LESZEK SOSNOWSKI

KONIEC HISTORII I POCZĄTEK SZTUKI

Tekst ma charakter wprowadzający do problematyki zawartej w tomie i dotyczy głównie rozumienia historii oraz dwóch pojęć dla niej istotnych: progresji i regresji. Oba te pojęcia stanowiły ważny element rozumienia dziejów, przypisywanego im sensu lub bezsensu.

Anaksymander z Miletu, a następnie Heraklit z Efezu wyrazili pełną świadomość „upiornej mechaniki unicestwienia" – jak chcą jedni[1], lub też „wielkiej odnowy istnienia" – jak przyznają drudzy. Pierwszy, Anaksymander, napisał: „Gdzie rzeczom dane było się narodzić, tam również muszą przepaść; zgodnie z koniecznością"[2], drugi zaś skomentował: „wszystko, co jest, istnieje dzięki śmierci czegoś innego"[3]. Szukamy znaków początku, także znaków końca. Znajdujemy je, to jasne, gdyż wszędzie ich pełno. Znajdujemy te znaki, które stworzyliśmy sami. Koniec i początek tworzą naprzemienną ciągłość. Kultura posiada wiele metafor i symboli, które przywołują ową ciągłość. Nie inaczej jest w wypadku sztuki.

Kwestia końca sztuki została filozoficznie sproblematyzowana po raz pierwszy przez Georga W. F. Hegla w jego wykładach poświęconych historiozoficznym zagadnieniom sztuki i kultury[4]. Kontynuatorów tej problematyki, równie

---

[1] Z. Mikołejko *Początek, jego zgubny fenomen* [w:] *Punkt po punkcie. Koniec* Gdańsk 2006 s. 13.

[2] Tenże *Elementy filozofii* Warszawa 2002 s. 66.

[3] Zob. Heraklit, fragm. 9, 10, 17 [w:] J. Legowicz *Filozofia starożytna. Wybrane teksty z historii filozofii* Warszawa 1970.

[4] W. G. F. Hegel *Wykłady o estetyce* t. 1–2 A. Landman (tł.) Warszawa 1964.

znamienitych co Hegel, było w filozofii europejskiej wielu. Ograniczając się jedynie do najważniejszych, byli to w Niemczech: Fryderyk Nietzsche, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, we Francji: Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy, zaś w Stanach Zjednoczonych Arthur C. Danto. Każdy z nich czerpał ze źródła Heglowego, choć każdy w różnym stopniu. Dla porządku wypada wspomnieć tu także o pojawieniu się literacko-historycznego zagadnienia końca sztuki w drugiej połowie siedemnastego wieku we Francji, w sporze znanym pod nazwą *Querelle des Anciens et des Modernes*.

Można rozumieć „koniec sztuki" w ujęciu Hegla – i tak faktycznie się dzieje – że jest on zarazem punktem jej początku, śmierć oznacza więc narodziny. Sztuka wpisana w jego model rozwoju dziejów, tracąc określającą ją funkcję, traci zarazem samozrozumiałość. Ten fakt daje jej równocześnie możliwość wydobycia tego, co będzie ją określać jako sztukę po czasy współczesne, mianowicie funkcję estetyczną. Nie jest ona bynajmniej równorzędna innym funkcjom, na przykład religijnej, dydaktycznej czy politycznej, gdyż jest równoznaczna z jej autonomią, stanowiąc zarazem jej prawdziwą istotę.

Namysł nad pojęciem „końca sztuki" ma swoje *priora*, do których należy w pierwszej kolejności refleksja metodologiczna, a następnie refleksja teoretyczno-historyczna. Ujęcie pierwsze pozwala zdać sprawę z wielokontekstowości użycia tego pojęcia oraz zachodzących w jego rozumieniu zmian. Jest jasne, że pojęcie „końca sztuki" nie funkcjonuje w izolacji, lecz tworzy siatkę pojęciową, w której tkwią takie pary pojęć, jak na przykład: dzieje – historia, kultura – cywilizacja, rozwój – kryzys, celowość – bezcelowość, sens – bezsens. Można tu wówczas wyróżnić koncepcje końca sztuki mające charakter metafizyczny (np. Hegel), historiozoficzny (np. Danto), aksjologiczny (np. Nietzsche) czy też na polskim gruncie krytyczno-teoretyczny (np. Stefan Morawski).

To pokazuje również, że podobną siatkę tworzą nachodzące na siebie dyscypliny naukowe, jak przede wszystkim estetyka i/lub filozofia sztuki oraz ich historyczne ujęcia, ale także teoria i historia sztuki oraz w nie mniejszym stopniu krytyka artystyczna. Nie sposób zająć się tu wszystkimi zagadnieniami i dziedzinami, stąd też niniejsze uwagi zostają ograniczone do ogólnego zarysu, głównie historiozoficznego.

