DOI: 10.14746/sh.2014.15.2.004

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XV (2014/2)
s. 49-66

Jakub Żołnierek
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Granice imputacji kulturowej

Punktem wyjścia niniejszych rozważań będzie koncepcja imputacji kulturowej. Koncepcja ma swoje źródło w myśli Jerzego Kmity (Kmita 1985), od której jednak — na tyle, na ile to możliwe — abstrahuję, skupiając się na koncepcji imputacji kulturowej artykułowanej przez Wojciecha Wrzoska, na łamach jego rozprawy *Historia — Kultura — Metafora*. Powstanie nieklasycznej historiografii (Wrzosek 1995).

Nim przejdę do części polemicznej (cz. III-X), zaprezentuję swoje rozumienie tego, z czym będę polemizował, tj. właśnie Wrzoska koncepcji imputacji kulturowej (cz. I i II). Można bowiem zakładać, a przynajmniej nie można wykluczać, że coś jest przeze mnie rozumiane w niezgodzie z intencją autora, przez co polemika dotyczyć będzie nie jego myśli, a mojej własnej. Ryzyko to zresztą towarzyszy jakiejkolwiek formie działalności humanistycznej albo przypominającej czy przechodzącej w humanistyczną (por. Kmita 1985, s. 48), przez co jedynym krokiem umożliwiającym jego uniknięcie albo zminimalizowanie jest niepodejmowanie refleksji. Zawsze bowiem zdarzyć się może, że przywoływana w toku refleksji ta czy inna myśl — tej czy innej autorki albo tego czy innego autora — będzie rozumiana niezgodnie z jej albo jego intencją. Powracam zatem do właściwych rozważań, poświęconych koncepcji imputacji kulturowej Wojciecha Wrzoska.

I

Autor pracy *Historia — Kultura — Metafora* wyróżnia dwie strategie poznania, nazywane przez niego platońską i arystotelesowską. W ramach pierw-

szej przyjmuje się model zbieżny do pewnego stopnia z pozytywistycznym, tzn. przyjmuje się przekonania o:

> [...] przezroczystości świata i bezpośredniej dostępności prawdy, przyjmuje podmiotowo-przedmiotową taktykę poznawania, z natury swej rzekomo nieuchronnie prowadzącą do prawdy. Taktyka ta ujawnia naiwno-realistyczne podejście do świata i jego pojmowania. (Wrzosek 1995, s. 7)

W ramach przeciwstawianej jej, przynajmniej do pewnego stopnia, strategii nazywanej arystotelesowską przyjmuje się, że „świat przysłonięty jest kulturą, bądź że istnieje tylko w niej samej. (Wrzosek 1995, s. 7)

Otóż Wrzosek opowiada się, na łamach wspomnianej pracy, za drugą ze strategii (por. Wrzosek 1995, s. 13). Nie definiuje on wszelako, co rozumie przez pojęcie kultury (a rozumieć można całkiem wiele i niekiedy całkiem rozbieżnie). Do kwestii tej wrócę, wspomniane tu niedookreślenie wykorzystując — w pewnym przynajmniej sensie — przeciwko autorowi.

II

Działalność etnologa albo etnografa, uważa Wrzosek, może być ufundowana na strategii platońskiej albo na strategii arystotelesowskiej. W pierwszym przypadku prowadzący dociekania na temat innej kultury będzie absolutyzował punkt widzenia swój, jak również — za sprawą tego, że swój — nauki, którą reprezentuje, metod, których używa, pojęć, które stosuje *etc*. Będzie on postępował jak czynił Herodot w swoim dziele, albo — parafrazując tu krytyczną interpretację Anny Pałubickiej — jak czynił to Frazer w *Złotej gałęzi* (por. Pałubicka 1984, rozdz. I i II). W drugim natomiast wypadku, uważa Wrzosek, badacz będzie zawieszał podmiotowo-przedmiotową strategię poznania, uznając raczej, iż prowadzi poznanie podmiotowo-podmiotowe. Nie będzie zatem absolutyzował punktu widzenia własnego (własnej nauki, metod, *etc*.), będzie natomiast, działał mając świadomość — ściśle przekładającą się na jego postępowanie i rezultaty tego postępowania — że bada określoną kulturę, samemu będąc przedstawicielem określonej kultury. Dochodzi zatem do poznania, które nazwałem (trochę być może wbrew intencjom Wrzoska) podmiotowo-podmiotowym, tzn. dochodzi do swoistego dialogu kultur albo monologu kultury na temat innej, powstałego na podstawie poprzedzającego go dialogu kultur.

Wrzosek uważa, że sytuacja epistemologiczna historyka podobna jest do sytuacji etnologa czy etnografa, pod warunkiem wszelako, że:

> [...] bada on [społeczność — J.Ż.] odległą czasowo od naszej społeczność [...] Gdy badania historyczne dotyczą teraźniejszości, a więc okresu bliskiego badaczowi, problem ten

> z d a j e s i ę z n i k a ć . Kwestia sprowadza się do ujęcia: kultura bada siebie samą. (Wrzosek 1995, s. , wyróżnienie — J.Ż.)

Co dzieje się, kiedy historyk bada społeczność odległą czasowo od jego własnej, badającej tę odległą? Otóż badacz „który rozmyśla nad jakimś zjawiskiem, wnosi swym myśleniem potrzebę dostrzegania zmian w czasie i dociekа genezy" (Wrzosek 1995, s. 18).

Historyk, uważa Wrzosek, imputuje zatem kulturze badanej metafory dominujące — metaforę rozwoju i metaforę genezy — które niekoniecznie są obecne w tej kulturze badanej. Jednocześnie, imputuje on badanej kulturze temporalność oraz spacjalność również charakterystyczne dla kultury badającej, niekoniecznie zaś dla kultury badanej. Ponadto imputuje on kulturze badanej kategorie klasycznego rachunku logicznego (klasycznego dla naszej kultury) stanowiące fundament języka, jakim kultura badająca się posługuje. Innymi słowy, w toku refleksji historyka nad odległą mu przeszłością następuje:

> [...] kategoryzowanie świata badanego z punktu widzenia kryteriów kultury badającej. Tym samym imputowanie mu takiego ładu — jak powiedzielibyśmy w stylizacji podmiotowo-przedmiotowej — której świat badany może nie posiadać. Innymi słowy: zachodziłoby porównywanie świata nieznanego do świata znanego. „T ł u m a c z e n i e" k u l t u r y b a d a n e j n a j ę z y k k u l t u r y b a d a j ą c e j . (Wrzosek 1995, s. 20, wyróżnienie — J.Ż.)

