

Wojciech Wrzosek
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-9648-0103

O strategii felietonowej *Wycinanek*. W odpowiedzi prof. Henrykowi Mamzerowi

Archeolog i filozof kultury Henryk Mamzer zaszczylił mnie obszerną opinią o zbiorze felietonów pt. *Wycinanki*.¹ Skromny gatunek, jakim w zamysśle są felietony, potraktował całkiem serio, przykładając do nich kryteria z akademickiej humanistyki wzięte. Podejście to — które podzielił mój wydawca: Wydział Historii mojej *Alma Mater* — nobilituje. Jednocześnie wiele z tego co w felietonach ma wymiar retoryczny i jest jedynie wstępnie przemysłane, podpadło pod krytykę.²

Przeczytałem po miesiącu raz jeszcze refleksje archeologa i filozofa kultury Henryka Mamzera o moich *Wycinankach*.³ Uczyniłem tak, aby zneutralizować wpływ wątków dominujących, skupiających uwagę na tzw. pierwszy rzut oka, które wchodziły w grę przy pierwszym czytaniu. Wśród nich wyróżniają się zwykle te aksjologiczne i emocjonalnie nieobojętne. Teraz z dystansu mogę dostrzec to, co przeoczyłem w pierwszym czytaniu.

Ogłaszając felietony, chciałem między innymi sprowokować u bliźnich w profesji taką refleksję, jaką obdarzył nas prof. Mamzer. O to między innymi mi chodziło. Ponadto chciałem zainteresować refleksją metahistoryczną nie tylko zawodowców, ale i adeptów myślenia historycznego, licealistów, studentów, nauczycieli.

¹ H. Mamzer, *O autokreacji historyka. Kilka uwag na marginesie Wycinanek Wojciecha Wrzosa*; W. Wrzosek, *Wycinanki. Zbiór felietonów*, Wydawnictwo Wydziału Historii UAM, Poznań 2022, ss. 418.

² Otrzymuję liczne opinie o tych felietonach. Niektóre zawierają odpowiedzi, jakie to uznane i poważne konteksty tradycji mogłyby być przeze mnie uwzględnione.

³ H. Mamzer, *op. cit.*; W. Wrzosek, *op. cit.*; felietony ukazywały się od 25 maja 2021 roku co tydzień na platformie ohistorie.eu/varia/wycinanki. Od 4 kwietnia 2023 r. platforma publikuje kolejne, które nie weszły w skład tego tomu. II tom ukaże się niebawem.

Zazdroszczę Henrykowi Mamzerowi talentu do uprawiania życzliwej interpretacji. Wydobywa walory, jakie jego zdaniem kryją się w mojej refleksji i wskazuje momenty dyskusyjne. Skupia się na pozytywach, a we fragmentach niezgody ze mną lansuje konstruktywne propozycje i porusza ważne problemy teoretyczne nauk historycznych.⁴

Przyznaję, że odpowiedziałem sobie na pytanie, dlaczego tak pozytywnie przyjmuję argumenty profesora Mamzera. Podam tylko trzy powody, jakie przyszły mi do głowy. Henryk Mamzer jest autorem wielce inspirującej filozoficznej i kulturoznawczej monografii współczesnej metarefleksji o archeologii pt. *Archeologia i dyskurs*⁵. Po drugie, opublikował on onegdaj tekst pt. *Archeologia jako metafora*, co czytelnik choćby tylko moich *Wycinanek* już samo to uzna za sprzyjające dialogowi między nami, i po trzecie, mamy z prof. Mamzerem za sobą zadawnione uczestnictwo w seminariach i konferencjach szeroko rozumianego kolektywu myślowego społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity i seminarium Eidolonu.⁶ Obaj — jak przynajmniej ja sądzę — dobrze znamy styl myślowy tej humanistycznej wspólnoty interpretacyjnej niezależnie od tego, że różne są nasze indywidualne projekty myślenia i badania.

Tym powodom zawdzięcza H. Mamzer łatwość, z jaką odkrywa poziomy mojego komunikowania. Przy czym interesują go zwłaszcza moje filozoficzne i kulturoznawcze wywody.

Henryk Mamzer określa moje przedsięwzięcie jako komentarze do uprzednio wybranych przeze mnie fragmentów dzieł humanistyki i literatury. Stają się one — jak twierdzi — pretekstem do zaprezentowania mojej wizji myślenia historycznego.

⁴Wielu kwestii podjętych przez recenzenta nawet nie poruszam. Polecam jednak czytelnikom *Wycinanek*, jako godne najwyższej uwagi. Ufam, że kolejne felietony, te ukazujące się na platformie *historie.eu* i te, które niebawem zostaną opublikowane, zaspokoją niektóre niedosyty prof. Mamzera i zadowolą czytelników.

⁵H. Mamzer, *Archeologia i dyskurs. Rozważania metaarcheologiczne*, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Poznań 2001; *idem*, *Archeologia jako metafora*, [w:] *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, pod redakcją Barbary Kotowej, Jacka Sojki, Krystyny Zamiary*, Wydawnictwo Fundacji „Humaniora”, Poznań 2001, s. 103-121. *Archeologia jako humanistyczna interpretacja przeszłości. Studia dedykowane Profesorowi Henrykowi Mamzerowi*, red. A. Posern-Zieliński, J. Sawicka, J. Kabaciński, M. Kara, K. Zamelska-Monczak, IAI PAN, Poznań 2018/2019.

⁶Mowa o spotkaniach seminaryjnych pod patronatem Jerzego Kmity i Anny Pałubickiej, z inicjatywy Mariana Kwapińskiego i Andrzeja P. Kowalskiego. Odbływały się w latach 1999–2008. Zaowocowały serią uznanych publikacji pod szyldem „Eidolon” wydawanych przez Oficynę Wydawniczą Epigram. Eidolon wspierały Muzeum Archeologiczne w Gdańsku i Zakład Filozofii Kultury Instytutu Filozofii UAM.

