DOI: 10.14746/sh.2014.15.2.003

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XV (2014/2)
s. 35-48

Tomasz Falkowski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Granice idei imputacji kulturowej

Idea „imputacji kulturowej" to jeden z najważniejszych i najtrwalszych filarów koncepcyjnych myśli Wojciecha Wrzoska o historiografii. Po pierwsze, idea ta skorelowana jest ściśle z takimi figurami, jak „metafora", „antropomorfizacja" czy „kultura", które składają się na podstawowe instrumentarium pojęciowe w obrębie proponowanej przezeń epistemologii historii, po drugie — wedle deklaracji samego metodologa — ustalenia rozwijane przez kilkanaście lat w odniesieniu do tej kwestii należy potraktować integralnie[1]. W konsekwencji próba całościowej rekonstrukcji i — w drugim kroku — określenia pełnego zasięgu skuteczności poznawczej owego „modelu myślenia i badania historycznego", jakim w założeniu jest „imputacja kulturowa"[2], wymagałaby uprzedniej i dokładnej analizy wspomnianych figur („metafory", „kultury"...) oraz łączących je związków z rzeczonym modelem, przy dodatkowym uwzględnieniu wewnętrznej dynamiki dzieła (rozciągającej się co najmniej od *Historii — kultury — metafory* po *O myśleniu historycznym*). Ambicja niniejszego tekstu, podejmującego — jak sugeruje jego tytuł — problematykę imputacji kulturowej, musi być więc dużo skromniejsza: chodzi nam o wskazanie jedynie kilku g r a n i c tego modelu, a więc wybranych punktów, w których obszar tego, co z historiografii porządkowane bądź wyjaśniane przez ów model, łączy się z tym, co — naszym zdaniem — pozostaje poza jego zasięgiem. Przy czym, zgodnie z dokonanym przez

[1] W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 14, p. 4.

[2] Por. *ibidem*, s. 13.

Michela Foucaulta rozróżnieniem na „dyskusję" i „polemikę"[3], chcielibyśmy tutaj przyjąć nie tyle postawę „polemisty" (a więc kogoś, kto wobec analizowanego zagadnienia umieszcza się w pozycji adwersarza, narzucając jednocześnie — zgodnie z etymologicznym znaczeniem słowa — relację walki czy wojny[4]), ile postawę „dyskutanta" (tzn. tego, który kieruje się zasadami immanentnymi sytuacji dialogu i właściwą dlań „moralnością", obejmującą zarówno poszukiwanie prawdy, jak i stosunek wobec drugiego). Jak pisze francuski myśliciel, w ramach dyskusji „ten, kto pyta/kwestionuje (*celui qui questionne*), korzysta jedynie z przyznanego mu prawa: może nie być przekonany, dostrzegać sprzeczność, potrzebować dodatkowej informacji, wysuwać różne postulaty, odsłaniać błąd w rozumowaniu"[5]. To właśnie za tym metodycznym i etycznym ideałem pragniemy podążyć, stawiając pytania i problematyzując, „roztrząsając"[6] koncepcję imputacji kulturowej w jej paru aspektach[7].

„Granica imputacji kulturowej" a praktyka historiograficzna

Zgodnie z założeniami Wojciecha Wrzoska model imputacji kulturowej ma tę zaletę, że „pozwala zbliżyć się do konkretu i tak go opisać, aby łatwiej było wskazać na podobieństwa i różnice między poszczególnymi przejawami dyskursywnych praktyk historycznych", że „dotyka w znacznym stopniu przebiegu rzeczywistych praktyk badawczych" charakterystycznych dla historiografii[8]. Jeżeli dobrze odczytujemy intencje autora zacytowanych stwierdzeń, siła eksplanacyjna tego modelu byłaby podwójna: nie tylko zdawałby on sprawę z tego, co historycy faktycznie robią, lecz umożliwiałby również — na konkretnym poziomie — uchwycenie wewnętrznej różnorodności czy też zniuansowanych form badań historycznych. Przyjrzyjmy się jednak temu, co najprawdopodobniej należy uznać za sedno idei imputacji kulturowej. Jej zasadniczą treść można by wyrazić następująco: historyk (podmiot poznania, a jednocześnie reprezentant danej kultury), badając

[3] Zob. M. Foucault, *Polémique, politique et problématisations*, [w:] *idem*, Dits et écrits, n. 342 (tekst z 1984 r.), t. 1, Paris 2001, s. 1410-1412.

[4] *Polemikós* (gr.) — wojenny, *pólemos* (gr.) — wojna.

[5] Foucault, *op. cit.*, s. 1410.

[6] *Dis-cutio* (łac.) — roztrząsam.

[7] W dalszej części tekstu będziemy się posiłkować ustaleniami dotyczącymi idei imputacji kulturowej, które Wrzosek zawarł w swych dwóch głównych pracach (*Historii — kulturze — metaforze* i *O myśleniu historycznym*), gdyż — jak sądzimy — to w nich została ona wyłożona najpełniej.

