

ANTONI TORZEWSKI

O IDEI KOŃCA HISTORII W MYŚLI POSTMETAFIZYCZNEJ

WSTĘP

W styczniu 1793 r. francuscy rewolucjoniści ucięli głowę, dosłownie i w przenośni, monarchii absolutnej z Bożego nadania. W maju 1945 r. pod naporem wojsk aliantów padł Berlin, a wraz z nim symbolicznie dobiegło końca panowanie faszystów. W 1989 r. w kolejnych krajach tzw. bloku wschodniego odchodzono od komunizmu. Liberalna demokracja natomiast zyskiwała coraz większą rzeszę zwolenników. Tak oto skończyła się Historia — tryumfem liberalnej demokracji jako najlepszego ustroju społecznego.

To lakoniczne przedstawienie ostatnich (niecałych) trzech stuleci wyraża koncepcję przedstawioną w *Końcu historii i ostatnim człowieku* przez Francisca Fukuyamę (por. FUKUYAMA 1992). Jak sam wskazuje we wstępie do wspomnianego dzieła, rozumienie Historii, którym się posługuje, nawiązuje do Hegla oraz Marksa. Historia to nie zwykle następstwo wydarzeń, ale „pojedynczy, spójny, ewolucyjny proces”, „rozwój ludzkich społeczeństw z prostych, plemiennych, opartych na niewolnictwie i rolnictwie, poprzez różne teokracje, monarchie i feudalne arystokracje, aż po nowoczesną, liberalną demokrację i napędzany technologią kapitalizm” (ibid., xii). Koniec Historii wiąże się więc z pewną koncepcją postępu ludzkości, która zmierza do jakiegoś celu, np. do wykształcenia liberalnej demokracji bądź systemu komunistycznego (wedle marksistów). Oczywiście idea postępu to idea wprost oświeceniowa, obecna nie tylko u wspomnianego Hegla, ale także np. u Kanta, Rousseau czy Lessinga. Ludzkość poprzez dzieje

Mgr ANTONI TORZEWSKI — Uniwersytet Szczeciński, Instytut Filozofii i Kognitywistyki, doktorant; adres do korespondencji: ul. Krakowska 71-91, 71-017 Szczecin; e-mail: antoni.torzewski@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3299-783X>.

wykształca coraz doskonalsze formy zrzeszania się w coraz to większych grupach. Ów jednak ruch, podążający jednoznacznie „w górę”, nie jest ruchem nieskończonym, lecz w pewnym momencie dobiega końca, kiedy ludzkość wykształca najlepszą z możliwych społeczności. Kant mówił o wspólnocie Kościoła niewidzialnego (por. KANT 1993, 187) czy o „wiecznym pokoju” (por. KANT 1992), dla Fukuyamy zaś ideałem jest — powtórzmy — liberalna demokracja, której główne zasady (wolności i równości) nie mogą być zastąpione przez nic lepszego (por. F. FUKUYAMA 1992). Całe zło obecne w społeczeństwach demokratycznych wynika natomiast, wedle amerykańskiego filozofa, z nieudolnego bądź niecałkowitego wprowadzenia owych zasad (ibid.).

W kontekście powyższych uwag należy jednak stwierdzić, że wątpliwą jest nie tylko sama idea postępu — wielokrotnie zresztą krytykowana — lecz również zarówno to, że to właśnie liberalna demokracja stanowi *telos* owego rozwoju ludzkości, jak i to, że w ogóle na dzieje ludzkości powinniśmy patrzeć przez pryzmat polityki. Pomijając jednak owe potencjalne zarzuty, uznać trzeba, że tak jak idea postępu, tak też idea końca historii doczekały się bardzo wielu komentatorów, krytyków i interpretatorów. Ich wpływ na kształtowanie się refleksji filozoficznej jest niewątpliwy. Widać to wyraźnie, gdy np. przyjrzymy się pismom przedstawicieli filozofii postmetafizycznej. W niniejszym tekście skupimy się właśnie na ich interpretacjach idei końca historii, które są, z jednej strony, wielowymiarowe, z drugiej zaś widać w nich pewien wspólny „rys”. Otóż tak jak Fukuyama pokazuje dzieje jako zmierzające do zaadaptowania liberalnej demokracji przez wszystkie społeczeństwa, tak filozofowie postmetafizyczni twierdzą, że nie potrzebujemy unifikacji pod sztandarem demokracji i że to nie na wykształceniu demokracji kończy się historia. Postmetafizycy za niezwykle istotny uważają pluralizm, wszelkie zaś dążenia jednoczące są dla nich zawsze powiązane z przemocą (por. np. WELSCH 1998, 46). W związku z tym również wszechwładza demokracji — o której pisze Fukuyama — jest przemocą.

Celem niniejszego tekstu jest ukazanie idei końca historii w filozofii postmetafizycznej poprzez trzy konteksty, w których pojawia się refleksja nad dziejami. Z tego względu tekst jest podzielony jest na trzy części, opatrzone następującymi tytułami: 1. Koniec historii jako koniec metafizyki; 2. Koniec historii jako koniec monomitu; 3. Koniec historii jako wynik technicyzacji. Będziemy odwoływać się głównie do koncepcji trzech filozofów postmetafizycznych, odpowiednio: Gianniego Vattima, Odo Marquarda oraz Viléma Flussera.

1. KONIEC HISTORII JAKO KONIEC METAFIZYKI

Wspomniany wyżej Fukuyama rozumiał kres historii jako wynik procesu emancypacji, kończący się „całkowitą emancypacją” w postaci liberalnej demokracji. Filozofowie tacy jak Gianni Vattimo ukazują koniec historii w zupełnie przeciwnym sensie — historia kończy się nie ze względu na realizację ideału emancypacji, ale ze względu na jego załamanie. Co można wskazać jako przyczynę tego załamania? Kres metafizyki. Otóż nawiązując do esejów Heideggera — szczególnie zaś do „Przewyciężenia metafizyki” (por. HEIDEGGER 2002) oraz „Końca filozofii i zadania myślenia” (por. HEIDEGGER 1976) — dotychczasowa tradycja filozoficzna to tradycja uwikłana w metafizykę, a nawet więcej: tradycja w istocie metafizyczna (por. *ibid.*, 9) niosąca z sobą klasyczną definicję prawdy, poczucie odnalezienia fundamentu myśli, wielkie opowieści (czy metanarracje — w nomenklaturze Lyotarda (por. LYOTARD 1997)), ogarniające swoimi pojęciami całość rzeczywistości czy, wreszcie, technikę zawłaszczającą nasz „świat życia” (por. HEIDEGGER 1976, 13). Heidegger wskazuje, że metafizyka swoje apogeum osiągnęła w myśli Nietzschego i że wraz z jego koncepcją filozofia rozumiana jako metafizyka dobiega kresu (por. *ibid.*, 11; HEIDEGGER 2002, 297). Kontynuowanie dotychczasowej tradycji nie ma już sensu, metafizyka musi zostać „przebolana” (*Verwindung*), lecz nie przewyciężona (*Überwindung*). Próba przewyciężenia bowiem oznaczałaby, że cały czas pozostajemy na gruncie metafizyki. Chcąc się od niej „uwolnić”, musimy ją przeboleć. „Metafizyki nie można pozbyć się tak jak jakiejś opinii. W żaden sposób niepodobna zostawić jej za sobą jak doktryny, w którą nikt już nie wierzy i której nikt nie wyznaje” (HEIDEGGER 2002, 285). Metafizyka, jak również racjonalizacja, osiąga swój kres, prowadząc ku technice — szczytowemu osiągnięciu rozumu (por. *ibid.*, 295). Heidegger proponuje natomiast odwrócenie się od techniki, od metafizyki i racjonalizacji ku prawdzie jako wydarzeniu i prześwicie (*aletheia*) — to, jak twierdzi, jest zadaniem myślenia po końcu filozofii (por. HEIDEGGER 1976, 26).

