzeni “pomiędzy” jest oczywiście wiele, a ponadto można je dość swobodnie – jeśli nie całkiem dowolnie – wytwarzać.

Teraz mogę, zdaje się, postawić właściwe zagadnienie: chodzi o zastanowienie się nie nad tym lub tamtym formatem przestrzeni, ale nad przestrzenią przestrzeni, to znaczy nad przestrzenią, w ramach której można wprowadzać w spór i w dyskusję rozmaite formaty przestrzeni. Jeśli miałbym pokusić się o program dla humanistyki, to znaczy sformułować jedną ideę – to nie mogłaby ona dotyczyć tej lub tamtej teorii, tego lub tamtego sposobu uprawiania refleksji humanistycznej, lecz musiałaby raczej dotyczyć natury pola, w którym wszystkie te teorie i sposoby myślenia występują. A zatem: co można o tym polu powiedzieć?

Przestrzeń ta, przestrzeń przestrzeni, z całą pewnością ma swoje miejsca. Ta uwaga jest tylko pozornie banalna. Zasadniczo bowiem o przestrzeni można myśleć w dwóch trybach: albo sama przestrzeń jest nadrzędna i dopiero w jej ramach mówimy o miejscach, czy też o punktach (dobrze to widać na przykład w przypadku przestrzeni kartezjańskiej, która nie jest sumą punktów), albo nadrzędne jest miejsce (wtedy rzadko mówi się, że jest to punkt), które rozciąga wokół siebie przestrzeń. Ten drugi sposób myślenia spotykamy w etnografii – wiele przestrzeni społecznych zorganizowanych jest wokół miejsc świętych czy też “środka świata”, przez który przebiega *axis mundi*, a od tego miejsca rozchodzą się kolejne kręgi. Powtórzę zatem: przestrzeń humanistyczna, przestrzeń przestrzeni, ma swoje miejsca. Niektóre z nich – nazwę je miejscami homotopicznymi – to

sformatowane już przestrzenie. Na przykład przestrzeni teorii ewolucjonistycznej, która w zasadzie jest chronologiczną przestrzenią czasu z wyróżnionym pojęciem rozwoju, albo przestrzeni foucaultowskiej archeologii, w której nastają po sobie wielkie epistemy organizujące wszelką wiedzę i władzę, albo geopolityczna przestrzeń projekcji sił suwerennych państw – tak ostatnio modna w kontekście wojny w Ukrainie, albo przestrzeni swobodnego przepływu dóbr spod znaku globalnej wioski – to wszystko są przykłady homotopicznych miejsc w przestrzeni przestrzeni. Przestrzeń taka – nazwę ją też przestrzenią pierwszego stopnia, tzn. przestrzenią jakiegoś paradygmatu myślowego – jest miejscem przestrzeni przestrzeni. Aktywność badawcza pojedynczej osoby czy też całego środowiska może polegać na osadzeniu się w takiej przestrzeni pierwszego stopnia i eksplorowaniu jej, czyli badaniu poszczególnych zjawisk pojawiających się w tej przestrzeni pierwszego stopnia lub też zależności między tymi zjawiskami. Nie oceniając, ani tym bardziej nie krytykując tego rodzaju badań naukowych, powiem jednak, że z mojej perspektywy są to mało interesujące miejsca. Nie dlatego bynajmniej, że wiedza uzyskana w ramach tych miejsc nie jest interesująca, ważna, potrzebna itp. – tu za dużo jest materiału, aby pozwolić sobie na jednoznaczne oceny – lecz dlatego, że takie przestrzenie pierwszego stopnia niewiele mówią o przestrzeni przestrzeni. Znacznie ciekawsze z tego punktu widzenia są miejsca heterotopiczne<sup>18</sup>, które wyłaniają się na styku różnych przestrzeni pierwszego stopnia. Wprawdzie one też – z pewnej perspektywy – mogą być traktowane jako homotopie, to znaczy wprawdzie z genetycznego punktu widzenia są efektem kontaminacji wcześniejszych teorii, ale wytwarzają homogeniczne pole teoretyczne, co sprawia, że badacze mogą poruszać się po nim jak po przestrzeniach pierwszego stopnia. (Ta uwaga oczywiście pociąga za sobą dość trywialne twierdzenie, że każda homotopia jest w gruncie rzeczy heterotopią, która zatarła swój heterotopiczny charakter).