[8] W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 13.

minioną rzeczywistość/zjawisko historyczne/świat przeszły (przedmiot poznania, a zarazem wycinek innej kultury), imputuje (aplikuje, „wmawia") dziedzinie badanej pewne elementy jej obce, a swoiste dla kultury, której jest on przedstawicielem czy nosicielem. Innymi słowy, historyk nie może analizować/dokonywać oglądu/myślowo „obrabiać" badanej przez siebie dziedziny przedmiotowej inaczej, jak tylko w świetle kategorii/kryteriów obecnych i rządzących w „jego" kulturze (danych mu przez nią). Mając na względzie tę podstawową dla omawianej idei tezę, jej autor próbuje następnie określić coś, co nazywa „granicą imputacji kulturowej"[9], a więc te elementy, które historyk z konieczności przypisuje dziedzinie (kulturze) badanej. Są to, jak wielokrotnie powtarza Wrzosek, klasyczny rachunek logiczny (a co najmniej tzw. zasada niesprzeczności), przestrzenność i czasowość świata oraz fundamentalne metafory historiograficzne (idee genezy i rozwoju/zmienności)[10]. Te trzy składowe imputacji kulturowej tworzą, wedle Wrzoska, minimalną i niezbywalną dozę tego, co historyk „wnosi" w badaną przez siebie dziedzinę przedmiotową. Oznacza to, że wszelkie próby „zbliżenia się" historyka do przedmiotu jego poznania, wszelkie usiłowania „negocjacji" znaczeń między „kulturą badającą" a „kulturą badaną", nie są w stanie przekroczyć granicy wyznaczonej przez wspomniane elementy.

Jakiego rodzaju problematyczne czy też dyskusyjne kwestie da się tutaj dostrzec? Otóż, co istotne, wszystkie niezbywalne elementy imputacji kulturowej są — jak pisze Wrzosek — charakterystyczne dla całej kultury Zachodu. Na temat idei rozwoju i idei genezy czytamy: „[o]bowiązują one, od najstarszych zabytków piśmiennictwa począwszy, włącznie z najszacowniejszą tradycją biblijną i Homerem, w ogromnym obszarze kultury"[11]. Podobnie jest w przypadku klasycznego rachunku logicznego, który obecny jest „w języku kultur antyczno-zachodnioeuropejskich"[12]. Tymczasem nie ulega wątpliwości, że olbrzymia większość prac historycznych powstałych w ramach historiografii jako odrębnej dyscypliny naukowej[13] (tzn. od pierwszej połowy XIX w. aż do dzisiaj) „przedmiotowo" odnosi się do tego, co należy do szeroko pojętej kultury europejskiej. W konsekwencji powstaje następujące pytanie: czy historyk piszący — przykładowo — o życiu dworskim za panowania Ludwika XIV, ruchu robotniczym w XIX w. bądź historii naturalnej

[9] W. Wrzosek, *Historia — kultura — metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1995, s. 13.

[10] Por. *ibidem*, s. 20, 23, 110; W. Wrzosek, *O myśleniu…*, s. 19 i n.

[11] W. Wrzosek, *Historia — kultura — metafora*, s. 18.

[12] *Ibidem*, s. 19.

[13] „Historykiem" w omawianym modelu autorstwa Wrzoska jest przede wszystkim historyk-profesjonalista funkcjonujący w kulturze europejskiej.

od Jonstona do Cuviera „imputuje" tym „światom badanym" (pozostajemy w języku analizowanego modelu) zasadę niesprzeczności, przestrzenność i czasowość rzeczywistości oraz idee rozwoju i genezy? Gdyby tak było, należałoby uznać, że elementy te są „obce" dla tych „światów", że źródłowo w nich nie obowiązują. Jeśli jednak trzeba je („światy") potraktować — zgodnie z omawianym modelem — jako „zjawiska kulturowe", czy wówczas można mówić o imputowaniu im (a więc wmawianiu czy przypisywaniu) podstawowych dla całej kultury zachodnioeuropejskiej zasad i idei? Wydaje się, że kategorie myślowe francuskiego „dworaka" z przełomu XVII i XVIII w. oraz usensowniona przez niego rzeczywistość społeczna (tak można by w największym skrócie zdefiniować „życie dworskie za czasów Ludwika XIV" jako „zjawisko kulturowe" w świetle omawianej koncepcji poznania historycznego) zawierały w sobie zarówno logiczną zasadę niesprzeczności, jak i pewne wyznaczniki przestrzenne, temporalne, rozwojowe i genetyczne. Podobnie było chyba też w przypadku „świata kulturowego" Buffona bądź Linneusza (i dziewiętnastowiecznych aktywistów społecznych). Pozostając w ramach kategorii proponowanych przez ideę imputacji kulturowej, można zatem powiedzieć, że n a p o z i o m i e j e j p o d s t a w o w y c h s k ł a d o w y c h historyk badający wspomniane „życie dworskie", „ruch robotniczy" czy „historię naturalną" mówi t y m s a m y m „ j ę z y k i e m" (kulturowym) co badane społeczności. I tu, i tam stosuje się/stosowano zasadę niesprzeczności oraz uznaje się/uznawano rzeczywistość za zmienną czy przestrzennie zorganizowaną. W odniesieniu do tych „archetypów" niepotrzebna jest więc, jak się wydaje, jakakolwiek translacja kulturowa, ponieważ zawarte są one zarówno w „świecie badającym" (profesjonalnej historiografii), jak i „sferze badanej" (życiu dworskim, ruchu robotniczym, historii naturalnej).