Powyższe refleksje przyjmuje w swojej koncepcji Gianni Vattimo. Podobnie do Heideggera zwraca on uwagę, że nie wystarczy jedynie zaniegować lub odrzucić metafizykę, ale należy ją również „przemysłuć” (por. VATTIMO 2006, 161). Innymi słowy: wobec metafizyki niewystarczające jest podejście czysto negatywne (jako jej przewyciężenie), ale potrzebny jest również aspekt pozytywny (jako odpowiedź na pytanie, czym ją „zastąpić”).

Według mojej tezy wszystkie kłopoty w dookreśleniu koncepcji postnowoczesności koncertują się wokół faktu, iż koniec nowoczesności jest końcem historii jako metafizycznie usprawiedliwionego i uprawomocnionego biegu dziejów. Jest to koniec metafizyki w jej formie nowoczesnej, czyli zarazem koniec historyzmu: oświeceniowego, idealistycznego, pozytywistycznego i marksistowskiego. (VATTIMO 1998, 134)

Dla włoskiego myśliciela wraz z końcem metafizyki dochodzi również do zwątpienia w fundament myśli, w rozumianą klasycznie prawdę oraz w jakiegokolwiek postaci jedności (por. VATTIMO 2006a, 2). W obliczu końca metafizyki zdajemy sobie sprawę, że dotychczasowa Historia jest tylko jedną z wielu historii, dotychczasowa Prawda jest tylko jedną z interpretacji, że istniejące w filozofii metanarracje są z konieczności redukcyjne i ekskluzywne (por. *ibid.*, 9). Wraz z kresem metafizyki odchodzi się więc od unifikacji na rzecz pluralizacji. Ów ruch Vattimo nazywa „osłabianiem” (por. VATTIMO 2011, 51; 2002, 90). Chodzi o to, aby porzucić „mocne” stwierdzenia kojarzone z tradycją metafizyczną, takie jak: „Bóg istnieje”, „Bóg nie istnieje”, „rzeczywistość sama w sobie jest poznawalna”, „wartości istnieją obiektywnie” itd. Włoski filozof jest w tym kontekście rzecznikiem sceptycyzmu, gdy postuluje odejście od „mocnej” filozofii na rzecz „myśli słabej”. Współczesny świat jest światem słabym, współczesna filozofia — filozofią słabą. Tam bowiem, gdzie nie ma „mocy”, tam również nie ma prze-mocy.

Powróćmy jednak do idei końca historii. Otóż można — w koncepcji Vattima — wyróżnić co najmniej dwa obszary, poprzez które uwidacznia się koniec historii: obszar mass mediów (a) i obszar filozofii (b).

(a) W obszarze mass mediów koniec historii objawia się z jednej strony jako „wieczna terażniejszość” (bądź dehistoryzacja doświadczenia), z drugiej jako wielość interpretacji. W nawiązaniu do słynnych słów Augustyna, że „przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma” (AUGUSTYN 2018, ks. XI, 15 [s. 350]), można zauważyć, że we współczesnej, zdominowanej przez ekrany rzeczywistości, powyższe stwierdzenie nabiera nowego znaczenia w obliczu rozwoju mass mediów. Otóż wraz z pojawieniem się transmisji na żywo (i następnie z coraz częstszym ich wykorzystaniem) przeszłość przestała mieć znaczenie. Wszystko, co istotne, wydarza się tu i teraz na całym świecie. Wiadomości bardzo szybko się dezaktualizują. Oglądając program nie „na żywo”, jego wartość faktualna spada, mamy wątpliwości, czy prezentowane materiały nie są aby w jakiś sposób zmanipulowane czy zakłamane. W przypadku transmisji na żywo czujemy się zaś

niejako uczestnikami wydarzeń, które są pokazywane tak, jak faktycznie wyglądają — bez manipulacji i zakłamania. Ponadto, jeśli jakieś wydarzenie nie jest pokazywane „na żywo”, to automatycznie odmawia się mu wartości, a przynajmniej nie przypisuje wartości tak dużej jak wydarzeniom transmitowanym „na żywo”. Sam fakt, że coś jest pokazywane w mediach „na żywo”, nadaje wartość temu, co transmitowane¹. Przekaz jest jasny — to na tyle ważne wydarzenie, że każdy może zobaczyć je „od razu”. Historia, a więc to, co w przeszłości, to, co nie „na żywo”, traci na znaczeniu.

Historia współczesna widziana z tej perspektywy nie jest tylko historią obejmującą wydarzenia chronologicznie nam najbliższe. Rozumując w kategoriach bardziej ścisłych, jest ona historią epoki, w której wszystko — dzięki zastosowaniu nowych technologii komunikacyjnych, przede wszystkim telewizji — ulega zredukowaniu do płaszczyzny teraźniejszości i symultaniczności, prowadząc w rezultacie między innymi do de-historyzacji doświadczenia. (VATTIMO 2006a, 11)

Telewizja jednak nie przyniosła aż tak dużych zmian jak Internet, ponieważ wraz z nim pojawiła się możliwość transmitowania „na żywo” nie tylko dla dużych koncernów medialnych, ale dla właściwie każdego, kto posiada smartfon. Internet zatem prowadzi do jeszcze większego „umasowienia teraźniejszości”. Jeśli tak dużo dzieje się teraz „na żywo”, to wszystko to, co przeszłe, całkowicie traci na znaczeniu.