Dla wglądu w przestrzeń przestrzeni najbardziej jednak interesujące są miejsca heterotopiczne, które dopiero się wyłaniają, to znaczy dopiero rozpoczyna się spór między homotopiami (załóżmy dla uproszczenia, że spór toczy się między dwiema homotopiami, choć może on obejmować więcej przestrzeni pierwszego stopnia). Wytwarza się wtedy miejsce pośrodku, które – rzecz jasna – obserwowane od strony każdej z homotopii wydaje się czymś zewnętrznym, być może granicznym, być może jakimś progiem. Kiedy jednak miejsce to powstaje, a powstaje poprzez to, że ktoś zaczyna myśleć z jego wnętrza, wtedy zaczyna wytwarzać swoją przestrzeń, obejmując swym oddziaływaniem dwie wcześniejsze (z chronologicznego

---

18. Używam tego terminu w odmiennym znaczeniu niż Foucault (zob. Michel Foucault, „Inne przestrzenie”, przeł. Agnieszka Rejnia-Majewska, w: *Teksty Drugie* 6 (2005), 117–125), choć bez wątplenia tekst Foucaulta jest dla mnie ważny jako ćwiczenie w dostrzeganiu różnych przestrzeni myślenia i doświadczania.

punktu widzenia, który nie pokrywa się z logicznym) homotopie. One zaś nabierają nowych znaczeń, bowiem każde zjawisko, które w nich występuje, jest już nie tylko zjawiskiem należącym do danej homotopii, ale zarazem zjawiskiem zasiedlającym nową heterotopię. Czasem samo zjawisko może nawet nie ulegać treściowym modyfikacjom, a jedynie zróżnicowaniu podlega kontekst, zdarza się jednak niekiedy tak, że zmiana kontekstu mocno wpływa na treść samego zjawiska. Przykładem takiej zmiany znaczenia może być marksistowska teoria literatury, która rozpatruje dzieło literackie ze względu na ekonomiczne stosunki społeczne, a więc coś, co w fenomenologicznej, dajmy na to, perspektywie, czy też historyczno-literackiej, nosi swoiste znaczenia, teraz ujawnia znaczenia zupełnie odmienne. W każdym razie wraz z powstaniem heterotopii homotopie, pomiędzy którymi wytwarza się to nowe miejsce, same ujawniają swój heterotopiczny charakter, co koresponduje z przekonaniem leżącym u podstaw zwrotu translatologicznego, że każda kultura, każdy wytwór kultury, ale także każdy język jest w gruncie rzeczy hybrydą<sup>19</sup>.

Wyłanianie się nowego miejsca pomiędzy jest zatem sensorodne. Być może o samym tym wyłanianiu się miejsca trzeba byłoby opowiedzieć obszerniej, ale ramy tego artykułu pozwalają jedynie na podanie samego zarysu pewnej idei. Nie jest zresztą tak, że myślenie o takim miejscu nie ma żadnych wzorców w naszej kulturze. Należałoby tu oczywiście wspomnieć o platońskiej chorze, czy też o arystotelesowskiej materii pierwszej – obie te figury myślowe mówią o żywiole podatnym na dowolne formatowanie, choć w żaden sposób jeszcze nieokreślonym. Natomiast kiedy wspominam o sensorodnym “pomiędzy”, natychmiast nasuwa się skojarzenie z derridiańską *różnią*. Rzecz jasna wszystkie te pojęcia-idee wypowiedziane są w konkretnych horyzontach i trzeba zachować szczególną ostrożność, “wyjmując” je z ich naturalnego kontekstu, niemniej niektóre drogi zostały już przetarte.

Te miejsca mogą wyłaniać się w różny sposób, niezależne od siebie, powiedziałbym: “w wielu miejscach”, gdyby właśnie nie o miejsca chodziło. Nie wiem, czy ktoś próbował skatalogować wszystkie sposoby myślenia w humanistyce, a co za tym idzie wszystkie przestrzenie pierwszego stopnia, ale przypuszczam, że jest to zadanie niewykonalne – już samych homotopii jest bardzo dużo. Nie wiadomo w związku z tym, czy pomiędzy każdymi dwiema homotopiami może wyłonić się heterotopia, jest natomiast możliwe, że między jakimiś dwiema może wyłonić się więcej niż jedna (na różny sposób można zagospodarować sferę “pomiędzy” wyznaczaną przez na przykład marksizm i psychoanalizę). Sądzę wobec tego, że liczba miejsc w tej przestrzeni przestrzeni jest nieogarniona. Między dwoma