Musimy w tym miejscu, dla pełnej jasności wywodu, poczynić pewne zastrzeżenie. Jeżeli uznajemy pewną problematyczność czy dyskusyjność modelu imputacji kulturowej w jej przeanalizowanym przed chwilą aspekcie, nie chcemy w żadnym wypadku sugerować, że historyk piszący o zjawiskach zaszłych w kulturze europejskiej jest w stanie dostarczyć ich „obiektywnego obrazu", że potrafi wziąć w nawias (zneutralizować) własny „dyskurs" (w sensie Foucaulta) i oddać te zjawiska w formie, w jakiej „rzeczywiście wystąpiły". Nie o to chodzi. Interesuje nas natomiast wewnętrzna logika omawianego modelu poznania historycznego i wypływające zeń konsekwencje. Patrząc z tej perspektywy, dostrzegamy swego rodzaju napięcie między ideą imputacji kulturowej w jej „teoretycznej" wykładni a przeprowadzonymi przez Wrzoska konkretnymi analizami tego, w jak wielowymiarowy sposób dani historycy (Braudel, Chaunu i inni) modelują przedmiot swych badań (mamy tu na myśli takie zabiegi, jak wyznaczanie podmiotu sprawczego, systemowa, organiczna bądź procesualna konceptualizacja rzeczywistości spo-

łecznej itd.). Natykamy się tu jak gdyby na dwa przeciwstawne ruchy. Z jednej bowiem strony, Wrzosek, budując koncepcję imputacji kulturowej i wyznaczając jej granicę, dąży do określenia tego, co w myśleniu historycznym byłoby „najgłębsze", najbardziej „fundamentalne" i o tyle też niezbywalne, w sposób nieunikniony „wmawiane" badanemu światu (a więc: zasada niesprzeczności, idea genezy itd.). Argumentowaliśmy jednak za tym, że w przypadku badań historycznych dotyczących zjawisk kulturowo zachodnioeuropejskich (a był/jest to — przynajmniej w sensie ilościowym — główny przedmiot historiografii profesjonalnej z naszego kręgu kulturowego) trudno mówić o imputacji tych „archetypów", ponieważ są one właściwe i „światu badającemu", i „światu badanemu". Co więcej, bezpośrednią implikacją omawianego modelu jest fakt, że wszystko poza tymi archetypami byłoby potencjalnie „negocjowalne", a więc że historyk — poza obszarem wyznaczonym przez zasadę niesprzeczności i pozostałe składowe „minimalnej dozy" imputacji — byłby w stanie dotrzeć do pierwotnych czy źródłowych elementów (znaczeń) konstytuujących sferę badaną i wiernie je zrekonstruować[14]. W konsekwencji — i nieco paradoksalnie — pozostawia się tu miejsce dla figury jakiegoś „idealnego" (w sensie: modelowego) historyka, który — zajmując się takim czy innym zjawiskiem europejskim — potrafiłby w p e ł n i przemawiać w swym opisie „z kulturowego wnętrza" tego zjawiska, wyłożyć je w pierwotnej dlań kulturowej formie. Czy to możliwe? I czy — patrząc na tradycję historiograficzną — rzeczywiście tak jest[15]? Oczywiście, że nie i sam Wrzosek jasno i przekonująco to pokazuje, jednak nie za pomocą ogólnego modelu imputacji kulturowej i składających się nań fundamentalnie zorientowanych elementów czy idei, lecz — i jest to ruch „w drugim kierunku" — na poziomie konkretnych analiz poszczególnych dzieł czy nurtów historiograficznych (historii globalnej Braudela, historii serialnej Chaunu, wybranych fragmentów z dzieł J. Topolskiego czy L. von Rankego[16] itd.). By powrócić na moment do podanych wcześniej przykładów: kiedy E. Le Roy Ladurie bada „system dworski", istniejący za Ludwika XIV, w powiązaniu z myślą księcia de Saint-Simona[17], albo gdy Foucault analizuje dyskurs historii naturalnej jako jeden z trzech — obok gramatyki ogólnej i analizy bogactw — przejawów szerszej

[14] Krótko mówiąc, jest to bezpośrednia implikacja zaproponowanej przez Wrzoska idei granicy imputacji kulturowej.

[15] Pytanie zasadne o tyle, o ile model imputacji kulturowej — przypomnijmy — ma również za zadanie zdawać sprawę z konkretnych praktyk badawczych historyka w ich rzeczywistym przebiegu.

[16] Por.: W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, s. 46-47.

[17] E. Le Roy Ladurie (avec la collaboration de J.-F. Fitou), *Saint-Simon ou le système de la cour*, FAYARD, Paris 1997.

dyspozycji epistemologicznej właściwej epoce klasycznej[18], to nieistotne wydają się „niezbywalne składowe imputacji kulturowej" (w wyznaczonych przez nie ramach Ladurie mówi identycznym „językiem" co Saint-Simon, a Foucault — tym samym, co Buffon czy Linneusz). Ważne są natomiast konkretne pojęcia, idee, koncepcje czy pomysły interpretacyjne stosowane przez obu historyków[19]. W tym sensie odpowiedź, jakiej udziela nam ogólny model imputacji kulturowej na pytanie o specyfikę tego typu badań historycznych jak wspomniane (a odpowiedź ta zdaje się brzmieć: „kultura bada wówczas samą siebie"[20]), pozostawia z boku to, co w swym bogactwie rzeczywiście wydarza się w historiograficznej grze między „podmiotem" a „przedmiotem".