1. Filozofia historii i modele dziejów

Historia, w swym oryginalnym greckim pochodzeniu, oznacza informację, wiedzę lub badanie, i podpada pod trzy wyróżnione modele swojego rozumienia. W pierwszym, źródłowym sensie historia posiada cechy samodzielnej dyscypli-

ny badawczej i jest odróżnialna od innych dziedzin nauki. Początki – jak niemal w każdym przypadku dyscyplin humanistycznych – sięgają starożytności: pierwszy był tu Arystoteles, który dokonał odróżnienia historii od poezji i filozofii. Najwyraźniej widać różnicę między historią a filozofią; ta pierwsza odnosi się do tego, co jednostkowe i co się wydarzyło, ta druga natomiast odnosi się do tego, co ogólne i co może się wydarzyć. Rozpoczętą przez Stagirytę linię dociekania kontynuowali filozofowie nowożytni, spośród których najważniejszymi okazali się Franciszek Bacon i Giambatista Vico. Pierwszy głosił, że historia bada to, co się wydarzyło w określonym miejscu i czasie, korzysta więc z pamięci jako zasadniczego narzędzia. Drugi podkreślił, a uczynił to jako pierwszy, że historia należy do głównych dyscyplin człowieka, co wynikało z jego przekonania, że człowiek może zrozumieć tylko to, co sam zrobił. Skoro „wytworzył" historię, to musi ona posiadać wyróżnione, zasadnicze miejsce w całości jego rozumienia.

W osiemnastym wieku Johan G. Herder po raz pierwszy podkreślił jednostkowość i wyjątkowość każdego wieku i kultury, co stanęło u podstaw sformułowania genetycznej metody historycznej analizy. Trudno w zasadzie przecenić wpływ Herdera na poglądy współczesnych mu idealistów niemieckich oraz ich przekonania odnośnie do takich pojęć, jak kryzys czy postęp. Na przełomie XIX i XX wieku myśl Herdera wzbogacił Wilhelm Dilthey, głosząc przekonanie, że historyk jest ograniczony przez perspektywę swojego wieku, a nie mogąc wyjść poza niego, nie może też tworzyć obiektywnej historii. Pogląd ten zyskał określenie historycyzmu. Warto na koniec przywołać postać Robina G. Colingwooda. Wyróżnił on historię spośród wielu różnych dziedzin ludzkiego doświadczenia, nadając jej, jak to określał w „perspektywie historycznej", miejsce uprzywilejowane. Należy przy tym podkreślić, że w jego przekonaniu każde doświadczenie zawiera pewien aspekt prawdy.

W wieku dwudziestym nastąpiło wydzielenie dwóch obszarów badawczych, mianowicie metodologii historii i filozofii historii, które rozwijane niezależnie dały w efekcie dynamiczny rozwój refleksji nad historią. Ważna dla dalszych uwag jest ta druga dyscyplina, gdyż w niej znajdują swoje teoretyczne umiejscowienie zasadnicze kategorie, jak postęp i kryzys, a w konsekwencji cel (w sensie zarówno pozytywnym, jak i negatywnym), a także droga realizowania tego celu, spełnienie i wyczerpanie. Pojęcia te pozwolą w perspektywie formułowanych wypowiedzi na analizę ogłaszanego końca sztuki jako zjawiska nie tylko teoretycznego i postulowanego, ale – w przekonaniu wielu jej odbiorców – faktycznie zaistniałego i zaobserwowanego w kulturze europejskiej.

Filozofia historii (historiozofia) jest tą dziedziną wiedzy, która poszukuje w historii powtarzalnych praw i wzorców. Wyrazem takich poglądów są mitologiczne czy religijne przekonania dotyczące czasu jako cyklicznego, w którym

następuje upadek, a następnie odrodzenie człowieka, kultury i społeczeństwa. Także w tym przypadku początki sięgają czasów starożytnej Grecji, bowiem ówcześni filozofowie, jak Platon czy stoicy, wyrażali przekonania o cykliczności świata (społeczeństwa), głosząc pogląd, że świat jako całość przechodzi przez okresy rozwoju i kryzysu. Współczesnym echem tego podejścia jest filozofia Fryderyka Nietzschego, głosząca ideę wiecznych powrotów.