Powiedzieliśmy jednak również, że koniec historii w kontekście mass mediów ukazuje się także w postaci wielości interpretacji. Vattimo pisze:

Być może w świecie mass mediów wypełnia się ‘przepowiednia’ Nietzschego: prawdziwy świat staje się ostatecznie baśnią. [...] Rzeczywistość jest dla nas raczej rezultatem krzyżowania się, ‘kontaminacji’ (w łacińskim sensie tego słowa) wielości obrazów, interpretacji, rekonstrukcji, które niekoordynowane przez jakiegokolwiek ‘centrum’, rozpowszechniają konkurujące ze sobą media. (VATTIMO 2006b, 21)

Media pokazują nam różne obrazy tych samych zjawisk, widzimy, że Historia (w sensie jednego, spójnego biegu dziejów) jest pewną fikcją. Nie ma bowiem jednej uniwersalnej Historii, ale raczej wiele przygodnych historii (por. *ibid.*, 129). W obliczu diametralnie różnych sposobów zaprezentowania tego samego zjawiska czy wydarzenia, współczesny „zmediatyzowany” człowiek traci przekonanie o jedności Historii i skłania się do uznania, że istnieje

¹ Podobnie pisze Roland Barthes o fotografii: „W pierwszym okresie, żeby zdziwić, Fotografia pokazuje to, co godne uwagi, ale wkrótce [...] deklaruje, że godne uwagi jest to, co ona fotografuje” (BARTHES 2008, 64).

wiele lokalnych czy przygodnych historii, opowiadanych przez różnych interpretatorów rzeczywistości. Jeśli bowiem dziś — w epoce mass mediów — wydarzenie z pozoru nieposiadające charakteru interpretacyjnego może być przedstawiane w różnych kontekstach i różnie oceniane, to dlaczego mielibyśmy sądzić, że w przeszłości było inaczej? Historia, którą poznajemy, to historia wybiórcza i pisana z określonej perspektywy, a więc nie jest to Historia-prawda, lecz historia-interpretacja. W tym sensie koniec historii oznacza koniec zaufania do zastanej opowieści o całości dziejów.

(b) W obszarze filozofii koniec historii łączy się z rozpadem metafizyki i metanarracji. Po upadku — jak twierdzi Vattimo — wielkich opowieści heglowskiej, marksistowskiej, psychoanalitycznej czy pozytywistycznej współczesna kultura „nie wierzy” już w takiego rodzaju narracje, które próbują ogarnąć całość rzeczywistości i podporządkować ją pod swoje pojęcia, takie jak Eros czy Duch Absolutny.

Tym, co charakteryzuje kres historii w doświadczeniu ponowoczesnym, jest natomiast fakt, że podczas gdy w teorii pojęcie historyczności staje się coraz bardziej problematyczne, w praktyce historiograficznej i w metodologicznej samoświadomości idea historii jako jednolitego procesu ulega rozpadowi. (VATTIMO 2006a, 6)

Wraz z owym rozpadem, rozpadem narracji unifikujących i całościowych, następuje pluralizacja, wyzwolenie wielości historii „marginalnych”², traktujących nie o biegu dziejów całego świata, ale raczej o lokalnych i przygodnych wydarzeniach czy tendencjach, które widoczne stają się dopiero, gdy porzucimy metanarrację³. Współczesna historia to nie historia wygranych, to nie historia wielkich, ale historie przegranych i małych (por. VATTIMO 2006a, 9; 2006b, 77). Dotychczas było tak, że „historia mówi jedynie o zdarzeniach dotyczących tych, którzy się liczą — arystokracji, władców lub mieszczaństwa, gdy staje się ono klasą władzy. Biedacy ani te aspekty

² Pojęcie to zapożyczam od Georga G. Iggersa, który w podobnym do Vattimo tonie wypowiada się na temat historii jako metanarracji — por. IGGERS 2001, 12. O arbitralności wyboru tego, która „historia” warta jest opowiadania, którą uznajemy za ważną, a którą za marginalną, pisze Jerzy Topolski — por. TOPOLSKI 1998, 14. Poznański historyk wprowadza również pojęcie „mikrohistorii”, które mają stanowić sposób na ucieczkę od metanarracji. Owa idea mikrohistorii bardzo dobrze koresponduje z tym, co pisze Vattimo o pluralizacji i historiach marginalnych — por. *ibid.*, 133–135.

³ Podobnie twierdzi Krystyna Wilkoszewska: „W miejsce jednej całościowej historii wkraczają historie poszczególne, opowiadane z różnych centrów informacji, a więc na różne sposoby i na różnych poziomach. Jeden bieg historii, historia ludzkości, nie jest już dziś możliwy [...]” (WILKOZEWSKA 2000, 111).

życia, które uważa się za ‘niskie’, nie ‘tworzą historii’” (VATTIMO 2006a, 17). Dziś jednak, wraz z końcem metafizyki, do głosu dochodzą właśnie ci, którzy dotychczas byli marginalizowani. Widać to dobrze na przykładzie praktyki historiograficznej, w której coraz więcej dzieł jest poświęconych historiom przedmiotów codziennego użytku, ludziom, którzy w mniej znaczący sposób odcisnęli swoje piętno na cywilizacji, i wydarzeniom, które istotne były tylko dla wąskiej grupy (por. np. ASHENBURG 2009; FORSYTH 2018; MUCHEMBLED 2013). Historiografia prezentuje dziś również — coraz częściej — inne punkty widzenia na tak „wielkie” zjawiska, jak kolonializm, krucjaty krzyżowe itp. Koniec historii zatem, w tym kontekście, oznacza koniec metanarracji, a także udzielenie głosu tym, którzy „nie tworzą historii”⁴. Oczywiście należy zaznaczyć, że historia nie jest tu rozumiana jako po prostu bieg dziejów, ale raczej jako specyficzny sposób spoglądania na owe dzieje. Koniec historii nie oznacza zatem jakiegoś rodzaju zawieszenia upływu czasu, apokalipsy czy zaprzestania interesowania się tym, co przeszłe.

Na podstawie omówionych wyżej dwóch kontekstów, w których możemy mówić o końcu historii, widzimy, że w myśli Vattima idea ta nie jest ogólnie spójna. Z jednej bowiem strony — w przypadku kontekstu mass mediów — historia jest rozumiana jako to, co przeszłe, a jej koniec oznacza koniec zainteresowania tym, co przeszłe, i skupienie się jedynie na terażniejszości. Z drugiej zaś — w kontekście filozoficznym — poprzez historię pojmuje się jednolity i spójny bieg dziejów, posiadający konkretny cel (cel emancypacyjny). Koniec historii to koniec takiego rodzaju jej interpretacji. Między przywołanymi kontekstami zmienia się zatem rozumienie pojęcia historii. Co więcej, inna jest również forma, w której Vattimo podejmuje refleksję nad końcem historii. W pierwszym kontekście mamy do czynienia z formą deskryptywną, tzn. z opisem stanu obecnego społeczeństwa, żyjącego w „wiecznej terażniejszości”. W drugim zaś kontekście koncepcja Vattima staje się również koncepcją normatywną, tzn. twierdzi on, że to dobrze, iż rozpadły się metanarracje, i że to dobrze, iż następuje pluralizacja i wyzwolenie historii marginalnych. Można domniemywać, że jeśli włoski filozof miałby ocenić ów stan „wiecznej terażniejszości”, to oceniłby go nega-

⁴ Jakub Górski, opisując koniec historii u Vattima, proponuje zaakcentować nieco inne konteksty. Píše on: „Koniec historii należy więc rozumieć jako jej «czas zmięzchu», to znaczy osłabione zostają zarazem własności racjonalizacyjne pojęć fundamentalnie metafizycznych, jak i te same własności ich meta-krytycznego przewycięzania. Bycie w metaforze, w dynamice znaczenia jest immanentnie wpisane w horyzont rozumienia. Bilateralizacja tego horyzontu (na *nowe* i to, co *przewycięzane być musi*), czyli odniesienie do ponadhistorycznej perspektywy, dające iluzję obiektywności obserwatora, nie jest z definicji możliwe” (GÓRSKI 2013, 14).

tywnie, a więc, że nie należy porzucać przeszłości, a jedynie jej meta-narracyjną formę. Wtedy jego stanowisko byłoby spójne.