Za swoiste podsumowanie naszych rozważań dotyczących relacji między modelem imputacji kulturowej (czy też granicą tejże) a praktyką historiograficzną mogłaby posłużyć myśl P. Veyne'a wyrażająca wątpliwość co do prób ukazywania istoty tudzież specyfiki historiografii (myślenia historyka) poprzez odnoszenie jej do pewnych fundamentalnych czy głębokich czynników. Dokonując cięcia między „spontaniczną świadomością" a „historią" jako „aktywnością intelektualną", odróżniając czasowość tej pierwszej od czasowości tej drugiej[21], francuski badacz antyku stwierdza, że zbliżanie tego, co w historii istotne, do tego, co świadomościowo fundamentalne (poczucia upływu czasu, percepcji przestrzeni), prowadzi do koncepcji poznania historycznego, która jest nie tyle fałszywa, ile pozbawiona większego znaczenia. W efekcie tego rozumowania Veyne krytykuje np. takie myślenie o historii, które — wzorem M. Heideggera — postrzega ją jako wiedzę za-

[18] M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 1, obraz/słowa terytoria, Gdańsk 2000, s. 170-216.

[19] W przypadku Laduriego będzie to na przykład analiza myślowego uniwersum członków dworu w świetle „modeli ideologicznych", mających zdawać sprawę z hierarchii i nierówności jako głównych osi tego uniwersum. Z kolei u Foucaulta mamy chociażby postrzeganie podstawowych elementów i operacji charakterystycznych dla historii naturalnej przez pryzmat „historycznego *a priori*", epistemologicznego pola możliwości wiedzy klasycznej. Zarówno „model ideologiczny", jak i *episteme* nie należały do „światów badanych" — są to narzędzia eksplikacji w całości leżące po stronie podmiotu poznającego i to one — naszym zdaniem — w decydującej mierze kształtują obraz dziedziny przedmiotowej (życia dworskiego i historii naturalnej).

[20] Por. np. W. Wrzosek, *Historia — kultura — metafora*, s. 15.

[21] „Historia jest pojęciem książkowym, a nie egzystencjalnym; jest ona rozumowym porządkowaniem danych, które związane są z czasowością inną niż czasowość *Dasein*. Jeżeli założeniem »historycznego« jest »stare«, to jednak między »starym« a »historycznym« istnieje olbrzymia przepaść intelektu. Utożsamienie tych dwóch przymiotników, upodobnienie czasu właściwego »ja« z czasem historii to pomieszanie warunku możliwości historii z jej istotą, pominięcie tego, co istotne" (P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Texte intégral*, Paris 1996 [wyd. oryg. 1971], s. 101).

korzenioną „w sposób szczególny i uprzywilejowany" w dziejowości *Dasein*[22]. W zamian proponuje on — zgodnie z wizją historii jako aktywności intelektualnej — analizę i krytykę konkretnych pojęć, narzędzi konceptualnych czy, jak je nazywa, „streszczonych intryg" (*résumé d'intrigue*) konstruowanych i wykorzystywanych w narracji przez historyka[23]. Przenosząc argumentację Veyne'a na ideę imputacji kulturowej jako narzędzia pozwalającego uchwycić praktykę i myślenie historyczne, powiemy, że z dwóch dróg, którymi podąża w swych analizach Wrzosek — jedna prowadzi do zróżnicowanych i konkretnych zabiegów historiograficznych, druga wiedzie ku „ogólnemu" i „fundamentalnemu" — słuszna wydaje nam się ta pierwsza. Tym bardziej — i będzie to nasz ostatni argument — że tych samych elementów zakreślających granicę imputacji można by się doszukiwać nie tylko w historii, nie tylko w naukach humanistycznych, lecz właściwie w każdej dziedzinie poznania. Czyż bowiem biologia, astronomia albo ekonomia nie stosują zasady niesprzeczności bądź nie dostrzegają w badanych przez siebie „światach" zmienności tudzież związków genetycznych? Czy jednak mówi nam to coś o istocie tych nauk i różnicach między nimi?

O miejscu idei genezy i zmienności w dyskursie historycznym

Kontynuując wątek rozważań nad modelem imputacji kulturowej w jej teoretycznej postaci, chcielibyśmy bliżej przyjrzeć się ideom genezy i zmienności oraz ich miejscu w dyskursie historycznym. Jak pamiętamy, w ramach omawianego modelu idee te wyznaczają granicę imputacji, stanowiąc niezbywalne atrybuty myślenia historycznego przypisywane rzeczywistości badanej. Dla pełnej jasności przywołajmy fragment, w którym Wrzosek bezpośrednio wykłada swój pogląd na temat wagi obu kategorii dla historiografii:

> Fundamentalnymi archetypami historycznego myślenia są wedle mnie — podobnie jak i według G. Nisbeta — idee genezy i zmienności. Bez nich niemożliwy jest dyskurs historyczny. Gdy nie ma w my-

[22] *Ibidem*, s. 101, p. 1. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, § 76: „Dziejowość jestestwa egzystencjalnym źródłem historii", s. 491-498.