---

19. Zob. np. Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: Oficyna naukowa, 2012), 295.

miejskami owej przestrzeni przestrzeni nie zawsze istnieją powiązania – istnieją, o ile istnieje miejsce pomiędzy nimi, a więc odpowiednia heterotopia. Ale dopóki ktoś ich nie pomyśli, nie wiemy nic o ich istnieniu. Tu rzecz jasna uciekam się do pewnego wybiegu – używam liczby mnogiej: “nie wiemy”, żeby wyrazić mocną tezę o nieistnieniu miejsca, to znaczy, że nikt nigdy go nie pomyślał, a więc nikt nigdy o nim nie wiedział. Ale są oczywiście słabsze modusy nieistnienia miejsc w tej przestrzeni: ja osobiście, ze względu na przyrodzoną ludzkiemu umysłowi ograniczoność, nie słyszałem o większości miejsc w przestrzeni humanistycznej, które wszelako istnieją dla innych ludzi. Inny rodzaj nieistnienia to nieistnienie dla pewnego środowiska badaczy – na przykład językoznawcy mogą nie znać jakichś przestrzeni zasadniczo znanych prawnikom. Pewnie jeszcze innym sposobem nieistnienia jest nieistnienie dla pewnej epoki – ludzie XXI wieku zapewne dużo wiedzą o starożytności, ale podejrzewam, że nie wszystkie przestrzenie wtedy zasiedlane są dostępne współcześnie. W każdym razie przestrzeń przestrzeni nie jest nigdy dana w całości. Każdy jej bywalec dysponuje fragmentami, mam nadzieję, że humaniści co do zasady starają się poruszać pomiędzy kilkoma przynajmniej jej miejscami – ale nawet najzdolniejsi z nich zamieszkują zaledwie niewielki wycinek (powtarzam w ten sposób – po raz kolejny – coś, co wszyscy wiedzą, mianowicie, że nasza wiedza jest ulokowana, a człowiek wrzucony w świat i tradycję). Warto może jeszcze odnotować, że kiedy już jakieś miejsce zostanie pomyślane, a więc zaistnieje w słabszym lub mocniejszym sensie (najmocniej oczywiście istnieje przestrzeń zdrowego rozsądku), to wytwarza ono bardzo wiele możliwości wyłaniania się miejsc nowych.

Żeby domknąć niniejszy wywód, muszę wspomnieć jeszcze o duchu. Chciałbym zaproponować tu nowe użycie tego starego słowa – takie, które nazywałoby właśnie tę przestrzeń przestrzeni<sup>20</sup>. Jeśliby wrócić do Hegla lub Diltheya, to pojęcie ducha bez wątpienia służy wskazaniu na jedność pola ludzkiego myślenia i na możliwość objęcia go w całości. Teraz pojęcie to z całą pewnością nie pełni już tej funkcji. Wyraża ono tę okoliczność, że dla każdego zjawiska w humanistyce można wskazać miejsce, z którego wyłaniają się aktualnie przyjmowane przez badacza czy też użytkownika tego zjawiska sensory i że zarazem zawsze zachodzi możliwość wskazania innego miejsca, z którego wyłonią się (już się wyłoniły

---

20. Zdaję sobie sprawę z ryzykowności tej tezy. Jacob Taubes, którego *Zachodnia eschatologia* jest późnym podsumowaniem epoki uprawiającej filozofię dziejów, zapisuje: “W ostatecznie nieodwracalnym czasie rządzi postępujący naprzód duch. Dlatego duch jest ściśle sprzężony z czasem” (Jacob Taubes, *Zachodnia eschatologia*, przeł. Andrzej Serafin (Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2016), 17). Moje twierdzenie “duch jest przestrzenią” jest nie tyle negacją twierdzenia Taubesa (i całej tradycji, w imieniu której on występuje), ile raczej wypowiedzi z innego poziomu, gruntująca – jakby może powiedział Heidegger – tezę o powiązaniu ducha z czasem.