2. KONIEC HISTORII JAKO KONIEC MONOMITU

Mimo że sam Odo Marquard nie używa sformułowania „koniec historii” i nie pisze wprost o takiego rodzaju zjawisku, to można ukazać jego rozważania jako w istocie rozważania o końcu historii. Możliwe staje się to głównie dzięki odniesieniu koncepcji Marquarda do powyżej opisanych refleksji Vattima. Jak stwierdziliśmy, u włoskiego filozofa są obecne dwa rozumienia historii. W kontekście Marquarda będzie nas interesowało szczególnie to drugie, czyli interpretacja historii jako jednolitej wykładni dziejów. Niemiecki myśliciel nie będzie bowiem twierdził, że ludzie przestali interesować się przeszłością jako taką, wręcz przeciwnie — przyznaje on bardzo istotną rolę naukom historycznym (por. MARQUARD 1994a, 100–119). Jeśli chodzi natomiast o porzucenie historii jako całościowej wizji emancypacji ludzkości, to Marquard jest tego silnym zwolennikiem⁵. W przeciwieństwie do Vattima, nie używa on określenia „metanarracja” czy „wielka opowieść”, lecz „monomit”, który jednak w istocie ma podobny (jeśli nie ten sam) zakres znaczeniowy. Zanim jednak powiemy więcej o monomicie, należy wspomnieć o Marquarda krytyce metafizyki, która zbieżna jest z podejściem Vattima i Heideggera.

W nomenklaturze Marquarda metafizyka nazywana jest filozofią pierwszych zasad (jak głosi również tytuł jednej z jego książek (por. MARQUARD 1994b)). Związana jest ona z podejściem fundacjonalistycznym, prawdziwościowym, całościowym i unifikującym. Filozofia pierwszych zasad dąży do ujednoczenia całości rzeczywistości (ibid., 19). Ów ekskluzywizm metafizyki stanowi powód, dla którego Marquard podejmuje się jej krytyki. Jest on — podobnie jak Vattimo — zwolennikiem pluralizmu i inkluzywizmu (por. MARQUARD 2001, 119). Uważa, że dotychczasowa filozofia (filozofia pierwszych zasad) jest już niewystarczająca i nieaktualna. Marquard, w przeciwieństwie do Vattima i zarazem zgodnie z rysem całej filozofii niemieckiej, sięga do historii filozofii i ukazuje wiele przykładów reakcji środowiska naukowego na niewystarczalność metafizyki, do których zalicza np. wykształ-

⁵ O krytyce kategorii postępu u Marquarda pisze np. Krystian Pawlaczyk — por. PAWLACZYK 2016.

cenie się antropologii filozoficznej czy zyskiwanie na znaczeniu nauk historycznych (por. MARQUARD 1994b, 50, 56). Nie będziemy jednak zagłębiać się w owe — skądinąd interesujące — tematy, ponieważ nie one są przedmiotem niniejszego tekstu. Wystarczy powiedzieć, że Marquard (na ogólnym poziomie) podziela nastawienie Vattima wobec metafizyki oraz pluralizmu i w tym duchu rozważa kwestię historii (oraz jej końca).

Zwróćmy zatem uwagę na problem historii. Jak pisze Marquard:

filozofia historii powstała dzięki syngularyzacji: wtedy, kiedy we wszystkich tych rozlicznych historiach uznała za ważną tylko jedną jedyną historię, historię ogólnioną, której pojęcie — około roku 1750 wynalazła i którą określiła jako wewnątrzświatową historię zbawienia poprzez emancypację. (Ibid., 144)

Widać od razu, że Marquard określa dotychczasową historię jako historię uniwersalną i ujednolicającą. Tak jak Vattimo zwraca on uwagę na emancypacyjny i zarazem oświeceniowy rys prowadzonej narracji. Widać to jeszcze dobitniej, gdy Marquard pisze o Schillerze, który dał nam „klasyczną definicję historii uniwersalnej — powszechnej historii świata: tej historii, która jest uniwersalna, ponieważ wszystkie historie obraca w jedną, jedyną historię postępu i doskonalenia się ludzkości” (MARQUARD 1994a, 57). Takiego rodzaju historia jednak kończy się, i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że jest ona uznana za źródło przemocy — podobnie jak u Vattima. Po drugie zaś — i w tym Marquard oddala się od włoskiego filozofa — historia uniwersalna odbiera nam wolność i człowieczeństwo.

Niemiecki filozof postuluje, aby zwrócić ludziom wielość historii, ponieważ tylko dzięki temu mogą oni czuć się ludźmi, i to ludźmi wolnymi:

ludzie — wszyscy ludzie razem i każdy człowiek z osobna — muszą mieć prawo do wielu historii, w przeciwnym razie zniszczy ich owa utrata poczucia realności, która jest utratą historii. Dlatego trzeba w odpowiedzi na syngularyzację historii, w oporze przeciw represyjnemu ujednolicaniu historii w jedną jedyną historię — ratować wielość historii: poprzez ich pluralizm. (MARQUARD 2001, 120)

Dopuszczenie wielu historii, „odzyskanie” wolności i człowieczeństwa jest krokiem przeciw metafizyce i powiązaniem z nią monomitem. Monomit można, na gruncie filozofii Marquarda, utożsamić z ową historią uniwersalną. Stosowanie terminu „monomit” nie jest jednak podyktowane względami czysto estetycznymi, ale zawiera w sobie także pewien „ładunek” filozoficzny. Otóż zwrócenie uwagi na ową „mityczną” konotację historii uwidacznia, że historia też jest mitem, tj. pewnego rodzaju interpretacją (czy iluzją), nie zaś odzwierciedleniem świata takim, jakim jest (por. MAR-

QUARD 1994b, 96). Oczywiście Marquard nie traktuje sporu o reprezentacjonizm poważnie. Wychodzi on raczej z założenia, że mit jest jedynym, co mamy. Innymi słowy, nie jest możliwy dostęp do rzeczywistości samej w sobie (o ile coś takiego w ogóle istnieje), a naszą rzeczywistością są owe przedstawienia-mity (por. *ibid.*, 101). Dlaczego zatem — mając do dyspozycji jedynie mit — mielibyśmy krytykować ów monomit na rzecz polimityczności? Stosowane przez Marquarda sformułowanie „monomit” zwraca bowiem również uwagę na nieobiektywny charakter historii uniwersalnej, do czego jednak ona sama rościła sobie pretensje (por. *ibid.*, 95). Jeśli historia uniwersalna nie jest w istocie uniwersalna, to może prowadzić do przemocy, ponieważ dąży do wyrugowania wszystkich elementów, które nie są nią samą, wszystkich konkurencyjnych historii⁶. Poprzednie zdanie mogłoby implikować, że jeśli historia byłaby w istocie uniwersalną, to wtedy nie należałoby się jej pozbywać. Postmetafizycy argumentują jednak, że w ogóle sama idea historii uniwersalnej jest chybiona, tzn. że nie jest możliwe sformułowanie historii uniwersalnej i każda monomityczna opowieść z konieczności zawsze będzie redukcyjna i przemocowa. W obliczu tego postulowana jest polimityczność, wielość różnych interpretacji świata, nie zaś jedna wykluczająca interpretacja. Jak pisze Marquard:

Moja teza — hipoteza robocza — brzmi następująco: Niebezpieczny jest zawsze monomit, i co najmniej on; nie są natomiast niebezpieczne polimity. Trzeba mieć możliwość posiadania wielu mitów — wielu historii: od tego wszystko zależy; kto — wspólnie z innymi ludźmi — ma i mieć może tylko jeden mit — tylko jedną historię — ten źle na tym wychodzi. Stąd wniosek: *Strawna jest polimityczność, szkodliwa jest monomityczność.* (*Ibid.*, 102)

Pluralizm jawi się więc jako lekarstwo na przemoc monomitu, jest również tym, co pozostaje, gdy kończy się historia.

Warto wspomnieć, że podstawowym „narzędziem” pluralizmu są, wedle Marquarda, nauki humanistyczne, a szczególnie hermeneutyka (por. MARQUARD 2001, 80). W obliczu monomitu, jak twierdzi, uwidacznia się współczesna nieodzowność nauk humanistycznych, które stają się niejako gwarantem „nieprzemocy”.

Wolność polega nie na tym, by ‘monomitycznie’ mieć tylko jedną jedyną historię, ale na tym, by ‘polimitycznie’, mieć ich wiele dzięki podziałowi także tych władz, którymi są historie. A przy tym należy — co się tyczy tej różnorodności i złożoności — w razie potrzeby przyjść im z pomocą, i to — a przynajmniej także to — nazywa się hermeneutyką (MARQUARD 1994b, 2).

⁶ Krytykę pozornej uniwersalności Historii przeprowadza również Jerzy Topolski — por. TOPOLSKI 1998, 17 i 18.

Tak jak u Vattima mieliśmy do czynienia z tezą, że nie wystarczy przewyciężyć metafizykę, ale trzeba także zaproponować, co ma nadejść po niej, i tym czymś ma być myśl słaba, tak u Marquarda podobnie, po końcu metafizyki i zarazem końcu historii istotne stają się pluralistyczne i pluralizujące nauki humanistyczne⁷.

W myśli niemieckiego filozofa koniec historii przyjmuje zatem *implicitie* postać końca historii uniwersalnej czy — jak to nazywa — monomitu. Historia ta dobiega końca wraz z załamaniem się metafizyki. Monomit musi ustąpić polimityczności, jeśli naszym celem jest wolność i brak przemocy. Polimityczność zaś najlepiej realizuje się w naukach humanistycznych i dlatego to one (nie zaś nauki techniczne czy przyrodnicze) winny wieść prym we współczesnym świecie.

3. KONIEC HISTORII JAKO WYNIK TECHNICYZACJI

Refleksja nad końcem historii w myśli postmetafizycznej może jednak przyjąć także inne postaci, zwrócić się ku innym kontekstom. O technice mówiliśmy już nieco przy okazji omawiania koncepcji Vattima, wspominając o roli mass mediów. Jawiła się ona jednak jako kwestia w istocie uboczna, o wiele mniej ważna niż problem końca metafizyki. W filozofii Villéma Flussera natomiast technika odgrywa kluczową rolę w kontekście końca historii. Nie chodzi tu jednak tylko o technikę jako rozwinięcie metod masowej komunikacji, ale raczej jako umożliwienie produkowania obrazów technicznych. To, że mogą one być wyświetlane globalnie i „na żywo”, ma dla Flussera mniejsze znaczenie.

Filozof pochodzący z Pragi rozwija koncepcję biegu dziejów, w których wyróżnia dwa wielkie przełomy i — wobec tego — trzy epoki ludzkości. Nie jest to jednak historiozofia, ponieważ myśl Flussera nie zakłada ani z góry ustalonego celu rozwoju dziejów, ani nawet, że dzieje się faktycznie rozwijają, tzn. że istnieje pozytywnie wartościowany postęp. Te zaś dwie cechy — cel oraz droga „wzwyż” — wydają się konstytutywne dla historiozofii⁸.

⁷ Jak pisze Katarzyna Szkaradnik: „Obronę przed takim unifikującym ‘monomitem’ Odo Marquard (wyraziciel dość powszechnej opinii, ale związany z kluczową tutaj hermeneutyką) upatruje w naukach humanistycznych, które — dzięki opowiadaniu równorzędnych i wielorako interpretowalnych historii (*Geschichten*) — naruszają hegemonię wizji jednotorowego biegu dziejów” (SZKARADNIK 2016, 93).

⁸ Oczywiście można utożsamiać historiozofię z filozofią dziejów jako krytycznym namysłem nad dziejami i wtedy filozofia Flussera jak najbardziej byłaby zakwalifikowana jako historio-

Flusser, jak stwierdziliśmy, wskazuje na trzy epoki i powiązane z nimi trzy rodzaje świadomości. Pierwszy etap w dziejach ludzkości to epoka prehistoryczna związana ze świadomością magiczną, prymatem obrazu oraz kolistym rozumieniem czasu. Jak pisze Flusser o pierwszej epoce: „ta swoista dla danego obrazu czasoprzestrzeń jest niczym innym jak tylko światem magii, światem, w którym wszystko się powtarza i w którym wszystko ma udział w pełnym znaczenia kontekście” (FLUSSER 2015, 42–43). Obraz prehistoryczny to najbardziej prymitywna próba oswojenia świata, uczynienia go sobie znanym — co namalowane, nie jest już obce. Bardziej wyrafinowana i również bardziej nam znana forma zawłaszczenia tego, co wokół nas, to pismo.

Flusser tak opisuje przejście do drugiej epoki w dziejach, epoki, którą możemy nazwać historyczną⁹, i która jest powiązana z pismem linearnym, świadomością historyczną oraz czasem linearnym:

niektórzy próbowali przypomnieć sobie pierwotny zamysł kryjący się za obrazami. Postanowili rozerwać ekrany, aby utorować sobie drogę do świata za nimi. Posłużyli się metodą odrywania poszczególnych elementów obrazu (pikseli) z powierzchni i ustawiania ich w linijkach: wynaleźli pismo linearne. W ten sposób przekształcili cykliczny czas magii w linearny czas historii. Był to początek „świadomości historycznej” i „historii” w węższym sensie. (FLUSSER 2015, 44)

To właśnie w epoce historycznej powstaje nauka jako, z jednej strony, wyraz myślenia przyczynowo-skutkowego, z drugiej zaś jako próba systematycznego oswojenia czy wyjaśnienia świata (por. *ibid.*, 55). Wedle słów Flussera w epoce historycznej pojawiło się przekonanie, że pismo w większym stopniu niż obraz jest w stanie „dotrzeć” do rzeczywistości. Pismo zostało wynalezione w konsekwencji zawodu obrazami jako magicznymi i niekorespondującymi z rzeczywistością. Jak jednak twierdzi filozof z Pragi, tekst wcale nie przybliżył nas do świata. Wręcz przeciwnie, stał się on kolejną zasłoną, wyższym niż obraz poziomem abstrakcji. „Zamiarem tekstów jest objaśnianie obrazów, zamiarem pojęć jest czynić zrozumiałymi wyobrażenia. Teksty są więc metakodem obrazów” (*ibid.*, 45). Na świadomości historycznej dzieje jednak się nie kończą.