[23] Por. P. Veyne, *op. cit.*, s. 161-193 (rozdz. 7: „Théories, types, concepts"). Pod terminem *résume d'intrigue* Veyne rozumie wszystko to, co uchodzi w historii za „teorię" bądź „typ" (np. Rostowcewa teoria konfliktu miasto — wieś mająca na celu wyjaśnienie kryzysu Imperium Rzymskiego na przełomie II i III w.), a co *de facto* jest zaklętą w abstrakcyjnej formule konkretną „intrygą", konkretnym opisem (z tej perspektywy „teoria" Rostowcewa to nic innego jak dzieje konfliktu między armią rzymską, reprezentującą masy chłopskie i oddaną cezarowi, a notablami miejskimi i senatorami).

śleniu ujęcia genetycznego (genealogicznego) i nieobecna jest zmienność, to myślenie takie nie jest historyczne. Nie spełnia ono bowiem wtedy cechy diachroniczności wyobrażeń, jakiej oczekują od niej odbiorcy historycznego myślenia i czytelnicy prac historycznych. Kategorie genezy i ruchu/rozwoju są niezbywalnie imputowane przeszłości wtedy, gdy opowiada o niej historyk[24].

Powyższa myśl wyraźnie wskazuje, że — zdaniem jej autora — nie istnieje myślenie i dyskurs historyczny bez ujęcia dziedziny badanej jako zmiennej i genetycznie uwarunkowanej. Wszystko tu rozgrywa się w ramach następującej alternatywy: dyskurs jest historyczny tylko i tylko wtedy, gdy fundują go idee zmienności i genezy, w innym zaś przypadku — jest on niehistoryczny (ewentualnie: ahistoryczny). O tak jednoznacznym sformułowaniu powyższej kwestii świadczą chociażby wyróżnione przez nas fragmenty w przywołanym cytacie. Jak mogłoby się zdawać, kwestia ta jest właściwie bezdyskusyjna. Czyż bowiem historyk może pominąć zmienność przedmiotu swych badań i zrezygnować z wyprowadzania jego stanów późniejszych ze stanów wcześniejszych, nie popadając przy tym w jakiś rodzaj myślenia uniwersalistycznego, atemporalnego, w każdym razie: niehistorycznego?

Problem jest być może jednak bardziej złożony, ponieważ istnieją formy dyskursu historiograficznego, które myśleniu genetycznemu przeciwstawiają inny sposób analizy zjawisk i „zawieszają", „biorą w nawias", a przynajmniej odsuwają na drugi plan ich zmienność w określonym czasie. Dobrym przykładem podejścia dokonującego tych dwóch operacji jest pewna metodologiczna i historiograficzna propozycja wspominanego już historyka francuskiego P. Veyne'a. Po pierwsze, przeciwstawia on klasycznemu wyjaśnieniu genetycznemu (eksplikacji kauzalnej) procedurę tzw. eksplicytacji czy typologii, polegającą na próbie zbudowania typu idealnego badanej realności, który ma za zadanie uchwycić ją w jej swoistości historycznej poprzez ukazanie charakterystycznych tylko dla niej cech. W konsekwencji, kiedy historyk zajmuje się — przykładowo — figurą imperatora rzymskiego[25], to wówczas nie pyta: „w jaki sposób postać cezara wyłoniła się z wcześniejszych form władzy (czy jakichś innych uprzednich zjawisk)?", lecz: „co stanowi o jego specyfice, jakie właściwości odróżniają go od króla *ancien régime'u* czy autorytarnego dyktatora?" Istotnym w ramach tak sproblematyzowanego pola nie jest więc jakkolwiek rozumiana zależność genetyczna, lecz różnica, odmienność. Co więcej — i to po drugie — dokonu-

[24] W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, s. 23 [wyróżnienia — T.F.].

[25] Por. P. Veyne, *Kim był imperator rzymski?*, [w:] *idem*, Imperium grecko-rzymskie, przeł. P. Domański, Kęty 2008, s. 9-73.

jąc analitycznego rozbioru „imperatora rzymskiego" na swoiste dlań cechy (zajmowaną przez cesarza paradoksalną pozycję między „królem" a „obywatelem", wielość odgrywanych przezeń ról — funkcjonariusza ludowego, administratora, senatora, wcielonego boga — czy uwikłanie w system kastowy[26]), Veyne „bierze w nawias" wszelkie możliwe zmiany, jakie w strukturze funkcji „imperatora" mogły zajść między panowaniem Tyberiusza a — dajmy na to — rządami Kommodusa[27]. Czy tym samym należy uznać tę formę myślenia o zjawisku cezaryzmu za przejaw myślenia ahistorycznego, pozahistorycznego czy niehistorycznego? Wydaje się, że nie, ponieważ Veyne bynajmniej nie stwierdza, że pozycja imperatora rzymskiego była uniwersalna, ponadczasowa, niczym nieuwarunkowana albo niezmienna. Chodzi po prostu o inny sposób podejścia do rzymskiego cezaryzmu, które w ogóle nie porusza problemu jego genezy i zmienności, zwracając uwagę na coś innego: na kwestię odróżniających go od „monarchii" bądź „dyktatury" specyficznych właściwości, które ponadto byłyby znamienne dla cezarów panujących zarówno w I, jak i III stuleciu. Wynika stąd, że procedura „eksplicytacji" w swej czystej postaci, a więc próba uchwycenia wyjątkowej struktury danego fenomenu historycznego, wymyka się (jako pewna modalność konceptualizacji tego, co historyczne, jako specyficzna operacja dyskursywna) alternatywie: myślenie historyczne — myślenie niehistoryczne, gdzie konstytutywnymi i niezbywalnymi wyznacznikami tego pierwszego byłyby kategorie zmienności i genezy.