III

Celem niniejszej polemiki nie jest zaprzeczanie tezie, że w toku refleksji prowadzonej z perspektywy kultury na temat innej dochodzi do czegoś, co autor pracy *Historia — Kultura — Metafora* nazywa imputacją kulturową. Celem jest natomiast polemika z tezą, że do imputacji kulturowej dochodzi wyłącznie wówczas, kiedy refleksja dokonuje się na temat kultury odległej czasowo kultury, z której wywodzi się badacz. Zamierzam argumentować na rzecz tezy, że do imputacji kulturowej dochodzić może również wówczas, kiedy historyk poświęca się dociekaniom nad teraźniejszością, czy nad okresem bliskim jego czasom.

IV

Zacznijmy od kultury. Jest to pojęcie, którego W. Wrzosek nie definiuje, zostawia wszelako pewne poszlaki. Z jednej strony — jak można przypuszczać

— jest dla niego, kultura czymś wszechogarniającym świat. Z drugiej strony — wedle tych poszlak — badacz docieka nie nad kulturą, ale nad odległą czasowo jego własną społecznością. Jaką więc można przyjąć definicję kultury, skoro autor eksplicytnie do żadnej się chyba nie przyznaje?

Biorąc pod uwagę pokrewieństwo czy powinowactwo rodzinne idei, można autora *O myśleniu historycznym* wiązać z tzw. poznańską szkołą metodologiczną. Wrzosek jest wychowankiem Jerzego Topolskiego, zatem obok Leszka Nowaka i Jerzego Kmity jednego z trzech tenorów — jeśli można tak powiedzieć — poznańskiej metodologii.

Wrzoska koncepcja imputacji kulturowej jest w jakiś sposób związana z Jerzego Kmity koncepcją imputacji kulturowej. Świadczy o tym choćby czyniony przez tego pierwszego przypis do *Kultury i poznania*. W pracy tej Kmita wyłuszcza własne rozumienie tego pojęcia. Należałoby zbadać, jak bliski jest to związek między Kmity a Wrzoska koncepcją imputacji kulturowej. Nazwisko Jerzego Kmity kojarzy się natomiast nie tyle, albo nie tylko, z koncepcją imputacji kulturowej. Kojarzy się ono bowiem, raczej głównie (co wszelako nie wartościuje i nie deprecjonuje innych koncepcji poznańskiego filozofa) z tzw. społeczno-regulacyjną koncepcją kultury.

V

Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury spełnia, jak się zdaje, wymagania niezbędne do bycia koncepcją Wrzoska, przynajmniej z okresu pracy *Historia — Kultura — Metafora*. O ile autor *Jak słowa łączą się ze światem* polemizuje z niektórymi poglądami Warda H. Goodenougha (Kmita 1985, s. 73 i nn.), o tyle uznaje później (Kmita 2007) definicję kultury, którą amerykański antropolog wyartykułował za odpowiadającą, z grubsza rzecz biorąc, jego własnym poglądom, tzn. społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Goodenough uważa, że:

> [...] 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 akceptowanej przez nich dla 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. Za pośrednictwem powyższej definicji odnotowujemy, że kultura nie jest zjawiskiem materialnym; nie stanową jej rzeczy, ludzie, zachowania czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk. Stanowią ją formy rzeczy w umysłach ludzi — modele ich percypowania, inaczej — interpretowania ich. (cyt. za: Kmita 1985, s. 73-74)

Kultura, w myśl cytatu, reguluje zatem zachowania ludzkie. Odbywa się to za sprawą wiedzy, którą jest kultura w definicji amerykańskiego antropologa. Dzięki tej wiedzy, współtworzący daną społeczność podmiot postępuje w sposób akceptowalny. Chodzi, rzecz jasna, o akceptację co do określonych zachowań podmiotu ze strony innych podmiotów, które wraz z nim współtworzą daną kulturę.

Cytowana definicja wymaga dookreślenia, tak aby mogła być adekwatna do koncepcji poznańskiego badacza. W ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury zakłada się, że na kulturę składają się wiedza (sądy) o charakterze normatywnym („Powinno się…", „Należy…", „Jest naszym obowiązkiem aby…" itp.) oraz wiedza (sądy) o charakterze dyrektywalnym („Aby uzyskać efekt X należy (uczynić) Y" itp.), przy czym oba te rodzaje współgrają ze sobą. Jednocześnie nie jest to wiedza w naiwno-realistyczny sposób odnajdywana przez badacza, w toku tak czy inaczej dokonywanej obserwacji danej społeczności i prowadzonych na tej podstawie dociekań nad jej kulturą. Jest to, przeciwnie, koncepcja przyjmowana w sposób instrumentalistyczny, jako teoria, na podstawie której można prowadzić dociekania nad określoną społecznością i jej kulturą, wszelako bez przesądzeń ontologicznych na jej temat. Innymi słowy, jest to konstrukcja myślowa, z którą badacz kultury może rozpoczynać dalsze dociekania, już na materiale „empirycznym", materiał ten do pewnego przynajmniej stopnia poprzedzająca (Kmita 1985, s. 24-25). Stąd też, jak sądzę, mowa jest o kulturze jako o zbiorze respektowanych przekonań (o respektowanej i stosowanej wiedzy) oraz — z drugiej strony — jako o zbiorze zdań, z których pomocą przekonania te mogą być artykułowane.

Kultura pojmowana jako zbiór respektowanych przekonań (respektowanej i stosowanej wiedzy) jest zatem kulturą, którą przypisuje się przedstawicielom społeczności, nad których postępowaniem w toku poznawczej eksploracji dokonuje się namysłu.