Owo przekonanie, które wyraża Flusser w wyżej przytoczonym fragmencie, przekonanie dotyczące „zakrywającego” rzeczywistość charakteru

zofia. W niniejszym tekście używamy jednak owego terminu w węższym sensie jako takiego sposobu opracowania dziejów, który zakłada pewne dziejowe prawa, cel historii oraz postęp.

⁹ O istotności tej epoki oraz samego pisma Flusser pisze także w innych miejscach — por. FLUSSER 2018.

tekstu, zostało rozpoznane przez ludzkość i nastąpił kryzys tekstu. Jako odpowiedź na ów kryzys wynaleziono obrazy techniczne, co rozpoczęło nową epokę, epokę posthistoryczną, związaną z obrazem technicznym i (posthistorycznym) myśleniem magicznym.

Tekstolatria osiągnęła krytyczne stadium w XIX wieku. Dokładniej mówiąc, wraz z nim zakończyła się historia. Albowiem historia w ścisłym sensie jest postępującym transkodowaniem obrazów w pojęcia, postępującym od-magicznianiem, postępującym pojmowaniem. Jeśli jednak teksty stają się nieprzedstawialne, to nie ma już co wyjaśniać i historia dobiega końca. W czasie tego kryzysu tekstów wynaleziono obrazy techniczne, które miały ponownie uczynić teksty przedstawialnymi, naładować je magicznie — przezwyciężyć kryzys historii. (Ibid., 47)

Obraz techniczny (tj. fotografia) często jest pojmowany jako niewymagające interpretacji, trafne odzwierciedlenie rzeczywistości, jako przedstawienie bez kodu czy szyfru (por. *ibid.*, 112). Jak jednak wskazuje Flusser, obraz techniczny jest, jeszcze bardziej niż tekst, abstrakcyjną formą wyrazu. Nie odnosi się on bowiem do rzeczywistości, ale do tekstu, którym jest program aparatu, za którego z kolei pomocą produkowany jest obraz (por. *ibid.*, 85). Jest więc obraz techniczny kolejną „przesłoną” między człowiekiem a rzeczywistością.

To, co początkowo moglibyśmy rozpoznać jako dzieje postępującej demitologizacji — od obrazu ku bardziej precyzyjnemu tekstowi i wreszcie ku obrazowi technicznemu — przyjmuje u Flussera formę przeciwną, tzn. pokazuje on dzieje ludzkości jako coraz większe mitologizowanie rzeczywistości poprzez coraz bardziej abstrakcyjne i — można powiedzieć — „nieprzystające” do świata media, przy jednoczesnym przeświadczeniu, że media te są coraz bardziej precyzyjne¹⁰. Technicyzacja zatem, wpisując się w proces, o którym pisze Flusser, produkuje coraz bardziej „zaciemniające” rzeczywistość środki jej pozornego „oswajania”. Innymi słowy, technicyzacja, która miała dopomóc ludzkości w zawłaszczeniu rzeczywistości, w zdobyciu nad nią panowania, tak naprawdę przynosi odwrotne skutki. Oczywiście w wymiarze pragmatycznym całkowicie nie ma to sensu — dzięki technice i nauce jesteśmy dziś w stanie latać, budować bomby atomowe czy

¹⁰ Oczywiście można się zastanawiać, na ile w kontekście filozofii Flussera w ogóle można mówić o jakiejś „rzeczywistości” w ścisłym sensie. Być może bowiem należałoby interpretować jego myśl w ten sposób, że w świadomości powszechnej bieg dziejów to proces postępu i demitologizacji, podczas gdy w istocie jest to proces coraz bardziej uświadamiający nam, że nie ma czegoś takiego jak rzeczywistość sama w sobie. Istnieją tylko nasze wyobrażenia o rzeczywistości — mniej lub bardziej abstrakcyjne.

komunikować się na znaczne odległości praktycznie bez opóźnienia. To jednak niekoniecznie świadczy o tym, że naukowy i techniczny obraz świata to obraz prawdziwy. Tak zdaje się twierdzić Flusser.

Bieg dziejów zatem to trzy następujące po sobie epoki: prehistoryczna, historyczna i posthistoryczna. Z tą ostatnią wiąże się — interesujący nas w tym tekście — koniec historii. Otóż historia kończy się wraz z wynalezieniem fotografii, ponieważ dzięki obrazom technicznym ludzkość odchodzi od myślenia historycznego i linearnego na rzecz posthistorycznego i magicznego myślenia liczbowego (por. *ibid.*, 72). Flusser wskazuje, że załóżki tego przejścia są widoczne już od czasów Kartezjusza, który właśnie w liczbach widział najlepszy sposób opisu świata (por. *ibid.*). Liczba zaś to już nie narracja, nie tekst. Liczba wymyka się myśleniu linearnemu, istnieje niejako poza czasem. To na liczbach wreszcie są zbudowane wszechobecne dziś programy, w tym programy aparatów fotograficznych. Jak pisze Flusser:

wszędzie tam [w psychologii, kosmologii, biologii, lingwistyce itd. — A.T.] myślimy w sposób całkowicie samorzutny, imaginatywny, funkcjonalnie programowy i informatyczny. Proponowana tu hipoteza głosi, że myślimy w ten sposób, gdyż myślimy w kategoriach fotograficznych: ponieważ fotograficzne uniwersum zaprogramowało nas do myślenia posthistorycznego. (*Ibid.*, 139)

Poza tym, że myślenie liczbowe staje się tym dominującym, a właściwie jedynym, obraz techniczny oddziałuje także w inny sposób, w inny sposób sprawia, że nadchodzi koniec historii. Chodzi mianowicie o pojawienie się możliwości „uwiecznienia” — język polski, w przeciwieństwie do np. angielskiego, dobrze wyraża koniec historii ukryty w owym wyrażeniu. „Uwiecznienie” na zdjęciu jest uczynieniem czegoś wiecznym, a więc ahistorycznym. „Każde działanie codzienne można sfotografować, sfilmować, utrwalić na taśmie wideo, ponieważ wszystko chce pozostać na wieczność w pamięci i być wiecznie odtwarzalne” (*ibid.*, 57). Ten stan „bezczasowości” powodowany przez fotografię wyraża ideę końca historii — historia jako „linearnie postępujące przekładanie przedstawień na pojęcia” (por. *ibid.*, 146) nie jest już ani potrzebna, ani sensowna.