Istotny przełom nastąpił wraz z początkiem tradycji judeochrześcijańskiej, w której dokonała się zmiana periodyzacji czasu z idei cyklicznego rozwoju, inaczej koła czasu, na koncepcję strzałki czasu. Pierwszym i zarazem jednym z najważniejszych wyrazicieli tych poglądów był św. Augustyn, który głosił przekonanie, że następujące epoki świata przedstawiają kolejno czas upadku i powrotu poprzez poszczególne etapy: raj, wypędzenie, okres prawa i drugie przyjście. Nawiązania do Augustyna były liczne w filozofii chrześcijańskiej, a jedno z najoryginalniejszych przedstawił Joachim z Flores. Wyróżnił on trzy okresy w dziejach, którym nadał nazwy zaczerpnięte z religii, mianowicie Wiek Prawa, związany z Ojcem, Wiek Kościoła, związany z Synem, i Wiek Ducha Świętego. Idea rozwoju została zsekularyzowana w XVIII w., obejmując dzieje istnienia ludzkości, w których punktem wyjścia była prymitywna zwierzęcość, a punktem docelowym spełnienie ideału utopii. Do spopularyzowania tej koncepcji w największym stopniu przyczynili się filozofowie francuscy, a szczególnie nie można tu pominąć jednego z najwybitniejszych przedstawicieli historiozofii, jakim był Giambatista Vico. W sformułowanych przez siebie poglądach Vico odnosił się do podwójnej perspektywy: ludzkiej i boskiej. W pierwszej mówił, że ludzkie społeczeństwa przechodzą trzy stadia: od wieku bogów, przez wiek bohaterów, do wieku człowieka. W odniesieniu do drugiej uważał, że poza sceną wydarzeń ludzkich istnieje idealna Historia, kontrolowana przez boską opatrzność.

W wieku dziewiętnastym wypada wziąć pod uwagę trzy nazwiska i reprezentowane przez nie poglądy. Pierwszym był August Comte, który wprowadził trzy stadia rozwoju człowieka: od teologicznego, przez metafizyczne, do naukowego, które oznacza uwolnienie człowieka spod dominacji religii. Kolejni myśliciele to Karol Marks i Fryderyk Engels, którzy sformułowali swoje poglądy w polemice z filozofią Hegla (jak to wyrażali: „postawili Hegla na nogach"). Rozwijając materializm historyczny, wyeksponowali konflikt społeczny, który w postaci walki klas zmierza ku rozwiązaniu i ukonstytuowaniu społeczeństwa bezklasowego. Ten zamierzony cel to zarazem idealny koniec, który oznacza rozwiązanie konfliktowości dotychczasowej historii. Trzecim teoretykiem jest Oswald Spengler, który odrzucił koncepcję uniwersalnej historii i tym samym ideę kumulatywizmu, a koncepcję cykliczności pojmował jako ograniczoną do poszczególnych, jednostkowych społeczności. Historia każdego społeczeństwa

dzieli się na dwa stadia: kultury – z okresem rozwoju i wzrostu, oraz cywilizacji – z okresem zaniku mocy twórczych, wyczerpania i upadku. W tym kontekście wypada poświęcić nieco uwagi dwóm pojęciom: postępu i kryzysu, gdyż pojawiają się we wszystkich teoriach.

a) pojęcie progresji

Dwa pojęcia: postępu i kryzysu[5] mają różne, choć związane treści, każde z nich na tle drugiego ujawnia swoje właściwe znaczenia, są więc one pojęciami relacyjnymi. Z pojęciem postępu wiążą się dwa najczęściej popełniane błędy. Otóż głosi się, że pojęcie to należy wyłącznie do współczesnych idei oraz że jego pojawienie się jest konsekwencją współczesnego procesu sekularyzacji społeczeństw europejskich i w efekcie oswobodzenia myśli zachodniej spod wpływu teologii chrześcijańskiej. Jednak w rzeczywistości idea progresji ma starożytne pochodzenie i wywodzi się z okresu klasycznej Grecji, a dopiero swój pełny wyraz uzyskuje w chrześcijańskiej filozofii historii. Nie inaczej jest zresztą w przypadku pojęcia kryzysu, którego początki sięgają również czasów starożytnej Grecji. Oba pojęcia naprzemiennie wpływały na postrzeganie dziejowości społecznego świata człowieka. Podstawą eksplikacji ich znaczeń było zawsze określone rozumienie czasu (czasowości): bądź linearne, bądź też koliste. To pierwsze, choć pojawiło się w starożytności, charakterystyczne jest dla chrześcijaństwa, które przejęło przekonanie Greków o naturalnym wzroście i rozwoju przechodzącym wraz z upływem czasu w fazę kryzysu, zmierzchu, upadku, końca.