Zapytajmy najpierw, dlaczego wielu czytelników — podobnie jak archeolog i filozof kultury Henryk Mamzer — traktuje moje felietony całkiem serio? Czym w gruncie rzeczy różnią się od normalnego tekstu akademickiego. W obu rodzajach narracji autor wspiera się w argumentowaniu tezami innych autorów. Cytuje, analizuje i komentuje — bywa obszernie — wywody innych badaczy. I tu między moimi felietonami a tym aspektem narracji całkiem naukowej nie ma różnicy. W felietonie wybieram godne uwagi fragmenty czyjeś dzieła i komentuję je jakby *ad hoc*. Za ich pomocą podejmuję podstawowe problemy poznawcze nauk historycznych i formułuję moje wobec nich stanowisko. Czynię to — rację ma Mamzer — stronniczo i interesownie. Narrację felietonową wzbogacam pozanaukowymi relacjami, okolicznościami z życia cytowanych autorów i swoimi związanymi z nimi doświadczeniami. W tych ostatnich aspektach felietony różnią się od akademickiej narracji. Czy jednak nadal aktualne pozostaje pytanie, o to, czy felietony nie są przypadkiem zorganizowane wedle ponadfelietonowej myśli przewodniej, tak jak rozdziały i podrozdziały w humanistycznej narracji akademickiej? Czy da się w zbiorze wykryć poważne idee nadrzędne, tak jak to zwykle bywa w narracji naukowej? Czy felietony organizuje zasadnicza linia interpretacyjna? Na to pytanie odpowiedź znajdujemy w sformułowaniu mojego recenzenta. Zgadza się z Henrykiem Mamzerem kiedy stwierdza:

Myślenie o przedmiocie stanowiącym podstawowy obszar zainteresowań Wrzoska, czyli myślenie historyczne jest głównym spoiwem prezentowanych wypowiedzi. Pełni ono w *Wycinankach* rolę wspólnego języka, rolę swego rodzaju *coine*, który umożliwia recepcję myśli przedstawicieli różnych dyscyplin wymienionych w *Wycinankach* i ewentualną dyskusję czy „porozumiewanie” się z nimi.⁷

Mamzer trafnie identyfikuje mój namysł jako myślenie o myśleniu historycznym, refleksję nad cechami myślenia historycznego. Ta perspektywa daje mi szansę spoglądania z poziomu metarefleksji na rzeczywistość kulturową jako rzeczywistość humanistyczną.

Tak oto podsumowuje mnie w ostatnim akapicie:

Metahistoryczne rozważania Wrzoska nad myśleniem historycznym przedstawicieli różnych dyscyplin humanistyki, to rozważania zmierzające do wykreowania nowej abstrakcyjnej postaci, którą jest on sam — reprezentanta humanistyki zintegrowanej, tworzącej w *Wycinankach* nową, metajęzykową jakość, w porównaniu z językiem przedmiotowym każdej z nich z osobna. To postać zupełnie inna, aniżeli Wojciech Wrzosek jako *homo historicus*. Autor *Wycinanek* to *homo metahistoricus* — używając określenia Marii Solar-

⁷ Początek drugiego akapitu.

skiej⁸ — o imponującej wyobraźni teoretycznej, wydobywającej i spajającej idee zawarte w różnorodnych tekstach, spoza obszaru historii *sensu strictiori* o charakterze przedmiotowym. Autokreacja autora *Wycinanek*, to główne — moim zdaniem — przesłanie dzieła, wokół której toczy się przedstawiona w nim narracja.

Na marginesie rodzi się pytanie, czy kiedykolwiek praktykowałem na poziomie przedmiotowym jako historyk (Wrzosek jako *homo historicus*, nąpomyka Mamzer)? Możliwe, że chodzi Mamzerowi o to, że mój dyskurs felietonowy, czy metodologiczny, jest innego rodzaju niż narracja klasycznego historyka, po prostu historyka *proper*. Przedmiotowością metodologa czy teoretyka historii są procedury poznawcze i badawcze historyka, operacja historyczna⁹ i konceptualizowane epistemologicznie lub metodologicznie akty historiograficzne. W tej ostatniej roli, a więc wtedy, gdy odnajdywałem się w roli historyka historiografii (doktorat o Braudelu, habilitacja o nieklasycznej historiografii i inne liczne teksty), to i tak instrumentarium dla mnie były narzędzia metodologiczne i epistemologiczna perspektywa.

Rozumiem jednak jednocześnie, że w tradycyjnym sensie historyk historii, to historyk nauki historycznej, historyk historiografii, to także po prostu znawca literatury historycznej. Historia historii może być/jest przecież fragmentem normalnej historii, jak historia socjologii, historia religii, historia literatury, edukacji, rolnictwa, czy klasyk tematu — historia polityczna. Ja nie praktykowałem w tej szacownej tradycji, zwłaszcza w jej tradycyjnym wydaniu. Już moje magisterium to był dyskurs metodologiczny.¹⁰

Przyznaję, że Mamzer trafnie określa horyzont refleksji *Wycinanek*. Jest to bodaj jeszcze piętro wyżej niż te perspektywy (piętra) właściwe dla metodologii historii czy teorii historiografii. Przedmiotowością dla mnie jest obecność myślenia historycznego w kulturze i oblicza tej obecności. Kategoria ‘myślenie historyczne’ pozwala mi przyjąć horyzont ogólnohumanistyczny.

⁸ Maria Solarśka zastosowała termin *homo historicus* — jak sama twierdzi — termin Jana Pomorskiego — do mojej postawy poznawczej stwierdzając „Odwołując się do terminologii zaproponowanej przez Jana Pomorskiego, można powiedzieć, że Wojciech Wrzosek jako *homo metahistoricus* prowadzi refleksję nad dokonaniem sprawców historiografii (*homo historicus*)”, *vide: Wielogłos czyli pluralistyczne wprowadzenie*, [w:] W. Wrzosek, *O interpretacji historycznej. Studia metahistoryczne*, red. naukowa M. Solarśka, T. Falkowski, W. Werner, Wydawnictwo Wydziału Historii UAM, Poznań 2022, s. 11.

⁹ M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, s. 70; François Dosse, Paul Ricoeur, Michel de Certeau et l'Histoire : entre le dire et le faire ; www.elec.enc.sorbonne.fr/conferences/dosse

¹⁰ Analizowałem procedurę wyjaśniania w pracach Jana Rutkowskiego, mistrza mojego mistrza Jerzego Topolskiego.