Kultura pojmowana jako zbiór zdań, z których pomocą przekonania te mogą być artykułowane jest natomiast kulturą badacza, ściślej zaś: jego teoretycznym instrumentem, który badacz w toku swoich dociekań tworzy, aby następnie za pomocą tego instrumentu dokonywać namysłu nad daną społecznością i jej kulturą pojmowaną jako zbór przekonań i artykułowaną w postaci zbioru zdań. Z tego też powodu mowa jest o respektowaniu określonych przekonań, nie natomiast o uznawaniu ich, gdyż to drugie sugerowałoby świadome i może również refleksyjne do nich podchodzenie przez ogół podmiotów współtworzących daną społeczność (Kmita 1985, s. 24 i nn.).

Można przyjąć, że powyższa definicja Goodenougha odpowiada zatem potrzebom społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, z zastrzeżeniem, że należałoby ją poprzedzić zwrotem „Zakłada się że", albo „Badacz akceptu-

jący społeczno-regulacyjną koncepcję kultury zakłada, że…" albo zwrotem możliwie równoważnym. Wówczas jest to definicja, jak sądzę, niesprzeczna z intencjami poznańskiego filozofa, spełniająca natomiast jego potrzeby. Definicja ta wyglądałaby zatem mniej więcej tak:

Zakłada się, że 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 akceptowanej przez nich dla każdego z nich. Wiedzę tę, o charakterze normatywnym i dyrektywalnym, na gruncie koncepcji również się zakłada, wszelako jako wiedzę respektowaną, nie natomiast posiadaną. Jest to zatem zakładana organizacja zjawisk, będąca adekwatna do interpretacji zachowań przedstawicieli danej społeczności w świetle tych założeń. Stanowią ją zakładane formy rzeczy w umysłach ludzi — modele ich percypowania, inaczej — interpretowania ich.

Warto przy tej okazji wspomnieć, że w skład kultury rozumianej w sposób społeczno-regulacyjny wchodzi między innymi język, również regulowany przez zasady respektowane w danym społeczeństwie, artykułowalne w postaci sądów o wspomnianym wyżej charakterze. Sądy te regulowałyby, między innymi, dokonywane za pomocą języka kategoryzowanie świata czy poszczególnych jego obszarów.

Na ile tymczasem spełnia tak dookreślona definicja Goodenougha wskazane potrzeby Wrzoska? Otóż wydaje się, że nie tylko nie zachodzi tutaj sprzeczność, ale że również zachodzą tu pewne zbieżności. Po pierwsze, kultura rozumiana jako teoretyczny instrument służący wyjaśnianiu zachowań członków badanej społeczności jest konstrukcją, która ma wszechogarniać zachowania tych podmiotów współtworzących badaną społeczność. Po drugie, do badania poprawności czy też adekwatności tego instrumentu — jak należy podejrzewać — służyć będą obserwowane przez badacza, zachodzące w ramach badanej społeczności zachowania. Jeśli będą one przeczyły teorii badacza, wówczas należy podejrzewać, że będzie on musiał przyjęte przez siebie założenia teoretyczne rewidować, zgodnie z obserwacjami (jakkolwiek by one miały nie przebiegać). Podobnie też teorię można modyfikować, rozszerzając ją tak, aby ujmowała ona ogół działań dokonywanych przez członków danej społeczności, w tym przez teorię przed modyfikacją nieobejmowane. Możliwe jest zatem ciągłe dążenie do tego, ażeby teoria wszechogarniała to, do czego się odnosi. Po trzecie wreszcie, danej społeczności przypisuje się określoną kulturę, tzn. zbiór zdań o charakterze normatywnym i dyrektywalnym, uznając, że są przez członków danej społeczności respektowane. Mówić o kulturze to mówić zatem o społeczności, w ramach której ona funkcjonuje. Mówić o społeczności w przyjętej tu optyce to z kolei mówić — do pewnego przynajmniej stopnia — o jej kulturze. Zachowując zatem odrębności znaczeniowe słów „kultura" (rozu-

mianego zgodnie ze społeczno-regulacyjną jej koncepcją) i „społeczność" (rozumianego jako zbiór podmiotów, którym kultura w tym rozumieniu może być przypisywana), można rozumieć ich użycie jako synonimiczne. Tak też, sądzę, używać ich mógł Wrzosek, kiedy mówił o odległej czasowo społeczności, nie natomiast o odległej czasowo kulturze.

VI

Kwestią zasadniczą imputacji kulturowej — rozumianej jako zachodząca podczas badania kultury z innej perspektywy — może być określenie granic kultury własnej, tj. kultury badacza. Badacz wiedząc, gdzie kończy się jego współczesność (utożsamiana w tym przypadku z jego kulturą), będzie w myśl tezy o zachodzeniu imputacji kulturowej — rozumianej jako imputacji wydarzającej się w przypadku dociekań prowadzonych z perspektywy własnej kultury na temat kultury innej — potencjalnie wiedział również, kiedy do niej dochodzi. To jest jednak problematyczne twierdzenie, jak również odrobinę naiwne. Problematyczne jest dlatego, że zakłada się, w myśl takiego stanowiska, jakoby (a) badacz zawsze przyjmował definicję kultury, na podstawie której o imputacji kulturowej można mówić, nadto zaś aby (b) nieustannie konfrontował własną kulturę z kulturą badaną, oraz (c) miał wiedzę na temat własnej kultury wystarczającą mu do czynienia takich konfrontacji. Naiwne jest natomiast dlatego, że zakłada się w myśl takiego stanowiska, jakoby badacza kultury zawsze obchodziło, czy dokonuje on w toku swoich dociekań imputacji kulturowej. Otóż może nie obchodzić go to wcale. Będzie tak m.in. wówczas, kiedy będzie przyjmował stanowisko nazywane przez Wrzoska platońskim. Z przypadkiem takim będziemy mieli do czynienia również wówczas, kiedy badacz będzie sądził, że jest badaczem współczesności, zatem problem imputacji kulturowej nie będzie go dotyczył. Niech się o niego martwią inni, etnolodzy czy badacze odległych epok.