Chrześcijaństwo połączyło przekonania Greków z judejską koncepcją świętej historii, dzięki czemu udało się filozoficznie uzasadnić jej konieczność. Obecny jest tu element wiary w ową konieczność historyczną, który wyrażali ojcowie kościoła, a przede wszystkim św. Augustyn. U tego filozofa przekaz edukacyjno-religijny został połączony z filozofią historii, w której dzieje człowieka na ziemi rozpoczynają się wraz z aktem stworzenia i przebiegają zgodnie z religijnymi wydarzeniami, takimi jak wygnanie, życie na ziemi i powrót do raju ziemskiego po ponownym przyjściu Chrystusa. Punkt początkowy, upadek, mozolne dźwiganie się z niego prowadzić mają do określonego celu o charakterze escha-

[5] Pojęcie kryzysu wywodzi się od greckiego słówka *krino*, które posiada dwa znaczenia: (a) dzielić, wybierać, decydować, osądzać; (b) mierzyć się, sprzeczać, walczyć z czymś. Tak rozumiany „kryzys" oznaczał nieodwołalne rozstrzygnięcie, dając alternatywę albo – albo. W tym starogreckim znaczeniu kryzys zawierał w sobie przymus sądzenia i działania w sytuacji, gdy czas nagli.

tologicznym i wyrażającym nadzieję na spełnienie się przepowiedni. Ta filozofia rozwoju dziejowego oddziaływała na całą historię kultury europejskiej, różnicując jedynie swą siłę zależnie od epoki i obszaru tej kultury.

Warto zwrócić tu uwagę na dodatkowy aspekt związany z filozofią rozwoju, który mówi coś ważnego o jej obecnej sytuacji. Żywotność idei można mierzyć ilością i intensywnością poświęconych jej dyskusji. Idea postępu, choć znana jest od czasów starożytnych, łączy się aż do czasów współczesnych z mitem lub rytuałem, a więc generalnie religią. Przez ponad dwa tysiące lat religia była jej zasadniczym źródłem, a w okresie średniowiecza – podtrzymującą energią, nadal o religijnym charakterze. Ta okoliczność wykluczała dyskusję, tym bardziej krytyczną. Sytuacja uległa zmianie w siedemnastym wieku, w efekcie sporu między tak zwanymi „starożytnikami" i „nowożytnikami", który doprowadził do zeświecczenia pojęcia „postęp" i udostępnienia go filozoficznej refleksji zawodowych (jeśli można to tak określić) filozofów. Wówczas pojawiają się nowe pojęcia, właściwe dla swojego czasu, jak *Zeitgeist* czy dialektyka, które w pewnym stopniu zastępując religię, nabierają jej charakteru. Wiek dziewiętnasty i oczywiście dwudziesty są konsekwencją panowania oświeceniowego rozumu, co przekłada się na charakter kultury, w której coraz mniej jest miejsca na religię. To zmienia charakter poglądów wyrażających przekonanie (wiarę) w postęp, padają twierdzenia, że brak historycznych podstaw może oznaczać upadek i zanik filozofii postępu. To nie jedyny zresztą kryzys leżący u podstaw obowiązywania tej filozofii i dotykający samych jej założeń.

Szczególnie interesujący jest tu wiek osiemnasty oraz jego wpływ na wiek dziewiętnasty. To wówczas wśród encyklopedystów pojawiła się zsekularyzowana koncepcja progresji (na przykład u Pierre'a Cabanisa, Jeana-Antoine'a Condorceta, Anne R. J. Turgot). Wyrażali oni optymistyczne przekonania odnośnie do historii ludzkości, także wielkich lub nawet nieskończonych mocy człowieka. Filozoficzne pojęcie progresji oparte na linearnym rozwoju stoi w opozycji do poglądu o Złotym Wieku, zrealizowanym już w przeszłości, od którego zaczął się stały zmierzch i upadek. Linearność wyklucza również przekonanie o dziejach jako wiecznej powtarzalności, a więc okresach trwania stanu, zaniku i ponownego powrotu. Pogląd ten zyskiwał na znaczeniu w sytuacji, gdy cykliczność czasu zawierała w sobie stałe elementy w postaci okresów rozwoju i zmierzchu. Jednak wydaje się, że idea progresji zdobywa najgłębszy wymiar w swej zsekularyzowanej wersji chrześcijańskiego ruchu ku apokalipsie i Królestwu Bożemu.