lub wyłaniają się w momencie toczenia sporu) inne sensory tego zjawiska. Pojęcie ducha – w takim kształcie, jaki tu proponuję – wyraża zatem ogólną ideę humanistyki, w pewnym sensie jej program, zarazem jednak ani nie wykluczając jakichś sposobów myślenia z jej obszaru, ani nie dyskredytując jednych dla pochwalenia innych. Wyrażam w ten sposób banał, że nie istnieje w humanistyce jedynie słuszny sposób myślenia. Wszelako takie pojęcie ducha pozwala w ogóle myśleć o humanistyce, a więc dostrzegać coś, co łączy różnorodne, czasem odległe od siebie i nic o sobie nawzajem niewiedzące przestrzenie. Wprawdzie duch nie ustanawia jedności nauk humanistycznych, lecz uzasadnia możliwość komunikacji między różnymi teoriami. Gdyby tę koncepcję dopracować w szczegółach – a pracuję nad książką, która temu będzie poświęcona – to mogłaby ona ugruntowywać tę właściwość ludzkiego świata (*mondo civile*), która polega na nieustannym i nie do końca pozwalającym się ujarzmić wytwarzaniu sensu. Właśnie dlatego, że duch jest przestrzenią stale się “zagęszczającą”, to znaczy wytwarzającą heterotopie, możliwe są narodziny sensu. A w konsekwencji koncepcja ta wyjaśnia, jak to się dzieje, że na jakiś jeden fenomen (zjawisko lub byt – w zależności od terminologii) humanistyka może patrzeć z tak różnych perspektyw i za każdym razem widzieć w nim coś nieco innego. Wciąż moglibyśmy mówić o prawdzie humanistyki (osadzeniu jej wiedzy w duchu), nie rezygnując przy tym z wieloaspektowości. Nade wszystko zaś – z tym wiąże największe nadzieje – przestrzenna koncepcja ducha mogłaby posłużyć jako podstawa dla programów kształcących humanistów, którzy nie tylko byłiby specjalistami w swoich homotopiach, nie tylko potrafili poruszać się pomiędzy paroma lub kilkoma homotopiami (ruch poruszania się pomiędzy jest już zamieszkiwaniem ducha), ale także mogliby zasiedlać heterotopie, świadomie pracując nad pomnażaniem sensu.

Mnie osobiście, jako filozofa, najbardziej zajmuje sama ta przestrzeń przestrzeni, w której wszyscy jako humaniści tak czy owak zamieszkujemy: jej zdolność do zmieniania formatów, pączkowania i zagęszczania się, wytwarzania przepływów i petryfikowania chwilowych kształtów, nawiązywania komunikacji między odległymi zrazu polami i zrywaniu powiązań z pierwotnie inspirującymi motywami – i tak dalej.

## Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2009.
- Bachmann-Medick, Doris. *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- Braidotti, Rosi. *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk. Warszawa: PWN, 2014.

- Colli, Giorgio. *Narodziny filozofii*, przeł. Stanisław Kasprzysiak. Kraków: Oficyna Literacka, 1994.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. *Wprowadzenie – Klącze*. W: *ciż, Tysiąc plateau* [brak informacji o tłumaczu], 3–30. Warszawa: Bęc Zmiana, 2015.
- Derrida, Jacques. *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. Barbara Brzezicka. Warszawa: PWN, 2015.
- Derrida, Jacques. *Ousia i gramme*, przeł. Adam Dziadek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, 57–100. Warszawa: KR, 2002.
- Foucault, Michel. “Inne przestrzenie”, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska. *Teksty Drugie* 6(2005), 117–125.
- Geulen, Eva. *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. Mikołaj Ratajczak. Warszawa: Sic!, 2012.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Po roku 1945. Latencja jako źródło współczesności*, przeł. Aleksandra Paszkowska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. Janusz Grabowski, Adam Landman. Warszawa: PWN, 1958.
- Liotard, Jean-François. *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1997.
- Przyłębski, Andrzej. *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2011.
- Przyłębski, Andrzej. “Pojęcie ‘ducha’ w filozofii niemieckiej. Szkic problemu. W: *Fenomen duchowości*, red. Anna Grzegorzczak, Jacek Sójka, Rafał Koschany. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2006.
- Ricoeur, Paul. *Czas i opowieść*, tom I, *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Czas i opowieść*, tom II, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, przeł. Jarosław Jakubowski. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Czas i opowieść*, tom III, *Czas opowiadany*, przeł. Urszula Zbrzeźniak. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Schnädelbach, Herbert. *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1992.
- Sloterdijk, Peter. *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przeł. Jarosław Janiszewski. Warszawa: PWN, 2014.
- Sloterdijk, Peter. “Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie”, przeł. Arkadiusz Żychliński. *Przegląd Kulturoznawczy* 1 (2008), 40–62.
- Taubes, Jacob. *Zachodnia eschatologia*, przeł. Andrzej Serafin. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2016.
- Vico, Giambattista. *Nauka nowa*, przeł. Jan Jakubowicz. Warszawa: PWN, 1966.