Jest tymczasem czymś raczej nierozstrzygalnym — przynajmniej w sposób definitywny — kiedy kończy się jedna, a zaczyna inna, następująca po niej epoka (por. Topolski 2008, s. 112 i nn.). Kiedy kończy się średniowiecze? Kiedy zaczyna się epoka nowożytna? Kiedy — co najważniejsze dla niniejszych rozważań — w przeszłości zaczyna się współczesność? Czy końcem epoki rozpoczynanej przez Fukuyamy *Koniec historii* są zamachy z 11 września? Czy też raczej jest to swego rodzaju intermedium? Czy w ogóle można mówić o rozpoczynaniu się czegoś, czego początkiem moglibyśmy ustanowić wspomniany esej? Czy zamachy z 11 września są zatem początkiem współczesności? Podobnych pytań można znaleźć sporo w literaturze humanistycznej różnego typu.

Oczywiście, imputacja kulturowa rozumiana jako zachodząca w sytuacji badania kultury odmiennej od kultury badacza może obchodzić równie dobrze wyłącznie tych, którzy w ramach swojej pracy naukowej pochylają się nad działalnością naukową innych, czyniąc ją tematem swoich dociekań. Do nich należy zaliczyć autora książki *Historia — Kultura — Metafora*. Również jednak w ramach tego typu refleksji można zastanawiać się, gdzie kończy się współczesność danego badacza, na temat którego działalności prowadzi się refleksję, gdzie zaczyna się inna epoka *etc*. Problem granicy współczesności zdaje się tymczasem znikać z pola widzenia, jeśli przyjmować, że do imputacji kulturowej dochodzi również w przypadku dociekań prowadzonych na temat epoki współczesnej badaczowi.

VII

Zakładam, że do imputacji kulturowej w przypadku refleksji nad własną kulturą może dochodzić, kiedy badacz będzie przyjmował założenia humanistyki teoretycznej, albo — częściej być może — będzie założenia te mniej czy bardziej świadomie respektował, zadość im czyniąc swoim postępowaniem. O tym, czy mamy do czynienia z humanistyką przedteoretyczną czy teoretyczną, orzeka się jednak na podstawie rezultatów refleksji. O nich można mówić, że są przykładami humanistyki, odpowiednio przed- i teoretycznej. Nie można natomiast raczej mówić o tym, że dany przedstawiciel humanistyki jest reprezentantem humanistyki teoretycznej. To coś, co przynajmniej potencjalnie może się zmieniać.

Nawiązując do ustaleń Anny Pałubickiej, uznaję, że rezultat refleksji badacza można zaliczyć w poczet humanistyki teoretycznej, jeśli o rezultacie tym można powiedzieć, że spełnia trzy kryteria. Zacznijmy od wymienianego jako ostatni,

> (3) […] badacz wyjaśnia kontekst kulturowy odnośnych czynności i wytworów (konstytuujący je jako ich współczynnik humanistyczny — w sensie nawiązującym do koncepcji F. Znanieckiego) na gruncie teorii konstruującej dziedzinę, której fragmentem jest odpowiedni „obraz kultury", tj. rekonstrukcja systemów odpowiednich, społecznie funkcjonujących sądów. (Pałubicka 1984, s. 17)

Założenie to traktuję jak główne. Otóż — jak rozumiem — uprawiający humanistykę teoretyczną dlatego może ją uprawiać (i dlatego też my możemy mówić, że ją uprawia), że na gruncie teorii, którą się w toku swoich dociekań posługuje, neutralizuje on:

> (1) […] wyraźnie i konsekwentnie […] swój własny kontekst kulturowy odpowiednich czynności i wytworów od kontekstu tego typu — właściwego podmiotom rzeczonych czynności i wytworów […]. (Pałubicka 1984, s. 17)

To sprawiać powinno również, że:

> (2) […] badacz neutralizuje aksjologicznie własny kontekst kulturowy, tzn. nie tylko nie imputuje swych własnych wartościowań kulturowych historycznym podmiotom odnośnych czynności i wytworów […], ale ponadto […] odróżnia doświadczenie od światopoglądu i nie traktuje sądów światopoglądowych jako możliwych sądów naukowych […]. (Pałubicka 1984, s. 17)

Otóż uważam, że założenia humanistyki teoretycznej są interesujące i istotne z punktu widzenia prowadzonej tu refleksji z trzech przynajmniej powodów:

P o p i e r w s z e, zakładam że humanistyka teoretyczna to nie tylko dociekanie na temat kultury badanej prowadzone z perspektywy kultury badającej, przy założeniu, że kultura badająca i kultura badana nie są tożsame. Humanistyka teoretyczna jest, moim zdaniem, możliwa również w przypadku refleksji przedstawiciela określonej kultury na temat swojej własnej kultury, której badacz ten sam jest reprezentantem. Tak byłoby, chyba można uznać, w przypadku dociekań Karola Marksa, który zdaniem Pałubickiej jest reprezentantem humanistyki teoretycznej. Mówiąc o refleksji tego autora na temat (jego) współczesności, chodzi mi o znaczne fragmenty jego *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*.

P o d r u g i e, nawet jeśli zakładamy, że teoria, którą się humanista posługuje, służy wyłącznie za instrument do wyjaśniania danego obszaru rzeczywistości — jak ma to miejsce w przypadku społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury — to jednak uzyskiwane rezultaty są językowe. Badacz tworzy narracje. Innymi słowy, w toku refleksji, jak również na łamach jej rezultatów, dzięki którym refleksję i rezultaty określimy mianem teoretycznych, ma miejsce „kategoryzowanie świata badanego z punktu widzenia kryteriów" (Wrzosek 1995, s. 20), wyznaczanych przez teorię, która jest przez autora mniej czy bardziej świadomie przyjmowana, jako podstawa dla jego refleksji. Konstrukcja teoretyczna, na podstawie której mówi się o wybranym obszarze rzeczywistości i która sama mówi o rzeczywistości, przypisuje zatem obszarowi logikę siebie samej, swoje kategorie, pojęcia, *etc*. Otóż przypisywane badanemu będzie to — przyjmuję tutaj „stylizację podmiotowo-przedmiotową" — czego w badanym (ściślej: w potocznych wyobrażeniach na jego temat) nie ma. Innymi słowy, będzie dochodzić do imputacji kulturowej w sensie Wrzoska. Przypisywanie to widoczne będzie — rzecz jasna — w rezultatach refleksji.