Osiemnastowieczne idee rozwoju mocno wpłynęły na myślicieli wieku następnego, stając się fundamentem powstających wówczas nauk społecznych: socjologii Augusta Comta, ekonomii Karola Marksa, nauk społecznych Herberta Spencera i psychologii Zygmunta Freuda (także Lippsa, Volkelta i Fechnera).

Nikt nie kwestionował tych przekonań, tym bardziej, że w tle prowadzonych badań i formułowanych wniosków stał Karol Darwin, gorący zwolennik idei postępu biologicznego jako wyrazu przystosowania się osobników do środowiska. Wszyscy teoretycy opowiadający się za teorią postępu to optymiści wyrażający przekonanie, że człowiek posiada zdolności samodoskonalenia się realizowane dzięki własnym wysiłkom opartym na wolnej woli. Wysiłki te skierowane są na realizację ideałów, które nie były wcale obecne w kulturze europejskiej od jej początków, lecz zaistniały w toku dziejów.

Inny aspekt optymizmu dziewiętnastowiecznych badaczy wyraża się w przeniesieniu postępu z człowieka na historię i jej siły. Mamy tu do czynienia z tym rozumieniem historii, w którym manifestuje się duch świata. Człowiek, spełniając w historii pomocniczą funkcję, odgrywa określoną i ważną rolę. Inny aspekt historii zostaje wzięty pod uwagę w podejściu eksponującym znaczenie warunków materialnych, na przykład ekonomicznych, choć nie tylko. Głosi się tutaj pogląd, że rozwój ma charakter konieczny i realizuje się w wyniku nacisku owych warunków. Przebiega on od mniej zaawansowanych stopni do bardziej zaawansowanych poziomów cywilizacyjnych, zgodnie z dialektyczną zasadą walki (konfliktu) i jej pokonania (rozwiązania). Dialektyczność tego procesu zawiera w sobie założenie, że następujące w wyniku konfliktu rozwiązanie jest z konieczności przejściem na wyższy poziom procesu.

Tak rozumiany postęp należy do zasadniczych tez współczesnych poglądów z zakresu filozofii historii. Jednak, co ciekawe, wyrażane jest tu rozwinięcie owych poglądów w odniesieniu do samej filozofii, mówiące, że podpada ona pod teorię rozwoju i tym samym sama podlega tym opisywanym przez siebie zasadom rozwoju. To zupełnie nowa idea, do jej głównych eksponentów należą filozofowie osiemnastego i dziewiętnastego wieku, między innymi wspomniani już Vico, Condorcet, Immanuel Kant, Pierre J. Proudhon, Comte, ale także John S. Mill, Hegel i Marks. Mimo oczywistych różnic między nimi ich poglądy odwołują się do idei postępu, w którym tkwi optymistyczne widzenie historii, zastępując tym samym koncepcję deterministyczną boskiego porządku intensywnie dyskutowaną w osiemnastym wieku ideą prowidencji.

b) pojęcie regresji

Edmund Husserl wypowiedział znamienne słowa podczas swojego wykładu na Uniwersytecie Wiedeńskim w 1935 r.: „Narody europejskie są chore, sama Europa, powiada się, przeżywa kryzys”[6]. Jak głęboki i jak straszny był to kryzys,

[6] E. Husserl *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* J. Sidorek (tł.) Warszawa 1993 s. 12. Warto przytoczyć zakończenie tego akapitu: „Bynajmniej nie brak tu znachorów.

narody Europy przekonały się cztery lata później. Husserl nie dożył wybuchu wojny, zmarł bowiem trzy lata po swoim wykładzie, a więc los oszczędził mu doświadczeń II wojny światowej, która potwierdziła jego słowa. Czy straciły one na aktualności, a narody europejskie zostały ozdrowione? Czy innymi słowy choroba została rozpoznana, co jest pierwszym krokiem do znalezienia lekarstwa i rozpoczęcia procesu leczenia? Można poważnie w to wątpić.

Reinhart Koselleck, wybitny niemiecki historyk, stwierdził, że

> pojęcie kryzysu należy wiązać z czasową strukturą dziejów i w ten sposób ująć go jako quasi-patologiczny stosunek między doświadczeniem i oczekiwaniem. Kryzys pojawia się tam, gdzie rewolucyjne odrzucenie tradycji zawęża doświadczenie i gdzie oczekiwanie staje się utopią[7].

Zdaniem Kosellecka pojęcie kryzysu należy do fundamentalnych pojęć historycznych, choć pełna świadomość zakresu obowiązywania pojęcia pojawiła się późno[8].