Zezwała m.in. na penetrowanie prefiguracji metafizycznych. Myślenie jako takie patronuje myśleniu historycznemu, choć artykułuje się dopiero wtedy, gdy skupia się na określonym przedmiocie. W moim przypadku jest nim historyczność. Zanim określe ją jako myślenie historyczne jest po prostu metafizyką.

Zdaniem profesora Mamzera, a opinia ta czyni mi honor — realizuję postulaty humanistyki zintegrowanej.

Skoro tak, to przytoczmy lakoniczną — odsyłając do literatury przedmiotu — opinię filozofa kultury lansującą tę ideę:

Funkcję integrującą [badania humanistyczne w duchu humanistyki zintegrowanej — W.W.] pełni wspólny dla wszystkich nauk humanistycznych przedmiot badań, który stanowi kultura.¹¹

Przypomnę, o jakie rozumienie kultury autorce zapewne chodzi:

Otóż

[...] na kulturę danej społeczności składa się wszystko to, co trzeba wiedzieć czy też w co trzeba wierzyć, aby postępować w sposób akceptowalny dla jej członków, i to w ramach jakiejś roli społecznej akceptowanej przez każdego z nich. Skoro kultura jest czymś, czego ludzie mają się uczyć, w przeciwieństwie do tego, co biologicznie dziedziczą, tedy stanowi ona ostatecznie wynik uczenia się: jest wiedzą w najogólniejszym, relatywnie pojętym sensie tego terminu. Przyjmując powyższą definicję, odnotowujemy, że kultura nie jest zjawiskiem materialnym, nie stanowią jej rzeczy. Ludzie, zachowanie czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk. Stanowią ją formy rzeczy w umysłach ludzi — modele ich percypowania, inaczej: interpretowania ich.¹²

W swoim czasie Jerzy Kmita, twórca społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury i poznańskiej filozofii kultury, uznał definicję kultury amerykańskiego antropologa za trafnie oddającą swoje rozumienie kultury. Ja zaś historyczność kultury i kulturowy status historii biorę za horyzonty myślenia historycznego.

¹¹ A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006, s. 172. W tej pracy, zwłaszcza w rozdz. VII stosowne rozwinięcia koncepcji łączącej podmiotową i przedmiotową tradycje rozumienia i interpretowania kultury. Zalecane tu i ostatnie prace Jerzego Kmity, choćby, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo naukowe, Poznań 2007 oraz *idem, Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.

¹² W.H. Goodenough, *Cultural Anthropology and Linguistics*, [w:] *Language in Culture and Society*, New York 1964, cyt za: J. Kmita, *Konieczne serio ironisty*, s. 20-21; tu w części pt. „Kultura. Stosowne konteksty koncepcji kultury honorowanej w ramach dojrzałej fazy społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury”.

Komentując opinię Mamzera o metahistoryczności *Wycinanek*, dodaję, że dodatkową okolicznością sprzyjającą temu wrażeniu jest być może dramaturgia moich narracji. Kryje się w nich nie tylko swoiste fabularyzowanie, felietonowa prowokacja, ale i żonglowanie poziomami refleksji. Moim z dawniejszym przekonaniem — ani oryginalnym, ani szczególnie odkrywczym — jest pogląd, że refleksja filozoficzna (teoretyczna), a może po prostu naukowa, humanistyczna, to wędrówka po poziomach języka. Zwykle dwóch: przedmiotowym i metajęzykowym, ale nie tylko dwóch. Symptomaticznością jest spontaniczna wędrówka autora akademickiej refleksji interpretacyjnej, swobodna ewolucja przedmiotu dyskursu, jakim jest zmiana zwłaszcza interpretandum.¹³ Przykładem tego zjawiska jest zmiana przedmiotu interpretacji w ślad za wiedzą interpretującą. Namysł nad statusem tych dwu składowych myślenia pozwala uświadomić sobie, na którym piętrze refleksji względem języka przedmiotowego znajdujemy się.¹⁴ Co jednak najważniejsze, pozwala dostrzec, że na początku procedury interpretowania, jak i na jej zwieńczeniu oblicze interpretandum, jak i interpretansa różni się, bywa, znacznie. Gdyby było inaczej, trudno byłoby się doszukać efektów tego postępowania.

O rzeczonyj tu przeze mnie wędrówce myślenia tak traktuje Ludwik Fleck:

Jak bardzo praca naukowa jest pracą kolektywną, pokazuje wyraźnie przedstawiona w pierwszym rozdziale historia nauki o kile. Przede wszystkim, wszystkie motywy określonej sekwencji idei pochodzą z wyobrażeń kolektywu: choroba jako kara za rozkosz — jest kolektywnym wyobrażeniem społeczności religijnej. Choroba jako rezultat oddziaływania konstelacji gwiazd należy do kolektywu astrologów. Spekulatywna metaloterapia praktykujących lekarzy stworzyła ideę rtęci. Myśl o krwi przenieśli lekarze starej *vox populi* („krew jest szczególnym płynem”). Myśl o czynniku zakaźnym prowadzi wstecz przez nowoczesny etap etiologiczny, aż do kolektywnego wyobrażenia o demonie choroby.¹⁵

¹³ Interpretandum wędruje za charakterem interpretansa i w procesie interpretowania interpretandum, wraz z pracą interpretansa nad nim, zmienia swe oblicze. W rozciągniętej w czasie interpretacji składowe interpretacji ewoluują. To zjawisko, to analogon *passing theory* Donalda Davidsona z *Inquiries into Truth and Interpretation*.

¹⁴ W historycznej edukacji przedakademickiej zasadniczo nie porzucamy dyskursu przedmiotowego. Uczymy się na pamięć tego, co było wraz z doklejoną do tego indoktrynacją aksjologiczną. Metarefleksja kształtuje się żywiołowo i jest milczącą wiedzą zasiedloną stereotypami.

¹⁵ L. Fleck, *Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania*, pod red. Z. Cackowskiego i S. Symotiuksa, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 70.