P o t r z e c i e, założenia humanistyki teoretycznej zdają się być spełniane przez relacjonowaną społeczno-regulacyjną koncepcję kultury. Jest ona teorią, w ramach której dokonuje się przekładu określonych zachowań badanej społeczności na artykułowane przez badacza zdania o charakterze normatywnym i dyrektywalnym, tzn. mówiące o normach i dyrektywach obowiązujących i respektowanych w określonej kulturze. Zdania te służą badaczowi jako instrument do wyjaśniania tych zachowań. Uznaje on, że są one — o czym wspominałem — respektowane w danej społeczności. W rezultacie dochodzi do przekładu zdań kultury badanej na zdania badacza przy czym te drugie cechować się będą mniejszą konkretnością użycia i — co za tym idzie — większą abstrakcyjnością. Oto badane przez niego zdania będą mówiły (potencjalnie przynajmniej) na temat określonych sytuacji i w określonych sytuacjach („Pada [teraz] deszcz"), z kolei jego własne zdania będą mówiły o określonych klasach sytuacji („Ilekroć w języku określanym przez nas jako niemiecki podmiot pragnie zakomunikować, że pada deszcz, używa słów »Es regnet«"). Stąd też wskazywana różnica między kulturą rozumianą jako to, co artykułowane przez badacza i kulturą rozumianą jako to, co respektowane przez członków danej społeczności. Warto dostrzec, że badacz artykułując, w odniesieniu do określonej kultury, normy i dyrektywy — zdania o takim charakterze — sam również stosuje się do norm i dyrektyw, odnoszących się do języka, którym sam się posługuje i regulujących używanie go.

VIII

Założeniem humanistyki teoretycznej, które zresztą uznaję za główne, jest dystansowanie się od obszaru rzeczywistości będącego przedmiotem zainteresowań badacza. Badacz dystansuje się, między innymi, od waloryzacji aksjologicznych czy potocznego wyobrażenia na temat tego, nad czym docieka (rzeczywistości, wybranych jej obszarów czy dziedzin, *etc.*). Jednocześnie rezultaty refleksji humanistycznej teoretycznej — jak również przedteoretycznej — pozostają w jakiejś relacji do tego, o czym mówią. Odpowiedź na pytanie jaka to relacja, jest w moim przekonaniu jednocześnie odpowiedzią na pytanie, czy w toku refleksji nad kulturą badacza z perspektywy jej samej dochodzi do imputacji kulturowej.

Otóż sądzę, że nie można odpowiedzieć na pytanie tak postawione w sposób wyczerpujący, nie pisząc na ten temat dość obszernego studium. Ze swojej strony pragnę ograniczyć się do zaprezentowania dwóch dość przeciwstawnych sobie możliwości, które jednak nie są niemożliwe do pogodzenia. Tutaj wszelako chodzi wyłącznie o zaprezentowanie ich, pobieżne, celem ukaza-

nia wspomnianych przeciwieństw, nie natomiast o próbę stworzenia wersji niesprzecznej, akceptującej oba poglądy.

Pierwsza z propozycji opiera się na myśli Josefa Mitterera. Przynajmniej zbieżna jest ona — gdzieniegdzie — z myślą Donalda Davidsona, wyłożoną w jego eseju „On the very idea of the conceptual scheme", przy czym związki te — między myślą Mitterera i wcześniejszą od niej myślą Davidsona — u tego pierwszego nie są podkreślane. Nie wiem, czy kwestia ta była podejmowana przez któregokolwiek z odczytujących *Tamtą stronę filozofii*, ze swojej strony ograniczam się wyłącznie do jej zasygnalizowania. Druga z propozycji opiera się natomiast na Fryderyka Nietzsche eseju „O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie". Nawiązuje zatem w pewnej przynajmniej mierze do myśli biskupa Berkeley'a, do której później będzie sięgał Willard van Orman Quine, począwszy przynajmniej od pracy *Słowo i przedmiot*. Rozważania tu prowadzone zakończę powrotem do społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury (punkt XI).

IX

Propozycja Mitterera opiera się na zanegowaniu w dyskursie dualizmu słów i tego, do czego się one odnoszą. Autor *Tamtej strony filozofii* uważa — streszczam jego myśli istotne dla tego wywodu, kwalifikowane przeze mnie jako główne — że istnienie dyskursu nie zakłada czegoś, co byłoby poza nim, do czego dyskurs ten można by było odnosić. Dyskurs odnosi się do określonego — mniej czy bardziej precyzyjnie wyznaczonego — obszaru rzeczywistości, zaś obszar ten jest z dyskursem niejako zrośnięty[1].

Kiedy nauczyciel w szkole mówi do ucznia „Opisz jabłko", to mamy do czynienia z sytuacją, w której jabłko już zostało opisane, właśnie jako jabłko. Opis ten nazywany jest opisem rudymentarnym albo opisem *so far*. Kiedy uczeń wykonuje polecenie, mówiąc „Jabłko leży na stole i jest zielone" to odnosi się on do przedmiotu opisu, ale i do opisu zastanego („jabłko"), kontynuując opisem kontynuującym, nazywanym przez Mitterera *from now on*. Odtąd przedmiotem jest (dla ucznia) „Jabłko [które] leży na stole i jest zielone". Przedmiot opisu i opis przedmiotu stanowią zatem — w myśl poglądu Mitterera — swoistą jedność. Stan ten implikuje, że rzeczywistość jest dynamiczna, tzn. taka, jaką osiągnięto w ramach dyskursu albo dyskursów. Jest zmienna, a zmiany jej zachodzą wraz ze zmianami zachodzącymi w ramach dyskursu albo dyskursów (Mitterer 1996).

[1] Dokładniejsze prześledzenie w kontekście filozofii Mitterera relacji między dyskursem a obszarem rzeczywistości, do której ten się odnosi, wymagałaby gruntowniejszego namysłu. Sądzę wszelako, że nie ma potrzeby, w ramach niniejszych rozważań, na takowy.