W starożytności greckiej „kryzys" odnosił się do określonych warunków politycznych, szczególnie w kontekście militarnym (Tukidydes), bądź demokratycznie podejmowanej przełomowej decyzji (Arystoteles), bądź do stanu organizmu w krytycznej fazie jego choroby (Hipokrates). Następnie w teologii chrześcijańskiej, odwołującej się do Nowego Testamentu, pojęcie kryzysu (*judicium*) otrzymało znaczenie sądu Bożego, który odnosi się bądź do Sądu Ostatecznego u kresu dziejów, bądź do sądu nad wierzącymi, który dokonuje się za ich życia, za sprawą przyjścia na świat Chrystusa. Takie rozumienie dominowało w Europie następnych kilku wieków, tracąc na znaczeniu dopiero w Oświeceniu. W tym okresie pojawia się początek interpretacji dziejów, a samo pojęcie zyskało samodzielność znaczeniową. Istotne było tu nowe podejście do własnego i historycznego czasu, w którym podstawą diagnozowania i oceniania kryzysu

---

Wręcz zalewają nas strumieniem naiwnych i niedowarzonych propozycji reform. Ale dlaczego te tak wspaniale rozwinięte nauki humanistyczne odmawiają tu tej służby, którą nauki przyrodnicze w swej sferze pełnią w sposób wzorowy?".

[7] R. Koselleck *Semantyka historyczna* W. Kunicki (tł.) Poznań 2001.

[8] W 1839 r. zostało omówione bodaj po raz pierwszy hasło „kryzys" w *Dictionnaire politique* autorstwa E. Duclerca i Pagnerre'a (Paris 1839 hasło „Crise" s. 298 wyd. II 1868). Autorzy zwracają w nim uwagę, że pojęcie kryzysu posiada wiele znaczeń, z których dwa wybijają się na czoło. W pierwszym mamy odesłanie do czasu, w którym teraźniejszość okazuje się dokuczliwa, a tego subiektywnego stanu nie może zredukować ani przeszłość, ani też przyszłość. W drugim z kolei odniesieniu pojęcia te są wyrazem zagubienia człowieka, odsyłają do jego psychiki, oznaczając cierpienie czy niepewność. To indywidualne rozumienie pojęcia kryzysu należy uzupełnić i rozszerzyć o ujęcie społeczne, wyrażające ogólne przekonania dotyczące kultury.

stała się własna epoka. Ta perspektywa okazała się rewolucyjna dla postrzegania człowieka, jego miejsca i zadań, które na nim ciążyły.

Na podstawie zachodzących przemian oraz twierdzeń filozofów tego okresu można sformułować trzy modele semantyczne odniesione do kryzysu dziejów, zachowujące aktualność po czasy obecne. W pierwszym dzieje postrzegane są jako ciągły kryzys, co zostało wyrażone przez Fryderyka Schillera tezą w istocie antychrześcijańską, że dzieje świata są sądem nad światem. Dzieje to podmiot działający, który niczym sędzia wymierza sprawiedliwość, zaś dzieje świata są tu rozumiane jako proces wewnętrznej sprawiedliwości, co ma wyrażać sens dziejów. Hegel przedstawił krytykę ostatniej tezy, wyrażając własny pogląd, że duch świata (myśl Boga) uzewnętrznia się w dziejach, by dotrzeć do samego siebie. Choć była to herezja, spełniała zamiar oddania sprawiedliwości chrześcijańskiemu ujęciu dziejów. W wiekach następnych podejście to jest kontynuowane w koncepcjach, gdzie dzieje są rozumiane jako jeden wielki i ciągły kryzys rodzaju ludzkiego (Richard Rothe), bądź w interpretacji egzystencjalistycznej, gdzie „dzieje zbawienia" są jedynie nieustannym kryzysem wszelkich dziejów i nie toczą się obok dziejów (Karl Barth).

Kryzys można też utożsamić z powtarzaniem się okresów, gdzie przekraczanie przełomu epok jest związane z przyśpieszającym procesem prowadzącym do nowego ładu. U podstaw tego rozumienia tkwiło pytanie o warunki możliwych przebiegów dziejów, którego celem było porównanie prowadzące do wydobycia podobieństw i różnic. Tym torem podążał Jakob Burckhardt, poszukując antropologicznych stałych, które w historii prowadziły do kryzysów oraz umożliwiły ich różne przebiegi. Zostały tu wyróżnione dwa okresy kryzysów, pierwszy, wywołany wędrówką ludów, doprowadził do jedynego w swoim rodzaju kryzysu, jakim było powstanie Kościoła, z jego uniwersalistycznymi roszczeniami. Drugi dotyczy epoki nowożytnej, w której obecny jest ciągły kryzys, choć nie można przewidzieć samego zakończenia.