W koncepcji Flussera koniec historii jest przedstawiany dwojako¹¹. Po pierwsze, historia kończy się wraz z wynalezieniem obrazu technicznego, który powoduje przejście do myślenia liczbowego, nie zaś — związanego

¹¹ Poza omówionymi tu sensami koniec historii rozpatruje Flusser jeszcze jako koniec możliwości narracyjnych w obliczu prostych i posiadających wielką moc eksplanacyjną teorii fizycznych (a właściwie kosmologicznych) — por. FLUSSER 2002.

z historią — myślenia linearnego¹². Po drugie, koniec ów następuje, ponieważ wszystko można uwiecznić na fotografii, a zdjęcie nie wymaga żadnej narracji — jest samo dla siebie i w sobie. To, co znajduje się na zdjęciu, zostaje niejako wyłączone poza bieg czasu, zostaje „uwiecznione”. Podobnie jak Vattimo i Marquard, również Flusser stawia filozofii konkretne zadanie w obliczu końca historii — tym zadaniem jest ujawnienie, z jednej strony, walki, którą człowiek (jako istota wolna) toczy z aparatem (który chce nim zawładnąć), z drugiej zaś ujawnienie tego, że obrazy techniczne nie są odzwierciedleniem rzeczywistości, a jedynie próbą „wy tłumaczenia” opartych na tekście programów, dzięki którym powstają.

4. PODSUMOWANIE

Omówione powyżej koncepcje końca historii u Vattima, Marquarda i Flussera stanowią reprezentatywną dla całej myśli postmetafizycznej próbkę¹³. Przytoczone trzy konteksty, w których pojawia się idea końca historii — przypomnijmy: metafizyki, monomitu oraz technicyzacji — ukazują zarazem, jak bogata jest omawiana problematyka oraz jak dalece myśl postmetafizyczna odchodzi od Fukuyamy i jemu podobnych teoretyków końca historii. Można jednak zapytać, w jakim stopniu sama myśl postmetafizyczna stanowi pewien spójny ruch, na ile zaś przywołane koncepcje są samodzielne i odrębne od pozostałych. Innymi słowy: czy przedstawione w niniejszym tekście koncepcje Vattima, Marquarda i Flussera są kompatybilne i w jakim stopniu wzajemnie się uzupełniają.

¹² Przemysław Wiatr, który jest bodaj największym popularyzatorem myśli Flussera w Polsce, tak opisuje koniec historii w myśli filozofa z Pragi: „historia kończy się — w rzeczy samej — ale nie oznacza to, że świat przestał się rozwijać, że rzeczywistość wyczerpała wszelkie możliwości. Wręcz przeciwnie! Przyszłość skrywa w sobie wiele nowego i niespodziewanego. Jedyne, co się wyczerpało, lub powoli wyczerpuje, to linearna, procesualna świadomość historyczna, programowana przez najważniejsze dotąd medium — pismo. Teraz — w epoce posthistorycznej — wydarzenia nie następują po sobie w logicznym, historycznym ciągu, lecz są przypadkowo ‘wypływane’ przez wszechobecne aparaty. Czas posthistoryczny ma charakter kołowy, nie linearny. Nie jest to jednak czas prehistoryczny, który był wyznaczany przez przyrodnicze bądź boskie prawa. Jest to czas odwracalny, ‘elastyczny’, w który możemy ingerować — oczywiście za pomocą *apparatusa*. Posthitoria nie jest więc *de facto* końcem historii, ale historią ‘pisaną’ (raczej: obrazowaną) na nowo” (WIATR 2018, 273).

¹³ Warto wspomnieć, że jednym z największych krytyków omawianej w niniejszym tekście myśli jest Terry Eagleton, w którego pismach znajdziemy m.in. krytykę rozumienia opisywanej tu idei końca historii — por. EAGLETON 1998, np. 33, 47 i 93.

Postarajmy się odpowiedzieć na to pytanie najpierw w sposób negatywny, później zaś pozytywny, tzn. postarajmy się ukazać — negatywnie — jakiego rodzaju wątki czy interpretacje nie występują u wszystkich trzech myślicieli, a które zarazem pojawiają się u innych, takich jak Fukuyama, następnie zaś wskażmy — pozytywnie — podzielane przez omawianych filozofów idee.

Należy stwierdzić, że zarówno u Vattima, jak i Marquarda oraz Flussera historia nie występuje jako po prostu upływ czasu, a ich koncepcje nie zawierają wizji wiecznego pokoju czy królestwa Bożego na ziemi — jak jest to np. u Kanta, Lessinga, Hegla czy Marksa. Koniec historii nie jest zatem w myśli postmetafizycznej realizacją pewnej utopii¹⁴. Nie jest również tak, aby koniec historii implikował niemożliwość pojawienia się żadnej nowości. Wręcz przeciwnie — szczególnie widoczne jest to u Marquarda — po końcu historii nowość pojawia się np. w postaci „myśli słabej”, polimityczności czy filozofii fotografii. Wszystkie wymienione idee czy teorie występują już jako posthistoryczne. Koniec historii w myśli postmetafizycznej nie jest zatem również końcem nowości.

Czym zatem jest koniec historii w myśli postmetafizycznej? Wszyscy omawiani w niniejszym tekście filozofowie łączą koniec historii z odrzuceniem czy przebolem konkretnie rozumianej tradycji filozoficznej i z produkowanymi przez nią unifikującymi i całościowymi narracjami. Dla Vattima koniec historii to koniec „wielkich opowieści”, które z kolei Marquard nazywa „monomitami”. Flusser zaś bardziej pośrednio wpisuje się w tę ideę — uznaje on koniec historii za skutek technicyzacji, którą z kolei wiąże z narracją emancypacyjną, demitologizującą. Owa narracja (narracja tradycji metafizycznej — dodajmy) jest łączona z technicyzacją również przez Vattima, gdy mówi on o mass mediach. Można zatem powiedzieć, że koniec historii w myśli postmetafizycznej jest przede wszystkim końcem wielkich narracji metafizycznych. Jest on jednak również wyjściem ku pluralizmowi — mimo że wątek ten pojawia się głównie u Vattima i Marquarda, widoczny jest także, choć w mniejszym stopniu, u Flussera, m.in. gdy pisze on o wewnętrznym charakterze fotografii jako pluralistycznym i pluralizującym. Koniec historii wymusza także pewne „zadanie”. Wraz z końcem historii — twierdzą wszyscy trzej filozofowie — zostajemy z pewną pustką, którą trzeba wypełnić. Propozycje „wypełniające” są jednak zarazem różne, jak i podobne. Vattimo postuluje zwrot ku myśli słabej (łączonej z hermeneutyką), Marquard ku naukom humanistycznym (z hermeneutyką na czele), Flusser zaś ku filozofii fotografii (pokazującej walkę

¹⁴ Choć u Vattima można się owej utopii doszukiwać w kontekście jego filozofii religii.

człowieka o wolność). Wszystkie powyższe propozycje zmierzają jednak do tego samego celu, którym jest pluralizm.