Dodajmy dla porządku jedną bądź dwie uwagi, które rozwieją ewentualne nieporozumienia, jakie mogłyby wyniknąć z powyższego wywodu. Jeżeli przedstawiliśmy pewną metodologiczną propozycję Veyne'a jako argument przemawiający za luźniejszym niż „fundamentalny" związkiem między dyskursem historycznym a ideami genezy i rozwoju, nie chcemy tym samym sugerować, że w całej twórczości francuskiego historyka nie znajdziemy rozumowania ucieleśniającego obie te idee. Wręcz przeciwnie: np. wypracowanie procedury „eksplicytacji" jako alternatywy dla klasycznego wyjaśniania zjawisk historycznych w kategoriach przyczynowo-skutkowych pozwala Veyne'owi wykorzystać inne sposoby genealogicznego ujmowania związków między pewnymi realnościami (mamy tu na myśli modele, które określiliśmy niedawno „czasem projektu", „epigenezą" i „mechanizmem dys-

[26] Por. *ibidem*, s. 15 i 28, a także: P. Veyne, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, éditions du Seuil, Paris 1995, s. 678-683 (a zwłaszcza s. 682).

[27] Co jest zgodne z następującą wizją pracy historyka: „[K]iedy historyk bierze się za chłopów z Nivernais albo wyzwoleńców rzymskich, jego pierwszą troską jest wymazanie jednostkowości każdego z nich, rozproszenie jej na specyficzne dane, które ułożą się w pewne *items* (poziom życia czy zwyczaje matrymonialne badanej populacji)" (P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*..., s. 86.

kursywnym"[28]). W niczym nie zmienia to jednak istoty sprawy, ponieważ chodzi o następującą kwestię: czy można sobie wyobrazić albo odnaleźć w dyskursie historyka taką modalność myślenia o przeszłych bądź teraźniejszych zjawiskach, która byłaby historyczna (albo przynajmniej: nie byłaby niehistoryczna), a jednocześnie nie operowałaby parametrem „zmienności" i „genetyczności"? Czy przykładowo — i tutaj objawia się funkcja wybranego przez nas *exemplum* — po Veyne'owsku rozumianą eksplicytację czy typologię należy wyłączyć ze zbioru form poznawania czegoś na sposób historyczny tylko dlatego, że może się ona być (choć oczywiście nie musi) bez pytań stawianych o pochodzenie i wewnętrzną dynamikę analizowanych zjawisk? A przecież — odpowiedzmy — to podejście z powodzeniem można uznać za hiperhistoryczne czy hiperhistoryzujące, skoro jedno z jego podstawowych zadań polega na ukazaniu fałszywych kontynuacji i pozornych pokrewieństw między fenomenami uznawanymi przez świadomość potoczną za tożsame na poziomie fundamentalnym (między demokracja ateńską a demokracją współczesną, historiografią Tukidydesa a historiografią dziewiętnastowieczną czy bogiem pogańskim a Bogiem w ujęciu Lutra). Odwołując się do opracowanej przez Veyne'a jednej z analitycznych procedur historiografii, nie chcieliśmy zatem sugerować, że w niej streszcza się całe myślenie francuskiego historyka o rzeczywistości historycznej, lecz mieliśmy jedynie na celu wskazanie pewnej możliwości takiej konceptualizacji zjawisk, która nie daje się do końca wpisać w zaproponowany przez Wrzoska podział.

O granicy modelu poznania antropologicznego i przedmiocie badań historycznych

W ostatniej części naszej „dyskusji" nad ideą imputacji kulturowej chcielibyśmy poruszyć kwestię jednego z jej bezpośrednich źródeł, jakim jest swoiście rozumiane podejście antropologiczne oraz wynikający z tej inspiracji problematyczny, naszym zdaniem, status przedmiotu badań historycznych. Przy opracowywaniu koncepcji poznania historycznego jako oglądu dziedziny badanej w świetle niezbywalnych kategorii właściwych kulturze badającej, Wrzosek zestawia je z poznaniem charakterystycznym dla klasycznej antropologii. Najkrócej rzecz ujmując, chodzi tu o następujące rozumowanie: w obliczu właściwego dla swej dziedziny przedmiotu badań historyk znajduje się w analogicznej sytuacji poznawczej, w której uwikłany jest an-

[28] Pozwalamy sobie w tym miejscu odesłać czytelnika do naszego artykułu *Jak się dziś pisze historię. Krótka analiza metodologiczna książki Paula Veyne'a „Imperium grecko-rzymskie"*, „Historyka. Studia Metodologiczne", t. XL, s. 81-96.

tropolog zajmujący się inną (egzotyczną) kulturą. Co stanowi w tej perspektywie przedmiot poznania historycznego? Przeszłość czy też minione stany kultury.