W *Wycinance* nr 174, którą właśnie ukończyłem, cytuję myśl Ludwika Flecka, którą akceptuję w pełni:

Myśli krążą od jednostki do jednostki, za każdym razem nieco przekształcone, ponieważ inne jednostki tworzą z nich odmienne asocjacje. Ściśle biorąc, odbiorca nigdy nie rozumie całkowicie myśli w taki sposób, w jaki nadawca chciał, aby była zrozumiana. Po szeregu wędrówek praktycznie nie ma już niczego z oryginalnej treści. Czyja to jest myśl, która nadal krąży? Jest to właściwie myśl kolektywna, myśl, która nie należy do żadnej jednostki. Bez względu na to, czy ze stanowiska indywidualnego odkrycia są prawdami, czy pomyłkami, czy wydają się słuszne, czy niesłuszne, krążą one w społeczeństwie, są szlifowane, przetwarzane, wzmacniane lub osłabiane, wywierają wpływ na inne odkrycia, pojęcia, poglądy i zwyczaje myślowe. Po szeregu okrążeń w obrębie wspólnoty odkrycie często wraca zasadniczo zmienione do pierwszego swego twórcy i on także patrzy na nie inaczej, „nie uznaje go za swoje własne lub — co się często zdarza — wydaje mu się, że widział je od początku w obecnej postaci.”¹⁶

W tym choćby kontekście, tj. wielopoziomowości interpretacji, bronię tezy: nawet nic jest historyczne ponieważ, co dla mnie oczywiste, czyniłem to z poziomu metajęzykowego. Wypowiedziałem się o losach słowa ‘nic’, nie zaś o jego ewentualnym odniesieniu przedmiotowym lub — jakby chciał Henryk Mamzer — „pusto spełnionego odniesienia przedmiotowego” terminu n i c .

Czytelnicy moi zwracali uwagę na autobiograficzne wymiary wycinanek. Muszę przyznać, że pozostawiłem tę dominującą cechę wycinanek pierwszych (tych z 2010 roku) tym razem jedynie jako tło zasadniczych rozważań. W tych intymnościach myślenia i życia także znajduję uzasadnienie dla opinii Henryka Mamzera, że *Wycinanki* to autokreacja. Jednak zasadniczym celem felietonów jest zakomunikowanie mojej wizji świata historycznego. Jej dopełnieniem będzie, mam nadzieję, kolejny tom *Wycinanek*, z którego felietony publikuje już platforma ohistorie.eu. Ufam, że Henryk Mamzer znajdzie tam kolejne uzupełnienia tej wizji.

Przyznałem na wstępie, że mój interlokutor wypowiedziane przeze mnie tezy traktuje serio, mimo że są przecież wypowiedziane w trybie felietonu.

¹⁶ *Ibidem*, s. 71. Naszym zadaniem jest rozwijanie rozumienia myślenia (w tym zwłaszcza historycznego) w duchu stylu i kolektywu myślowego Ludwika Flecka. Historyzmu Josepha Margolisa, filozofii Michela de Certeau, Reinhardta Kosellecka... Formuła Margolisa: “My own theme is the radical theme of our time: viz., THINKING IS A HISTORY, THINKING IS HISTORY”, a nawet w moim jej tłumaczeniu/rozumieniu: „myślenie jest (jakąś) historią, myślenie jest historią” (J. Margolis, *Historied Thought, Constructed World: A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium*, University of California Press, Berkeley 1995, s. 6. Szerzej o Margolisie *Wycinanki* (127-129) i (133-138).

Z wielu możliwych wątków kilka zwróciło uwagę profesora Mamzera. Oto one:

Już we Wstępie *Wycinanek* (s. 10), ich autor oświadcza, że podziela opinię M. Foucault'a i P. Veyne'a [„wszystko jest historyczne, nic więcej”]. Ujmuje on jednak problem bardziej zdecydowanie aniżeli francuscy historycy [„nic nie jest niehistoryczne lub nawet nic jest historyczne”]. Przytoczone słowa zdają się być głównym przesłaniem jego książki.

Po tym zreferowaniu mojej idei filozof kultury komentuje:

O ile jednak pierwsza część sformułowania Wrzoska jest wyrazem potwierdzenia czy akceptacji wypowiedzi „w s z y s t k o j e s t h i s t o r y c z n e”, o tyle niezupełnie jest ono równoważne ze sformułowaniem „n a w e t n i c j e s t h i s t o r y c z n e”. Przywołując za mną fragment z Quine'a słynnego tekstu *Co istnieje?* Co istnieje? Wszystko, stwierdza amerykański filozof. „Jest to jednak tylko stwierdzenie, że istnieje to, co istnieje. W stwierdzeniu tym zdaje się tkwić pytanie (retoryczne według Wrzoska — dorzuca Mamzer): czy może istnieć coś, co nie istnieje? Stąd oksymoron w jego wypowiedzi: „nawet n i c j e s t h i s t o r y c z n e”.

Twierdzę, że wyrażenie „nawet nic jest historyczne” to nie jest oksymoron. W wyrażeniu „wszystko jest historyczne” mowa jest o wszystkim, co pomyślane, w tym o pomyślanym przez nas n i c . Dlatego i koncept n i c , jako od wieków myślany stan, istnieje w naszych zasobach refleksji jako zmienny i historyczny. N i c nie jest tu rozumiane jako coś, co nie istnieje lecz jako powiedzmy potoczny odpowiednik starożytnej kategorii n i e b y t u jako opozycji do b y t u . Podobnie, *per analogiam*, wyrażenie generalnie kwantyfikujące: w s z y s t k o / k a ż d e (np. użyte w wyrażeniu „wszystko jest historyczne”) ma w rachunku kwantyfikatorów opozycyjny odpowiednik n i c , tj. wyrażenie kwantyfikujące egzystencjalnie, nie istnieje.

W oksymoronie, tj. w wyrażeniu zawierającym literalną sprzeczność, musi dochodzić do spięcia dwóch stanów zestawiających „ten sam rodzaj”. Stany rzeczy, aby pozostawać sprzecznymi, muszą w tym samym „rodzaju istnienia”.