Kolejny utopijny model wiąże się z Sądem Ostatecznym i mówi o ostatecznym kryzysie dotychczasowych dziejów. Kryzys ma tutaj postać ostatecznego rozstrzygnięcia i nabiera charakteru nowego teologicznego dogmatu, mianowicie przypisania kryzysu immanentnym dziejom świata. Wyrazicielem takiego podejścia był – co może wydać się zaskakujące – Maximilien Robespierre, który uznał siebie za egzekutora moralnej sprawiedliwości, realizującej się za sprawą niechcianej przemocy, osiągającej w konsekwencji ostateczne zwycięstwo. Podobne w charakterze, choć odmienne w znaczeniu, poglądy głosił Henri de Saint-Simon, a także Comte. Uważali oni, że ich czasy należą do ostatniego wielkiego kryzysu, a w jego przezwyciężeniu mają pomóc takie czynniki, jak planowanie naukowe czy rozwój techniki, ostatecznie przezwyciężając stan kryzysu. Ostateczność różnie jednak była rozumiana, gdyż wspomniany już

Schlegel, a także Johann G. Fichte uważali, że absolutny upadek dziejów jest równoznaczny ze zwrotem ku zbawieniu.

Widać z powyższych uwag, że mamy do czynienia z różnymi znaczeniami pojęcia kryzysu. Mniej ważne są tu znaczenia odsyłające nas do ekonomii, polityki czy wojskowości. Ważny jest ten sens, który łączy się z duchowością, z duchową kulturą. Roboczo można sformułować dualną typologię, która obejmie sens religijny i świecki. W pierwszym wypadku chodzić będzie o naruszenie sfery sacrum, a więc bądź to o zmniejszenie wiary w Boga [?], bądź też wręcz o jej utratę. Sens drugi, świecki kryzysu obejmuje zakresowo duży obszar kultury, który ma charakter filozoficzno-światopoglądowy. Wydaje się, że znaczącą przydatność heurystyczną posiadają trzy najwyższe wartości-idee Platona: dobro, prawda, piękno. Z pierwszą z nich łączy się szeroko rozumiana etyka, wkraczająca w dziedzinę życia codziennego, ale także politykę czy środowisko. Z drugą – prawdą – w ścisłym związku pozostaje wszelki poznawczy stosunek do świata, jednak wraz z utratą swojego miejsca i ważności w kulturze mamy do czynienia z utratą wartości, prowadzącą do instrumentalizmu. I wreszcie w przypadku trzeciej wartości – piękna – redukcja jej znaczenia jako kategorii teoretycznie powinna lub mogłaby zachować piękno jako wartość estetyczną. Jednak w konsekwencji okazuje się, że wiele aspektów świata naturalnego i ludzkiego traci dotąd przypisywane im cechy i jakości, a jedynym miejscem lokowania piękna jest muzeum, co zazwyczaj jest traktowane jako stan hibernacji kulturowej.

To modelowe ujęcie problemu pozwala zobaczyć, że wymienione wartości na siebie nachodzą, co oznacza również, że związane z nimi obszary znaczeniowe nie są ostro rozgraniczone, lecz niepozbawione styku nierzadko nachodzą na siebie. Wyłaniający się z tego obraz braku jedności wartości daje w rezultacie stan rozproszenia i świata, i kultury, stan izolacji fragmentów świata, pozbawionych w tej sytuacji znaczenia. Suma fragmentów nie przekłada się na całość, nie tworzy nowego obrazu. „Ubóstwiona" i „rozumna" całość, będąca dotąd punktem odniesienia dla samopoznania, zostaje zastąpiona samoubóstwieniem i samorozumieniem, pozbawionym jednak samokrytycyzmu. Efektem działania w poszczególnych fragmentach jest powstawanie specjalizacji intelektualnych i „duchowych", co jest oczywiście wyrazem utraty możliwości i zdolności całościowego widzenia. To również utrata ostateczności, eschatologii, będącej wyrazem filozofii celu, filozofii nadziei i filozofii odpowiedzialności.