Podsumowując, interpretacja idei końca historii w filozofii postmetafizycznej jawi się wyraźnie jako oryginalna i spójna. Jak wskazaliśmy, uprawomocnione wydaje się mówienie w ogóle o stanowisku filozofii postmetafizycznej wobec problemu końca historii. Omówione koncepcje nie wykluczają się, a raczej są komplementarne. Refleksje Vattima można uznać za uzupełnienie koncepcji Marquarda czy Flussera i odwrotnie — koncepcje Marquarda za uzupełnienie myśli Vattima czy Flussera, a także Flussera za uzupełnienie Marquarda czy Vattima. Należy jednak stwierdzić, że koncepcja Flussera wydaje się nieco odstawać od dwóch pozostałych, które ściśle z sobą korespondują. Na koniec stwierdzmy, że najwyraźniejszy wątek w kontekście idei końca historii w myśli postmetafizycznej to kwestia kryzysu metafizyki i związanego z nim kryzysu metanarracji, problemu techniki, postępu, emancypacji czy demitologizacji.

REFERENCJE

- ASHENBURG, Katherine. 2009. *Historia brudu*. Tłum. Aleksandra Górską. Warszawa: Bellona.
- AUGUSTYN. 2018. *Wyznania*. Tłum. Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- BARTHES, Roland. 2008. *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Tłum. Jacek Trznadel. Warszawa: Aletheia.
- EAGLETON, Terry. 1998. *Iluzje postmodernizmu*. Tłum. Piotr Rymarczyk. Warszawa: Spacja.
- FLUSSER, Vilém. 2015. *Ku filozofii fotografii*. Tłum. Jacek Maniecki. Warszawa: Aletheia.
- FLUSSER, Vilém. 2018. *Kultura pisma*. Tłum. Przemysław Wiatr. Warszawa: Aletheia.
- FLUSSER, Vilém. 2002. „The End of History”. W: Vilém FLUSSER. *Writings*, red. Andreas Strohl, 143–149. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- FORSYTH, Mark. 2018. *Krótką historią pijaństwa*. Tłum. Paweł Korombel. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- FUKUYAMA, Francis. 1992. *End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- GÓRSKI, Jakub. 2013. „Koniec nowoczesności, zmierzch sztuki. Gianni Vattimo i jego filozoficzne ścieżki”. *Hybris* nr 22: 11–24.
- HEIDEGGER, Martin. 2002. „Przezwyciężenie metafizyki”. W: Martin HEIDEGGER. *Odczyty i rozprawy*. Tłum. Janusz Mizera, 65–93. Warszawa: Baran i Suszczyński.
- HEIDEGGER, Martin. 1976. „Koniec filozofii i zadanie myślenia”. Tłum. Krzysztof Michalski. *Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja* nr 4–5 (28–29): 9–26.
- IGGERS, Georg G. „Użycia i nadużycia historii”. Tłum. Agnieszka Pantuchowicz. *ER(R)GO. Teoria, Literatura, Kultura* nr 2(3): 9–16.
- KANT, Immanuel. 1993. *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. Aleksander Bobko. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- KANT, Immanuel. 1992. *Wieczny pokój*. Tłum. Józef Mondschein. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

- LYOTARD, Jean-François. 1997. *Kondycja ponowoczesna*. Tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- MARQUARD, Odo. 1994a. *Apologia przypadkowości*. *Studia filozoficzne*. Seria: Terminus. Tłum. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- MARQUARD, Odo. 1994b. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. *Studia filozoficzne*. Seria: Terminus. Tłum. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- MARQUARD, Odo. 2001. *Szczęście w nieszczęściu*. Seria: Terminus. Tłum. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- MUCHEMBLED, Robert. 2013. *Orgazm i Zachód. Historia rozkoszy*. Tłum. Maria Baran i Magdalena Madej. Warszawa: Aletheia.
- PAWLACZYK, Krystian. 2016. „Krytyka mitu postępu w ujęciu Karla Lowitha i Odo Marquarda”. *Filo-Sofija* nr 34: 35–47.
- SZKARADNIK, Katarzyna. 2016. „Człowiek w imperium czasu, sens w imperium znaków. Hermeneutyka a tekst historii”. *Analiza i Egzystencja* nr 34: 91–109.
- TOPOLSKI, Jerzy. 1998. *Wprowadzenie do historii*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- VATTIMO, Gianni. 2006. *Koniec nowoczesności*. Tłum. Monika Surma-Gawłowska. Seria: Horyzonty Nowoczesności. Kraków: Universitas.
- VATTIMO, Gianni. 1998. „Postnowoczesność i kres historii”. Tłum. Barbara Stelmaszczyk. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz. Kraków: Baran i Suszczyński.
- VATTIMO, Gianni. 2011. *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*. Tłum. Katarzyna Kasia. Kraków: Universitas.
- VATTIMO, Gianni. 2002. *After Christianity*. Tłum. Luca D’Isanto, Columbia University Press.
- VATTIMO, Gianni. 2006. *Społeczeństwo przejrzyste*. Tłum. Magdalena Kamińska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji.
- WIATR, Przemysław. 2018. *W cieniu posthistorii. Wprowadzenie do filozofii Viléma Flussera*. Seria: Monografie Fundacji na rzecz Nauki PolskiejToruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- WELSCH, Wolfgang. 1998. *Nasza postmodernistyczna moderna*. Tłum. Roman Kubicki i Anna Zeidler-Janiszewska. Seria: Terminus. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- WILKOSZEWSKA, Krystyna. 2000. *Wariacje na postmodernizm*. Kraków: Universitas.

O IDEI KOŃCA HISTORII W MYŚLI POSTMETAFIZYCZNEJ

Streszczenie

Idea końca historii jest nośna filozoficznie i szeroko komentowana przez przedstawicieli wielu tradycji filozoficznych. W niniejszym tekście przedstawiamy, jak owa idea jawi się w filozofii postmetafizycznej, odwołując się do trzech jej reprezentantów: Gianniego Vattimo, Odo Marquarda i Viléma Flussera. Mimo różnic, które występują w ich ujęciach końca historii, można także zauważyć pewien wspólny rys, związany głównie z rozumieniem historii jako metanarracji oraz z krytycznym stosunkiem do metafizyki.

Słowa kluczowe: historia; filozofia postmetafizyczna; Vattimo; Marquard; Flusser.

ON THE IDEA OF THE END OF HISTORY
IN THE POSTMETAPHYSICAL THOUGHT

S u m m a r y

The idea of the end of history is of philosophical importance and is broadly commented by the representatives of various philosophical traditions. In the following text we present the way in which this idea is understood in the postmetaphysical thought by referring to three of its representatives: Gianni Vattimo, Odo Marquard, and Villém Flusser. In spite of the differences between their accounts of the end of history, one can also see a certain common trait connected mostly with the understanding of history as a metanarrative and with the critical attitude towards metaphysics.

Keywords: history; postmetaphysical philosophy; Vattimo; Marquard; Flusser.

Information about the Author: ANTONI TORZEWSKI, MA — University of Szczecin, Institute of Philosophy and Cognitive Science, PhD student; correspondence address: ul. Krakowska 71-91, 71-017 Szczecin; e-mail: antoni.torzewski@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3299-783X>.