Istnieje/nie istnieje tylko wtedy, gdy *esse/essere* orzeka tę samą „egzystencjalność”, orzekać może ewentualnie ich sprzeczność. Wyrażenie „nic jest historyczne” nie stwierdza, że to, co nie istnieje jest historyczne, lecz „nic” w myśleniu ma swoją historię i względny historycznie sens. Dlatego orzekam, że nawet *nic* jest historyczne. Prowokując odbiorcę do dostrzeżenia w tym wyrażeniu metafory.

Notabene: jeśli uznajemy, jak ja uznaję, że wszystko jest historyczne, to zgódźmy się, jeśli w s z y s t k o , to i N i c także jest historyczne. Wyrażenie „Nic jest historyczne” jest metaforą, jak każde wyrażenie zawierające/

dopuszczające choćby *esse/essere* cudzysłowowe. Moje „nawet nic jest historyczne” dopuszcza lub wręcz postuluje metaforyczną interpretację.

Inaczej, w sensie literalnym, to, co nie istnieje, nie może być historyczne. Tak głosi Henryk Mamzer i ewentualnie zdrowy rozsądek, który operuje w sferze potocznego, literalnego myślenia.

Dodatkowo w wyrażeniu „nawet nic jest (*esse*) historyczne”, owo *esse* — w tym w moim przykładzie zwłaszcza — jest metajęzykowe. Stawiając *n i c* w cudzysłów nie wypowiadam *n i c* w języku przedmiotowym. Wypowiadam się o losach znaczenia terminu, czyli pojęcia. Dlatego, jak to często bywa, oksymorony są środkiem retorycznym, czy poetyckim wyrażeniem. *Notabene* i na marginesie, Quine, kiedy na pytanie *c o i s t n i e j e* przytacza odpowiedź: *w s z y s t k o* — to jak rozumiem — przytacza tylko możliwą, narzucającą się odruchowo odpowiedź. Oznacza ona *idem per idem*. Istnieje co istnieje. Nie znaczy to, że to jego odpowiedź na tytułowe pytanie, co istnieje?. Nie kończy przecież na tym.

W innym miejscu mój recenzent dodaje historiozoficznie:

Wrzosek pisze, że nawet „*nic*” jest historyczne. Mamy tu do czynienia z rzadko spotykaną odmianą historiocentryzmu, wręcz megalomanią historyczną, skoro nawet „*nic*” czyli niezmiennosc jest historyczne. Tymczasem historia to zmiana. Wrzoskowi — jak się zdaje — bardziej jednak chodzi o zaakcentowanie tożsamości własnego myślenia z myśleniem panhistorycznym. Mimo, że odnaleźć możemy w literaturze opinie o historii jako istocie humanistyki czy wręcz nauki, to jednak tylko z przytoczonego sformułowania wynika, że tylko historia i historyk zajmują pozycję uprzywilejowaną wobec pozostałych dziedzin humanistyki czy nawet nauki.

Odpowiadam w innym miejscu na podobną opinię. Moją koncepcję autor jej określa mianem panhistoryzmu i tropem tzw. panstrukturalizmu czy pansemiotyzmu mianem panmetaforyzmu, kiedy lansuję tezę, że jeśli matrycą kultury jest język, to metaforyzowanie jest najistotniejszym/najważniejszym dla niej aktem twórczym.¹⁷ Nie wadzi mi być megalomanem historycznym. Czy ta postawa jest w jakimś sensie niepozytywna?

Po drugie: Henryk Mamzer jako kulturoznawca i sojusznik społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury skłonny jest do kulturoznawczej interpreta-

¹⁷ W. Wrzosek, *O moim panmetaforyzmie* (replika na szkic Artura Dobosza, *Wrzoska koncepcja metafory historiograficznej*, „Historyka. Studia Metodologiczne”, t. 53/23, w druku), to odpowiedź na obszerny szkic: Artur Dobosz, *Wrzoska koncepcja metafory historiograficznej*, „Historyka. Studia Metodologiczne”, t. 52, 2022, s. 29-60 przedruk za: A. Dobosz, *Wrzoska koncepcja metafory historiograficznej*, [w:] A. Dobosz, *Szkice o metaforze*, Wydawnictwo Politechniki Poznańskiej, Poznań 2016, s. 77-108; na opinie o mojej książce pt. *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009 odpowiadałem w artykule: *Historyk w okowach niesprzeczności. Jeszcze raz o zasadzie nieoznaczoności kulturowej*. (Appendix do repliki), w druku, niebawem na stronie ohistorie.eu

cji konceptów filozoficznych. Nie tyle podejmuje dyskusję z Parmenidesem i Heraklitem, ile traktuje ich metafizyki jako genezę przyszłych orientacji w ludzkim myśleniu.¹⁸

Odswieżył mi Mamzer kulturoznawczą perspektywę oglądu filozofii starożytnej. Ja jednak tylko skromnie i wrywkowo, bo felietonowo, lansuję swoją perspektywę. Rzecz w tym, co się stwierdza na filozoficznym poziomie przedmiotowym, co zaś na poziomie, gdy chodzi o gramatykę konceptów Parmenidesa czy Heraklita. Ja w sporze, kto jest górą, stałość, czy zmienność, nie konkuruję z wielkimi myślicielami. W odniesieniu do historycznego myślenia skromnie, bądź nieskromnie głoszę, że jedną z podstawowych metafor historycznego myślenia jest ruch, stawanie się i wszelkie odmiany zmienności.

Ogólnie biorąc, dla mnie ważne jest postrzeganie stałości i zmienności w dziejach i narracjach o nich. Takie mamy fundamentalne figury porządkowania naszej historycznej apercpcji. Epistemologia historii za obraną filozofię historii, teorię historii, a może i metodykę badania historycznego czyni odpowiedzialnymi metafory historiograficzne.¹⁹ Spośród tych fundamentalnych (*roots metaphors*) to właśnie metafora zmienności (ruchu, rozwoju) i jej historyczne wcielenia wraz z metaforą genezy (i jej historycznymi odmianami) odpowiadają za historyczne obrazy przeszłości. Tu rozstrzygam między parmenidosową a heraklitową tradycją. *Homo metahistoricus* troszczy się zarówno o stałość, jak i zmienność. Henryk Mamzer podpowiada mi, że na historyczność składa się nie tylko metafora historiograficzna: ruch, zmienność, a później „naukowe” ich wcielenia, ale i stałość, niezmiennność, trwałość (np. *la longue durée* Braudela jako wcielenie historycznej gry między stałością i zmiennością ze wskazaniem na to, co trwałe w dziejach).²⁰

¹⁸ Pozwolę sobie na myśl swawolną: dlatego też starożytni okazują się „uniwersalnie” ważni, ponieważ ich język i myśl zezwala na pluralistyczne, jak się niebawem w dziejach okazało, interpretowanie ich genialnych intuicji. To punkty wyjścia dla metafizyki naszej kultury. To autorzy przejścia od myśli przedfilozoficznej do filozofii. To oni ufundowali elitarne myślenie i podstawowe koncepty i problematyzacje naszego antyczno-zachodnioeuropejskiego uniwersum.