> Dla historyka różnice funduje nade wszystko czas, dla antropologa kulturowego przede wszystkim przestrzeń. [Historyk] ogląda przeszłość przez obiektyw świata, do którego należy. Współczesność bada przeszłość, powie Collingwood. Teraźniejszość stawia pytania przeszłości.[29]

Przeprowadzona na tej płaszczyźnie analogia między poznaniem antropologicznym a poznaniem historycznym stwarza — naszym zdaniem — problematyczny obraz tego, czym zajmuje się historyk. Zauważmy najpierw, że nałożenie wzorca antropologicznego na badanie historyczne po to, by objaśnić logikę tego ostatniego, grozi swoistym hipostazowaniem „przeszłości". Oczywiście, kiedy powiadamy, że historycy zajmują się „przeszłością", to stosujemy pewien skrót myślowy, bo chodzi nam na przykład o „przeszłą", „minioną" rzeczywistość. Problem polega jednak na tym, że zestawienie na poziomie epistemologicznym antropologii z historią czyni z „przeszłości" coś więcej niż tylko słowny zamiennik dla tego, co faktycznie uważamy za przedmiot analiz historycznych: czyni z niej najistotniejszą własność tego przedmiotu. Stanowi ona tu bowiem gwarancję „egzotyczności", „obcości" badanych zjawisk, odpowiadając wyjściowemu brakowi kontaktów cywilizacyjnych między antropologiem a odciętą od zewnętrznego świata społecznością (często możemy dziś w literaturze natknąć się na stwierdzenia w rodzaju: „przeszłość to obcy kraj"). W ramach tej perspektywy historyk „udaje się" — podobnie jak antropolog, tyle że w przenośni — na spotkanie z inną kulturą. Dystans kulturowy w przypadku pracy historyka zostaje więc oparty na dystansie czasowym, to właśnie podział: teraźniejszość — przeszłość (albo, jak kto woli: teraźniejsze — przeszłe) funduje w tym modelu relację „ja" (historyk) — „inny" (przedmiot poznania).

Czy jednak rozpięcie historiografii w jej epistemologicznym aspekcie na tego rodzaju czasowej dychotomii mimowolnie nie przywraca wizji historii jako nauki o tym, co minione — wizji, która już dawno została przezwyciężona? Wystarczy przypomnieć chociażby analizy F. Braudela zmierzające do zniesienia tego stereotypu:

> Dla historyka oczywiste jest, że przedmiotem badania historycznego jest nie tylko to, co się już dokonało, że historia nie jest uwięziona w świecie rzeczy martwych, że zatem historyk może kreślić osądy — i to w pełni zasadne — wobec teraźniejszości.[30]

[29] W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, s. 18.

[30] F. Braudel, *Historia i badanie teraźniejszości*, [w:] *idem*, Historia i trwanie, przeł. B. Geremek, Czytelnik, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 335.

A Veyne z właściwą sobie dobitnością tak ujmował tę kwestię:

> Pierwszy nawyk każe nam przeciwstawiać teraźniejszość, która byłaby samą rzeczywistością, i przeszłość naznaczoną przez ślad historyczny, który czyniłby ją na poły nierzeczywistą. Ta fałszywa opozycja legła u źródeł dwóch pseudo-nauk, socjologii i etnografii.[31]

Oczywiście sam Wrzosek — jako czytelnik i interpretator współczesnych dzieł historycznych — doskonale zdaje sobie sprawę z anachroniczności tej opozycji, pisząc na przykład:

> [...] nie widzę zasadniczych powodów, aby głosić tezę o niemożliwości uprawiania historii czasów najnowszych i powierzania badań nad współczesnością jedynie politologom, socjologom, ekonomistom, antropologom współczesności, a więc nie historykom.[32]

Pytanie tylko, czy model „antropolog — obca kultura", mający odpowiadać sytuacji „historyk — przeszła kultura", choćby w milczący sposób nie restytuuje owego przebrzmiałego obrazu historiografii jako „nauki o przeszłości"? Istnieje jednak poważniejsza wątpliwość związana z przywoływaną i wykorzystaną do celów eksplikacyjnych analogią sytuacji poznawczych antropologa i historyka. Otóż sugeruje ona relację odpowiedniości między wyjściowym brakiem kontaktów cywilizacyjnych na linii antropolog — badana społeczność (co faktycznie i wielokrotnie występowało w pierwszym okresie dziejów badań antropologicznych) a dystansem na linii historyk — badana kultura, który to dystans ma fundować, przypomnijmy, różnica między teraźniejszością a przeszłością. Krótko mówiąc, obcości wynikającej z dwóch równoległych i niezależnych od siebie społeczno-kulturowych dróg rozwoju (np. społeczności europejskiej i społeczności indiańskiej) ma tu odpowiadać hiatus temporalny. Implikuje to jednak potoczną i dalece uproszczoną wizję czasu jako trójczłonowej „struktury" złożonej z oddzielonych od siebie: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Jeżeli bowiem przeniesiemy na oś czasową schemat poznania antropologicznego, wówczas nie uwzględniamy właściwie żadnych ważniejszych historiograficznych i filozoficznych zdobyczy w procesie konceptualizacji czasu, a więc idei „długiego trwania" (Braudel), „cykliczności", „brzemienia przeszłości" (White) czy „rekurencji" i „addytywności" (Foucault). Innymi słowy: kategorie „teraźniejszości" i „przeszłości" nie tworzą z jakiejś swej istoty odrębnych uniwersów, indykator czasowy („to, co dawne", „to, co dzisiejsze") nie jest z a s a d n i c z o związany z wyznaczaniem historycznego podziału „ja"—„inny/obcy". Przyjmując perspektywę omawianego zestawienia dwóch sytuacji poznaw-

[31] P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*..., s. 372.