Otóż uważam, że stanowisko Mitterera jest możliwe do pogodzenia z Wrzoska koncepcją imputacji kulturowej pod warunkiem, że — w moim przekonaniu — nie neguje ono podmiotowo-przedmiotowej strategii poznania, przynajmniej zaś nie zawiesza jej zupełnie, przyznając wszelako przewagę w tej relacji uczestniczącym w dyskursach podmiotom. Oto „jabłko" w ramach dyskursu jest „jabłkiem [które] leży na stole i jest zielone", wraz z dokonaniem opisu, a zatem ze zmianą w dyskursie. Oczywiście zmian tych dokonuje podmiot, który czynnie partycypuje w określonym dyskursie albo dyskursach, za sprawą swoich działań współtworząc je. Na czym polegałaby zatem imputacja kulturowa, gdyby przyjmować referowaną wyżej — w najbardziej węzłowych jej punktach — koncepcję Mitterera?

P o p i e r w s z e, dzieje są opisywane za pomocą poszczególnych historii, ich spisywanie zaś — powiedzmy za Wojciechem Wrzoskiem — uwarunkowane jest przez „los" (czyli przez te dzieje) (por. Wrzosek 1995, s. 13). W świetle koncepcji autora *Tamtej strony filozofii* można powiedzieć, że dzieje minione (będące przedmiotem) dostępne są jedynie za pośrednictwem spisywanych historii, narracji (będących opisami), właśnie *rerum gestarum*. Skoro przedmiot opisu i opis przedmiotu w świetle koncepcji Mitterera są jednością, to możemy mówić o zasadniczym zatarciu — w moim przekonaniu — różnicy między *res gestae* a *rerum gestarum*. Uwaga ta dotyczy jednak wyłącznie dziejów przeszłych, będących obiektem zainteresowań — między innymi — historyków.

P o d r u g i e, o ile historyk mógłby starać się rekonstruować dyskurs — Mittererowską „tę stronę dyskursu" — o tyle też nie rekonstruowałby już „tamtej jego strony" — tego zatem, do czego dyskurs rekonstruowany się odnosił i z czym stanowił jedność. Rekonstrukcja ta byłaby prowadzona z perspektywy dziejowej innej — ściślej mówiąc: późniejszej — aniżeli perspektywa, w której powstawał dyskurs rekonstruowany przez historyka. Można tu przywołać zwłaszcza Gadamera koncepcję fuzji horyzontów, własnego badacza oraz należącego do kultury badanej. Opiera się ona na przeświadczeniu, że horyzonty te się stapiają, gdyż przedtem były odmienne (Gadamer 2004, s. 412 i nn.).

W efekcie pracy historyka powstawałoby zatem coś, w czym uczestnicy dyskursu rekonstruowanego nie partycypowali, biernie choćby jako odbiorcy, jak również czynnie, jako jego współtwórcy. Niezależnie od tego, jak odległymi dziejami historyk by się w toku swojej refleksji zajmował, dochodziłoby w toku tej refleksji do kategoryzowania dyskursu odmiennego, aniżeli kategoryzowany był w toku rekonstruowanego dyskursu. Dochodziłoby zatem do imputacji kulturowej, w sensie bliskim Wojciechowi Wrzoskowi.

P o t r z e c i e, nie każdy historyk zajmuje się dyskursami, dziejami myśli, systemami myślenia, myśleniem właśnie. O ile więc wziąć pod uwagę

tych, którzy nie zajmują się wspomnianymi aspektami ludzkich dziejów, o tyle w ich wypadku jeszcze jaskrawiej dochodzić będzie do imputacji kulturowej w sensie Wojciecha Wrzoska. Czy jakakolwiek bitwa, np. pod Beresteczkiem, miała dla współczesnych jej albo dla jej uczestników logikę, jaką narracyjnie nadaje jej historyk w toku swojej rekonstrukcji? Czy koniunktury w gospodarce opisywane przez Braudela miały swoją logikę dla tych, którzy żyli w ich czasie?

Historyk będzie w toku namysłu nad tym czy innym wydarzeniem, cyklem czy czymkolwiek innym miał zatem inną perspektywę — zatem również inny Gadamerowski horyzont — aniżeli współcześni wydarzeniu jego uczestnicy czy żyjący w czasie jego trwania. Również tutaj dochodzi do imputacji kulturowej dochodzącej na skutek odmiennego narracyjnego kategoryzowania świata czy jego obszaru albo w ogóle kategoryzowania, którego przedtem nie czyniono, albo które czyniono w sposób odmienny.

P o c z w a r t e wreszcie, wielość narracji przy jednoczesnej ich niezgodności przywoływałaby pozytywny, jak się zdaje, sceptycyzm wobec tych narracji, bliski, jak sądzę, sceptycyzmowi, o którym mówił Richard Rorty kreśląc swoją „liberalną ironistkę" (Rorty 2009, s. 121 i nn.). Dzięki tej różnorodności, wielości narracji które nie byłyby względem siebie zgodne, uwypuklone mogłoby być — również dla osób o potocznej świadomości — że ciągle mamy do czynienia z narracjami na temat dziejów, historiami zatem, nie natomiast z dziejami samymi w sobie. Zwątpienie to, jak pamiętamy, implikuje wątpienie w myślenie nazywane przez autora *Przygodności, ironii i solidarności* metafizycznym, odpowiadające zatem na pytania o istotę i możliwe do sformułowania w uogólnionej formie „Czym jest X?" (Rorty 2009, s. 121 i nn.). Byłoby ono pozytywne, jeśli brać pod uwagę możliwości zawłaszczania historii rozumianej jako dyscyplina humanistyczna oraz jako jej wytwory — narracje — na potrzeby instytucji albo związanych z nimi ideologii, przy jednoczesnym deprecjonowaniu przez te instytucje czy ideologie narracji odmiennych od tych, które same preferują. Wielość narracji uwidaczniałaby jednocześnie, że mamy do czynienia z odmiennymi sposobami kategoryzowania badanych obszarów rzeczywistości. Uwidaczniałaby ona zatem, że mamy możliwość odmiennego kategoryzowania przeszłości, jak również, że dochodzi do imputacji kulturowej, polegającej — między innymi i najogólniej rzecz biorąc — na kategoryzowaniu badanego obszaru przeszłości w sposób odmienny, aniżeli obszar ten był kategoryzowany przez współczesnych rekonstruowanemu — czymkolwiek jest — stanowiącemu dla nich wówczas ich współczesność.