¹⁹ Epistemologia historii, której pryncypia formułowałem w tzw. brązowej książce *Historia — kultura — metafora...* w 1995 r. (w rzeczy samej krystalizująca się — jak wyznaję w *Wycinankach* — już bodaj w czasie pobytu we Włoszech w roku 1991, która deklarowałem jeszcze w artykułach publikowanych w roczniku „Odysseus”. Szczegóły: *Wycinanki*, nowy cykl historii.eu/varia (106-113). Ostatnio: W. Wrzosek, *Historia — kultura — metafora. O myśleniu historycznym*, wyd. III i II rozszerz., i uzupełn., Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, ser. Filozofia nauki, Wrocław 2022.

²⁰ Długie trwanie Braudela, i bardzo długie trwanie (*très longue durée*) aż po *histoire presque immobile* i *histoire immobile* Le Roy Ladurie, to idea stałości, niezmienności, rozumiana jako powolna lub bardzo powolna zmiana. Widoczna zwłaszcza na tle historii tradycyjnej.

Jednym z wątków, który zwrócił moją uwagę przy drugim czytaniu refleksji prof. Mamzera nt. *Wycinanek*, są jego nawiązania do koncepcji kultury materialnej Fernanda Braudela powiązane z problemem tzw. opisów fizykalnego i mentalnego, tj. ujęć interpretacyjnych spotykanych w praktykowaniu archeologii, opatrywanych tym mianem z perspektywy filozofii czy teorii kultury.

Zanim przejdę do tego drugiego aspektu, nawiążę do pewnych interpretacji dzieła Braudela. Kolejna już, tym razem w wydaniu prof. Mamzera, interpretacja Braudela koncepcji kultury materialnej różni się od mojego jej rozumienia.²¹

Po pierwsze, nie sędzę, że rozróżnienie opis mentalny *versus* opis fizykalny posłużyć może tak wprost do interpretacji kultury materialnej w ujęciu Braudela. Inaczej konkludowałbym znany cytat ze słynnej *Civilisation*. Mamzer czyni tak oto, po swojemu, do czego oczywiście ma prawo:

Przytaczana przez Wrzoska koncepcja Braudela, mówiąca o tym, że kultura materialna to „elementarna, podstawowa aktywność, którą spotyka się wszędzie, o niewyobrażalnej wręcz rozciągłości. Te rozległą, leżącą u podłoża sferę nazwałem z braku lepszego pomysłu życiem materialnym albo kulturą materialną. [...] To wszechobecne natrętne i nieustannie powtarzalne [zrutynizowane] życie, życie materialne”²², TO ELEMENTARNA PODSTAWOWA AKTYWNOŚĆ „USYTUOWANA NA GRANICY NATURY I KULTURY CZYLI NAJNIŻEJ POŁOŻONY POZIOM W STRATYGRAFICZNYM UKŁADZIE DZIEJÓW, NAD KTÓRYM BUDUJE SIĘ DRUGI I TRZECI RODZAJ RUCHU ŚWIATA; JEST RZECZYWISTOŚCIĄ, W KTÓREJ UPATRUJE SIĘ GENEZY, PUNKTU WYJŚCIA DLA NOWYCH ZJAWISK”.²³

Historia składa się z tego, co stałe. Zwróćmy uwagę na to, co w przeszłości trwało, przez lata, stulecia nie ulegało zmianie (lub bardzo powolnej zmianie), a dopiero na tym tle dostrzeżemy znaczenie zdarzeń, sens efemerycznych fenomenów historii politycznej powiadali zwolennicy „Nowej historii”. Stąd krytyka (*l`histoire contrévénementielle*) politycznej historii zdarzeniowej — tradycyjnej historii politycznej. Literatura przedmiotu choćby w licznych moich tekstach o Braudelu *et consortes*.

²¹ Z ubolewaniem dostrzegam częste emblematyczne traktowanie dziedzictwa wielkiego historyka. Zwłaszcza idea długiego trwania służy jako slogan i erzac. Poza nominałem *la longue durée* nie dowiemy się więcej.

²² F. Braudel, *Kultura materialna gospodarka i kapitalizm XV–XVII wiek*, t. I, przeł. M. Ochab i P. Graff, PIW, Warszawa 2019, s. 28; W. Wrzosek, *Koncepcja historii globalnej F. Braudela*, [w:] Z. Drozdowicz, J. Topolski, W. Wrzosek, *Swoistości poznania historycznego*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1990; W. Wrzosek, *Braudelowska idea kultury materialnej*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 1994, nr 2.

²³ W. Wrzosek, *Historia — kultura — metafora. O myśleniu historycznym...*, s. 122; najlepszym wykładem mojego stanowiska w kwestii Braudelowskiego rozumienia kultury materialnej (cywilizacji) jest kilka stron 116–124 („Scjentystyczne ujęcie kultury materialnej”) a pełnego kontekstu dostarcza rozdz. IV pt. „Modernizm umiarkowany”, s. 94–140. Tam w bi-

Ta wyróżniona przeze mnie interpretacja godna jest uściślenia.