[32] W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, s. 123.

czych, można powiedzieć, że w odróżnieniu od antropologa historyk — zajmując się tym, co przeszłe — w ramach podmiotowo-przedmiotowej gry jest w pełni zanurzony w czasie, a zatem — zgodnie z jego współcześnie konceptualizowanym obrazem — „doświadcza" w jakiejś mierze wszystkich wspomnianych temporalnych „zjawisk" (np. wykorzystuje pojęcia należące do wymiaru „długiego trwania" albo, idąc za panującą modą, ponownie odwołuje się do wcześniej odrzuconych sposobów interpretacji).

W tym punkcie rozważań poczyńmy dla jasności dodatkową uwagę. Ktoś mógłby bowiem argumentować, że w analogii między podejściem antropologicznym a podejściem historycznym chodzi o pokazanie pewnej sytuacji „idealnej", że w praktyce mamy do czynienia z całą paletą konfiguracji pośrednich, gdzie na linii badacz-dziedzina badana istniałyby mniejsze bądź większe sfery tego, co wspólne, i tego, co odmienne. W konsekwencji kuszące mogłoby być kontynuowanie tej analogii: podobnie jak antropologa również historyka łączyłyby z analizowaną przez niego społecznością pewne kulturowe więzy (tyle że poprzez czas). Nasze wątpliwości dotyczyłyby jednak i owej sytuacji idealnej (modelowej), i stanów pośrednich. W tym pierwszym przypadku chodzi o to, że „czas", który miałby fundować dystans analogiczny do tego, jaki staje się udziałem antropologa, jako taki albo sam w sobie bynajmniej tego nie czyni. Można sobie bez trudu wyobrazić zjawiska bądź sfery „odległe" w czasie, które będą nam „bliższe" kulturowo niż zjawiska/sfery „bliskie" czasowo[33]. Co do drugiej kwestii: jeśli przyjąć zasygnalizowaną wyżej złożoną koncepcję czasu historycznego, wtedy analogia między więzami kulturowymi łączącymi, odpowiednio, antropologa i historyka z dziedziną (kulturą) badaną zatrzymuje się na ogólnym poziomie, ponieważ zadzierzgają się one wedle odmiennej logiki: o ile w sytuacji poznawczej właściwej dla historiografii decydujące są wspomniane „kanały" temporalne (długie trwanie, rekurencja itd.), o tyle w antropologii podmiot poznawczy z badaną społecznością mogą łączyć zachodzące między nimi interakcje, wspólnota doświadczeń czy przeżywanie tych samych wydarzeń, a więc wszystko to, co możliwe w wymiarze aktualności.

Podejmując w niniejszym tekście dyskusję nad wybranymi wątkami koncepcji imputacji kulturowej autorstwa Wojciecha Wrzoska, zdajemy sobie sprawę, że przedstawiona analiza jest co najmniej podwójnie stronnicza. Po pierwsze bowiem, skupiliśmy się na tych aspektach omawianego modelu, które wydały nam się kontrowersyjne, dyskusyjne, wzbudzające najwięcej pytań (a przecież można było bez trudu podążyć w drugą stronę, wyodręb-

[33] Innymi słowy, dystans kulturowy nie musi być wprost proporcjonalny do dystansu czasowego.

niając jego najmocniejsze strony); po drugie, to nasz sposób odczytania i rekonstrukcji tej koncepcji wyznaczył kryterium selekcji tych, a nie innych wątków i uznanie ich za problematyczne. Jednakże takie są prawdopodobnie przywileje, prawa, ale też obowiązki tego, kto — odrzucając „polemikę" — decyduje się wkroczyć w przestrzeń „dyskusji". Tak czy inaczej partykularny punkt widzenia obecny w tym tekście odpowiada tezie Wrzoska, że ucieczka od stronniczości jest w myśleniu niemożliwa.

The Idea of Cultural Imputation and its Limits

by Tomasz Falkowski

Abstract

In my paper I try to indicate several limits of CULTURAL IMPUTATION considered by Wojciech Wrzosek as a model of both historical thinking and historiographical practice. It seems that, contrary to Wrzosek's suggestions, the most important components of that model do not allow to grasp and fathom out specific aspects and diversity of historical studies. The so called FUNDAMENTAL IDEAS OF CULTURE represented by a historian—such as the law of contradiction, concepts of development and genesis, temporal and spatial qualities of the world *etc*.—are present within the culture under study, when the researcher reconstructs the history of Europe.

In that case the translation from one culture's language to another does not take place, because on the fundamental level both cultural systems use the same ideas resp. concepts. In the second part of my paper I discuss a problem of relations between historical thinking and crucial concepts of changeability and development. According to Wrzosek, without these ideas both historical thinking and historical discourse are impossible. I suggest that some historians (e.g. Paul Veyne) do not take into account the diachronic and genetic aspects of past phenomena that they analyze, yet their thinking and discourse are still historical. Finally, I point out some dangers arising from comparison between anthropologist's and historian's perspectives, which is fundamental for the idea of CULTURAL IMPUTATION.

Keywords: cultural imputation, Paul Veyne, Wojciech Wrzosek, historical thinking.