P o p i ą t e , historyk będzie w toku prowadzonego przez siebie namysłu miał zawsze inną perspektywę — zatem również inny Gadamerowski horyzont — aniżeli współcześni temu, co przez historyka w toku jego refleksji

kategoryzowane. Twierdzę przeto, że do imputacji kulturowej w sensie rozumianym przez Wojciecha Wrzoska dochodzić może również wówczas, kiedy historyk zajmuje się tzw. współczesnością. Tę bowiem rozumieć można jako czasy historykowi i jego refleksji przeszłe, lecz bliskie, współczesne np. jego życiu. Dystans czasowy ma tu znaczenie wyłącznie o tyle, że odmienność kategoryzacji dokonywanej przez historyka może wzrastać wraz z upływem czasu od tego, co jest przez niego kategoryzowane. Nie jest jednak możliwe — w moim przekonaniu — aby odmienności tych przy minimalnym choćby dystansie czasowym dociekań względem tego, nad czym są prowadzone, nie było. Przyjmując z kolei program humanistyki teoretycznej albo raczej respektując jego założenia, rozbieżności owe będą zawsze i będą one raczej większe aniżeli minimalne. Ich powodem będzie przyjmowanie teorii, na podstawie której badacz, odcinając się od swojej współczesności — czy raczej potocznych wyobrażeń w niej dominujących — będzie prowadził swoje badania. Teoria ta będzie podstawą dokonywanej przez badacza kategoryzacji, odmiennej od tzw. potocznego oglądu otaczającej rzeczywistości (czy jej obszarów) i takiej też potocznej kategoryzacji tej rzeczywistości (czy jej obszarów).

X

Przechodzę obecnie do przedstawienia drugiej z zapowiadanych możliwości, opierającej się na lekturze eseju Fryderyka Nietzsche „O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie". Oczywiście, podobnie jak wcześniej, również i tutaj ograniczam się do ukazania wyłącznie tych myśli autora, które wydaje mi się z punktu widzenia własnego, przyjmowanego w niniejszym wywodzie.

Nietzsche nawiązuje w swojej pracy do słynnego twierdzenia Protagorasa, że człowiek jest miarą wszechrzeczy. Jest to nawiązanie krytyczne, niepozbawione ironii, siejące albo mające zasiać zwątpienie. Ludzkie poznanie czy oglądanie świata jest jednym z możliwych, porównywalnym być może — pod pewnymi względami — do tego, które mają zwierzęta. Jest to jednocześnie zanegowanie relacji podmiotowo-przedmiotowej. Nietzsche zdaje się dawać w swoim eseju przewagę człowiekowi — jeśli o przewadze można tu mówić — negując dostęp do świata traktowanego jako przedmiotowy, obiektywnie przed człowiekiem leżący, „przed-[się]-miotany". Oto bowiem, jak człowiek poznaje świat go otaczający:

> Najpierw pobudzenie nerwów przekształcone w obraz! Oto pierwsza metafora. Obraz odtworzony dźwiękiem! Druga metafora. I za każdym razem zupełne pomijanie sfery, przez którą skok w całkowicie inną i nową. Można sobie wyobrazić człowieka całkowicie głuchego, który nigdy nie

> usłyszał ani jednego tonu muzyki: będzie on podziwiał figury dźwiękowe na piasku, ich przyczyn doszuka się w drżeniu struny i będzie się zarzekał, iż wie doskonale, co ludzie nazywają dźwiękiem. To samo przydarza się nam w przypadku języka. Mówiąc o drzewach, barwach, śniegu i kwiatach wierzymy, że wiemy coś o samych rzeczach, tymczasem zaś nie mamy nic prócz metafor rzeczy, metafor, które pierwotnym istotnościom zupełnie nie odpowiadają. (Nietzsche 1993, s. 187)

To, co jest przez człowieka uzyskiwane w drodze jego poznawania świata i reflektowania na jego temat jest zatem nie prawdą, lecz:

> Ruchliwą armia metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransponowane i upiększone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety. (Nietzsche 1993, s. 189)

To konwencjonalne środki wyrazu, konwencja, dzięki której ludzie się porozumiewają, uparcie tkwiąc w przekonaniu, że jest to prawda, istota rzeczy, świat. Kłamstwo, które człowiekowi służy za prawdę na temat świata. Istota ludzka nie ma dostępu do świata, niezależnie od tego, czy mówi o własnym i artykułowaniu tych refleksji, czy o czyimś postrzeganiu go.

Zawieszenie podmiotowo-przedmiotowej orientacji myślenia — jak rozumiem propozycję autora „O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie" — w moim przekonaniu neguje jednocześnie zachodzeniu imputacji kulturowej w sensie rozumianym przez Wojciecha Wrzoska. Przynajmniej zaś stawia je pod znakiem zapytania. Powróćmy do motywu komunikacji. Nietzsche uważa, że jest swego rodzaju konwencją mówienie o kimś, że jest „bogaty", albo że jest „ubogi". Określeń tych możemy używać wyłącznie w określonych okolicznościach. Kłamcą jest zatem ten — przedstawiam to obecnie w formie nawiązującej do referowanej społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury — który nadużywa powszechnie respektowanych w danej społeczności konwencji dotyczących języka, aby użyć określonych słów niezgodnie z ich konwencjonalną i powszechnie respektowaną funkcją (Nietzsche 1993, s. 185-186).

Zatem konwencja — w tym również: konwencja językowa — jest tym, co powszechnie w danej społeczności respektowane. Można powiedzieć — jak argumentowałem w punkcie V — że badając określone konwencje, humanista będzie reflektował na temat społeczności, w której są one powszechnie respektowane. Będzie to czynił z perspektywy własnej społeczności — *ergo* własnej kultury — ciesząc się tymi i tylko tymi możliwościami, jakie dają

mu konwencje obowiązujące i na ogół milcząco przyjmowane w społeczności, którą sam współtworzy. Rzecz jasna, w grę mogą wchodzić tutaj również konwencje nieobowiązujące powszechnie w jego społeczności, ale np. wśród przedstawicieli jego dyscypliny, operujących określonym i charakterystycznym dla nich językiem itp.