Moje analizy Braudelowskiej koncepcji cywilizacji (kultury) materialnej miały wykazać, że tej wspominatej przez Mamzera granicy nie ma. Opis fizyczny i opis mentalny wydaje mi się użyteczny do analizy rozumienia cywilizacji materialnej w *Méditerranée* i *Civilisaton* w pewien specyficzny sposób. Czytając pasjonujące niemal 400 stron tomu pierwszego, jaką zajmuje część pierwsza *Méditerranée* pt. „Rola środowiska” przekonujemy się, że nie ma tu natury *per se*, lecz jest tu zawsze — przynajmniej dla mnie — uwikłanie tzw. środowiska naturalnego w losy ludzkie, w duchu tradycji *géographie humaine*. Tak zwana przyroda (środowisko naturalne) występuje u Braudela w uwikłaniu społecznym, jest uhistoryczniona. Występuje w narracji o tyle, o ile jest okolicznością aktywności człowieka. Przy czym aktywności społecznie zorganizowanej, grupowo realizowanej. Braudel nie oddziela tzw. przyrody od ludzkiego kontekstu. To, co geograficzne, krajobrazowe, przyrodnicze, środowiskowe, ekohistoryczne, dane jest o tyle, o ile jest rozpoznawane i użytkowane, uczestniczy w ludzkiej praktyce, w społecznej rucho-przestrzeni (*l'espace mouvement*). Z tzw. przyrody w narracji uczestniczy to tylko, co zaangażowane w historię, to, co poręcznościowe²⁴ i to, co uświadamiane. Oto jeden z wielu wymownych przykładów, analiz francuskiego historyka:

Góry to zwykle świat istniejący z dala od cywilizacji, od tworzenia się miast, od krain nizinnych. Ich historią jest brak historii, dość regularne pozostawanie na marginesie prądów cywilizacyjnych, które jednak powoli je przenikają. Zdolne rozlewać się szeroko na powierzchni w kierunku poziomym, prądy te okazują się bezsilne w kierunku pionowym [. . .] Również język łaciński pozostał domem nizinny. Góry pozostały dlań zamknięte, mimo że w niektórych regionach przeniknął w nie lokalnie. Później, gdy po Rzymie Cezarów sukcesję przejął Rzym Świętego Piotra, pozostał ten sam problem. Kościół tylko tam zdołał oswoić i ewangelizować pastuchów, niezależnych chłopów, gdzie jego działalność mogła być uporczywie ponawiana. Zużył na to niesłychanie wiele czasu. W XVI wieku zadanie było dalekie od zakończenia, zarówno dla katolicyzmu jak dla islamu, który napotkał tę samą przeszkodę: Berberzy z Afryki Północnej, chronieni przez swoje szczyty, są jeszcze tylko w niewielkim stopniu lub wcale nie pozyskani dla Mahometa.²⁵

bliografii moje liczne teksty o Braudelu.

²⁴ Tak jak interpretuje tę Heidegerowską kategorię Pałubicka. A. Pałubicka, *Narzędzie i rzecz w perspektywie kulturoznawczej*, [w:] *Heidegger w kontekstach*, red. N. Leśniewski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007.

²⁵ F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, wstęp B. Gerek i W. Kula, t. 1, przeł. T. Mrówczyński i M. Ochab; t. 2 przeł. M. Król i M. Kwiecińska, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1976–1977, s. 40–41.

W swym wielkim dziele o Morzu Śródziemnym jedna z trzech jego części pt. „Rola środowiska”, to *nomen omen* nie środowisko, lecz jego rola, tak jak w tytule mamy nie tylko Morze Śródziemne, ale połączony z nim w koniunkcji Świat Śródziemnomorski. W czym wyrażała się ta rola środowiska? W trwaniu w nim wspólnot ludzkich, społeczeństw i życiu jednostek. Tu nie mamy opisu gór ani morza po prostu. Lecz prezentacja gór jako przestrzeni ludzkiej aktywności czy bierności. Podobnie opisane są niziny, wyspy, morza... jako ekumeny dla ruchu społecznego, jako miejsce, w którym rozgrywa się historia. Świat Morza Śródziemnego to historyczny system społeczny.

Podobnie w *Civilisation*:

Wszechobecne, natrętne i nieustannie powtarzalne życie materialne stoi pod znakiem rutyny: sieje się zboże tak, jak się je zawsze siało, sadzi się kukurydzę tak, jak się ją zawsze sadziło, niweluje się teren pod ryżowiska tak, jak się to zawsze robiło, żegluje się po Morzu Czerwonym tak, jak się zawsze żeglowało. Zachłanna, natrętnie obecna przeszłość monotonnie pożera znikomy czas ludzki. A TA WARSTWA HISTORII W ZASTOJU JEST OGROMNA, OBEJMUJE NIEMAL W PEŁNI ŻYCIE WIEJSKIE, CZYLI ŻYCIE OD 80 DO 90% LUDZKOŚCI. [...] Życia materialnego nie da się zresztą oddzielić od gospodarki, tak jak wody od oliwy. Nie zawsze można rozstrzygnąć, czy dana osoba działająca, czynnik lub obserwowane działanie są po jednej czy po drugiej stronie bariery. Kulturę materialną trzeba przedstawiać, jak to uczynię, wraz z kulturą gospodarczą (jeśli można tak powiedzieć), która jej towarzyszy, zakłóca ją i przeciwstawiając się jej — wyjaśnia ją. Pewne jest jednak, że bariera istnieje wraz ze wszystkimi ogromnymi tego konsekwencjami.²⁶

U Braudela nie da się oddzielić natury od kultury, środowiska jakoby naturalnego od człowieka, jak wody od oliwy.²⁷ W rezultacie u Braudela nie ma natury danej w oglądzie nauk o naturze. Gdy przytacza on dane przyrodoznawcze, to nadrzędnym ich sensem jest ich sens społeczny i historyczny. Wzorem Vidal de la Blache’a i jego zhumanizowanej historii czy słynnego dzieła jego mistrza Luciena Febvre’a.²⁸ Nie ma więc opisów „naturalistycznych” odpowiedników opisów fizykalistycznych w archeologii. Świat natury/

²⁶ F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm*, t. 1, s. 24.

²⁷ Od dawna zastanawiało mnie jak to można oddzielić/przeciwstawiać naturę kulturze. Przecież to środowisko, to jest coś używane, postrzegane, rozumiane na sposób ludzki jako naturalne, przyrodnicze (np. potocznie, w duchu historii naturalnej, przyrodoznawczo) i *ex definitione* jako środowisko NATURALNE CZŁOWIEKA. U Braudela (podobno za radą Lucien’a Febvre’a, bohaterem jego dzieła stało się Morze, a raczej Świat Śródziemnomorski, a w nim Morze jako ośnova cywilizacji śródziemnomorskiej, istota tożsamości świata Morza.

²⁸ L. Febvre, *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, Paris, Renaissance du livre, 1922.

środowiska/przyrody jest uhistoryczniony, wtopiony w poręcznościową sferę kultury, w infraekonomikę.

Jeśliby za opis fizyczny, tj. jego odpowiednik dla narracji historycznej, traktować przyrodoznawczą (np. geograficzną, geologiczną, geofizyczną...) kwalifikację świata morza, to moim zdaniem Braudel takowej nie praktykuje. Preferuje opis społeczno-historyczny, swoistą funkcjonalność historyczną zasobów tzw. środowiska naturalnego. Zdolność wspólnot cywilizacyjnych do praktycznego użycia „środowiska przyrodniczego”.

Dodatkowo i ponadto ta prawie nieruchoma sfera aktywności człowieka, niemal niezmienna lub powtarzalna, rutynowa, odruchowa to świat o temporalności *longue durée* lub *très longue durée* lub *presque immobile*.

Kultura materialna (*civilisation matérielle*) w ujęciu Braudela to nie rezerwar stanów rzeczy przedstawianych w trybie opisu fizycznego, lecz opisu humanistycznego i historycznego.

Kolejny aspekt koncepcji Braudela poruszony za mną przez Mamzera. To kwestia genezy w systemie historii globalnej. Genezą ruchu świata śródziemnomorskiego jako swoistej rucho-przestrzeni tworzącej jedność w różnorodności jest to, co zastane, trwałe, tworzące historyczną tożsamość. To właśnie, co historycznie zastane, jest światem generującym kolejną jego trwałość i zmienność. To, co dane, jest nieprzekraczalne. Decyduje co jest możliwe, co staje się *possible* składową parą *possible/impossible*, która jest ramą dla zakresu zmiany, jaka zachodzi w historycznym systemie społecznym, którym jest dla francuskiego historyka świat śródziemnomorski. Jednocześnie przesądza, co pozostaje jako stałość. Fragment systemu nieulegający zmianie (*impossible*), powstrzymuje zmianę, przez swą nadal stałą funkcjonalność.²⁹

Tak, jestem rzecznikiem, braudelizmu. Jakby inaczej. Nie należy myśleć, że jestem zwolennikiem, czy nie daj Bóg wyznawcą Braudelowskiej historii globalnej, bo to zbyt mocno powiedziane. Jestem rzecznikiem każdej bogatej, rozwiniętej i przemyślanej wizji historii. A ta Braudelowska jest jedną z najważniejszych i najwspanialszych w dziejach współczesnej historiografii i humanistyki.

Zgodnie z majeutyczną koncepcją metodologii historii, którą ostatnio przypominam, każdego twórcę historyka czy humanistę wzbogacającego refleksję adepta, studenta, nauczyciela, badacza, amatora historii powinniśmy propagować, udostępniać, upowszechniać. Niech sobie odbiorca z wielości propozycji wybierze co mu intelektualnie pasuje, etycznie dogadza... Neo-

²⁹ Część pierwsza *Méditerranée* zawiera fantastyczne przykłady na grę *possible/impossible*, np. fragment pt. „Przemiany długofalowe: losy Kampanii Rzymskiej” (s. 89) czy „Siła równin: Andaluzja” (F. Braudel, *Morze...*, s. 90-94), a „Jedność klimatyczna” (s. 254-268), czy jakkolwiek fragment części „Rola środowiska” potwierdza to Braudelowskie ujęcie.

kantyzm Cassirera, hermeneutykę Diltheya, Gadamera... A może dorobek Jürgena Habermasa, Reinhardta Kosellecka, Jörna Rusena...

Co kto woli. Ja uczyłem się na szkole Annales i jej pogrobowcach. Znam się na Braudelu, ale nie jestem więźniem scjentystycznego nurtu ruchu intelektualnego Annales.³⁰ Jestem raczej admiratorem historycznych traktatów Foucaulta i jego teorii historii. A zasadniczo myślę podobnie i w ślad — udolnie lub mniej udolnie — za Ajdukiewiczem, Kmitą, Fleckiem, Margolisem, ale i Cassirerem, Kołakowskim... Jeśli ktoś nazwie to eklektyzmem, to trudno. Nie wadzi mi to, zwłaszcza gdy moje stanowisko nazwie oświeconym eklektyzmem. Jestem nieortodoksyjnym zwolennikiem społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, umiarkowanym konstruktywistą historycznym. Nie gorszy mnie, że badacz z obszaru nauk historycznych i wszelakich nauk nie może się epistemologicznie określić, z kolei teoretyk czy metahistoryk powinien kontrolować swoje i kwalifikować cudze myślenie historyczne, bo to jego kompetencja.

Wojciech Wrzosek

About the Feuilleton Strategy of *Wycinanki* (Cutouts). In Reply to Prof. Henryk Mamzer

Abstract

The author responds to Prof. Henryk Mamzer's ample review of his collection of sketches, entitled *Wycinanki*. He refers to three topics raised by the critic: the author's alleged panhistoricism, the discussion of the thesis that everything is historical and even nothing is historical and, extensively, to Fernand Braudel's concept of material culture.

Keywords: panhistoricism, historian's self-creation, culturological reflection on history, material culture, Fernand Braudel.

³⁰ Henryk Mamzer zdaje się mylnie zalicza Fernanda Braudela i Paula Veyne'a do nurtu antropologii historycznej. Nie spotkałem takiej opinii w literaturze przedmiotu. Dla mnie podobnie autor *Méditerranée* to umiarkowany modernizm, scjentystyczny wariant humanistyki/historiografii w ramach ruchu intelektualnego (tzw. szkoły) Annales. Raczej opozycyjny historyozoficznie wobec co najmniej francuskiej antropologii historycznej. Z kolei autor *Jak się pisze historię*, to admirał historii à la Foucault. Patrz choćby stosowne rozdziały (pt. „Braudel” i pt. „Veyne”) w *Wycinankach*.