Skoro jednak nie mamy dostępu do tego, co kryje się za ruchliwą armią metafor, metonimii, etc., to na czym polegałaby praca badacza? Otóż uważam, że polegałaby ona na translacji „ruchliwej armii metafor, metonimii, etc." kultury badanej na „ruchliwą armię metafor, metonimii, etc." kultury badającej. Niekiedy polegałaby ona natomiast na artykulacji tego, co dotąd nie było artykułowane, przy czym efekt ten byłby podobny o tyle, że znów uzyskiwano by charakterystyczną dla naszej kultury „ruchliwą armię metafor". Mamy do czynienia z dialogiem (choćby hermeneutycznym, w sensie Gadamera) z kulturą badaną, po którym następuje monolog na temat tych, z którymi prowadzony był dialog. Czy dochodzi tutaj do imputacji kulturowej w sensie Wojciecha Wrzoska? Nie sądzę. Oto bowiem nie ma możliwości tej imputacji, bo nie ma tego, w co można by imputować. Są tylko nasze — tzn. charakterystyczne dla naszej kultury — metafory, metonimie, *etc*., stanowiące na ogół reakcje na odmienne w odniesienie do naszych, wszelako niebędące niczym innym aniżeli przekładem właśnie. Jak stwierdził Nietzsche:

> Tak jak Rzymianie i Etruskowie dzielili niebo sztywnymi matematycznymi liniami i w tak wyodrębnionej przestrzeni zamykali boga jako templum, tak też każdy lud ma nad sobą takie matematycznie podzielone niebo pojęć i pod rygorem prawdy rozumie to, że każdego boga pojęciowego należy szukać tylko w jego sferze. (Nietzsche 1993, s. 190-191)

Niezależnie od tego, czy mielibyśmy do czynienia z refleksją, w której kultury badająca i badana są tożsame, czy też mielibyśmy do czynienia z badaniem, w którym kultury badająca i badana nie są tożsame, uzyskiwano by charakterystyczną dla kultury badającej „ruchliwą armię metafor". Humanistyka teoretyczna — zaliczane do niej rezultaty refleksji humanistycznej — charakteryzowałaby się tym, mówiąc pokrótce, że byłyby to pojęcie bardziej wyabstrahowane z potocznego użycia, uzyskane za sprawą przyjęcia określonej teorii, dzięki temu odcięte od potocznego pojmowania i ujmowania rzeczywistości bądź też wybranych jej fragmentów. Ciągle jednak byłyby to pojęcia właściwe kulturze badającej i charakterystyczne bardziej dla niej niż dla jakiejkolwiek innej.

Podsumowując...

Imputacja kulturowa — parafrazując słowa Wojciecha Wrzoska — zachodzi wtedy, kiedy badacz przyjmuje podmiotowo-przedmiotową strategię poznania. W swoim wywodzie starałem się argumentować na rzecz tego, że występuje nawet wówczas, kiedy badacz zajmuje się swoją współczesnością. Wszelkie próby zawieszenia podmiotowo-przedmiotowej relacji — jak choćby za sprawą referowanej myśli Fryderyka Nietzsche — są zatem również odejściem od problemu imputacji kulturowej. Znika on wraz ze zniknięciem rzeczonej relacji.

Zawieszenie relacji podmiotowo-przedmiotowej przy jednoczesnym akceptowaniu społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury albo referowanej koncepcji Fryderyka Nietzschego sprawia tymczasem, że poznanie zwraca się również ku sobie samemu. Badania zwrócone ku innej kulturze wskazywać mogą na inność naszej własnej. Oto na przykład społeczno-regulacyjna koncepcja kultury wyodrębnia trzy sfery, charakterystyczne dla czasów jej powstania, trudne jednak do odnalezienia m.in. w przypadku dociekań prowadzonych na temat kultury magicznej. Jeśli z kolei nawiązywać do konwencji, w ramach których dochodzi do porozumienia się — i wraz z tym przyjmować Fryderyka Nietzschego tezę o „ruchomej armii metafor" — to odmienności te również będą dostrzegane. Badacz, napotykając inną „ruchomą armię metafor", niekoniecznie albo niezupełnie przypominającą jego własną, dostrzec powinien odmienność owej innej, wraz z tym zaś — swojej własnej, charakterystycznej dla jego kultury i społeczności w danym momencie. Widać to będzie, między innymi, w przypadku rewolucji naukowych w sensie Kuhna. Parafrazując słowa Nietzschego, z drugich jego *Niewczesnych rozważań*, zaryzykować można stwierdzenie, że poznanie takie służy życiu. Nie służy natomiast poznaniu samemu w sobie, dającemu informacje — nie natomiast wiedzę — i stanowiącemu cel ostateczny, i sam w sobie. Z tym mielibyśmy chyba do czynienia w przypadku orientacji podmiotowo-przedmiotowej.

Literatura

Gadamer Hans-Georg, 2004, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Kmita Jerzy, 1985, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa.

— 2007, *Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

Mitterer Josef, 1996, *Tamta strona filozofii. Przeciwko dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Nietzsche Fryderyk, 1993, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] *idem*, Pisma pozostałe. 1862–1875, przeł. i wstępem poprzedził B. Baran, Inter Esse, Kraków.
Pałubicka Anna, 1984, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, PWN, Warszawa — Poznań.
Rorty Richard, 2009, *Przygodność, ironia i solidarność*, Wydawnictwo Spacja, przeł. W.J. Popowski, Warszawa.
Topolski Jerzy, 2008, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
Wrzosek Wojciech, 1995, *Historia — kultura — metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Lepoldinum, Wrocław.

Limits of the Cultural Imputation

by Jakub Żołnierek

Abstract

In the book *Historia—Kultura—Metafora* Wojciech Wrzosek formulates the thesis that situation of historians investigating the distant past is similar to situation of ethnologists or ethnographers. Historians (like ethnologists or ethnographers) also ascribe the logic, concepts of time and space etc. from their own culture, into the culture they study. When their research is done not only within the frames of their own culture, but also about their own culture, the cultural imputation—Wrzosek believes—seems to not occur. In this paper I try to radicalize the question of cultural imputation. I try to argue—in reference to Kmita's social-regulation conception of culture, Nietzsche's "mobile army of metaphors" conception, and non-dualizing philosophy of Josef Mitterer—that cultural imputation occurs everytime, when the humanistic research is being done.

Keywords: history, cultural imputation, metaphor, Wojciech Wrzosek, Josef Mitterer.