Warto zwrócić tu uwagę na wiek dwudziesty, gdyż pojawiają się w nim nowe elementy widzenia przeszłości. W dwudziestym wieku często podnoszono zmianę stosunku do przeszłości, wyrażanej zwrotem „utraty tradycji". Stopień pamięci o tradycji był zarazem miarą żywotności jej „bohaterów" oraz ważnych dla nich idei. Pierwsze symptomy tych zmian zawiera już wiek dziewiętnasty,

jednak prawdziwym przełomem okazał się wiek następny. W nim nastąpił faktyczny zanik wartości przeszłości dla teraźniejszości; przeszłość przestała być integralną, a więc żywą, pamiętaną częścią teraźniejszości. W wyniku tych zmian doszło do odcięcia i zaniku pewnej sfery publicznej pamięci, która dotychczas spełniała funkcję bądź rytualną – w odległej przeszłości, bądź ceremonialną – w tej bliższej przeszłości. W obu wszelako wypadkach tkwił mocny szacunek dla historii, dla poprzedników „współczesności", dla sposobu ich życia i wyznawanych przez nich wartości. Historia straciła na znaczeniu, przestała być nauczycielką życia dla teraźniejszości, która tym samym została „osierocona", została odcięta od dopełniającego ją wymiaru, wyrażając zagubienie i brak podpory dla swoich wartości, sensów, ideałów. Ich uzasadnienie nie odbywało się już poprzez krytyczne, polemiczne odniesienie do przeszłości, przestało również wskazywać na przyszłość, bowiem idea ciągłości przestała nagle wskazywać na pewne trendy rozwojowe, dookreślające ową przyszłość w sposób niemal koniecznościowy. Czy teraźniejszość jest w stanie podołać izolacji, do której sama doprowadziła? Czy nie okaże się, że tak rozumiana idea wolności jest samoniszcząca?

Powyższe pytania nie zyskają tu i teraz odpowiedzi, trzeba bowiem zwrócić uwagę na kolejne problemy i trudności, wynikające z realizacji idei sekularyzacyjnych współczesnej kultury. Jednym z nich jest zmiana postaw człowieka teraźniejszości. Zapewne w najmocniejszym stopniu dotyczy ona sfery duchowej, a więc szerokiego spektrum wartości duchowych. Sfera ta została zdominowana przez ekonomię i wartości ekonomiczne, wyznaczające obowiązujące relacje współczesnego społeczeństwa. Jest jasne, że pojawił się natychmiast ruch zwrócony przeciwko temu zawłaszczeniu, jednak paradoksalnie jego siła zależy od potępianego czynnika, czyli ekonomii. Ruch ten wyraża niechęć do realizowanego rozwoju gospodarczego jako jedynej realnej wartości. Za tą niechęcią idzie również utrata złudzenia co do niepodważalnej wartości nauki i w konsekwencji technologii. Rozwój ruchów ekologicznych, a także ogólna wiedza na temat warunków życia i jego zależności od środowiska naturalnego spowodowały, że technologia przede wszystkim jest postrzegana jako realna siła zagrażająca różnym formom życia na ziemi.

Całość tych spraw i problemów składała się na utratę lub co najmniej na osłabienie wiary w rozwój. Wiara ta dominowała przez ostatnich pięćset lat w Europie jako zasadnicza siła intelektualna, która przyczyniła się do budzących podziw osiągnięć. Jeszcze nie tak dawno przekonanie o wyższości kultury europejskiej, o jej wewnętrznej mocy, stanowiło dogmat podważający zasadność innych przekonań, włącznie z wiarą chrześcijańską. Obecnie ta pewność osłabła i pojawiają się pytania o cenę, jaką przyjdzie zapłacić za postęp. A w takim razie, jakie konsekwencje przyniesie zwrot w sensie odwrócenia się od tak płod-

nej idei postępu? Czy człowiek Zachodu, raz zarażony bakcylem zdobywania, podboju, rozwijania się, nieustającej progresji, zapomni o jednej z najstarszych i najbardziej nośnych idei tej kultury i odwróci się od niej? Nie jest sprawą pierwszoplanową podjęcie próby odpowiedzi na te pytania. Mają one bardziej charakter retoryczny niż rzeczowy, choć to nie umniejsza ich wagi.

Warto może wydobyć na koniec jeden punkt dotyczący sfery świadomościowej. Otóż wraz z deprecjacją idei postępu zmienia się sytuacja kultury zachodniej wobec innych rozwijających się kultur. Niepodważalna dotychczas jej dominacja nie jest warunkowana żadną wewnętrzną czy zewnętrzną koniecznością, był to raczej wynik określonego układu sił, wynik „genetyki" społecznej, wpływającej na rozwój filozofii dominacji i podboju, a w konsekwencji na ukierunkowanie działań podporządkowanych jednemu celowi, jakim była supremacja na wszystkich polach. Obecnie przestała ona być oczywista i samouzasadniająca się, przestała też budzić podziw i szacunek, co wydaje się zrozumiałe wobec jej ujawnionych sił autodestrukcji.

Koniec historii sztuki

Pouczające podejście do problematyki końca dyscypliny znajdujemy u Hansa Beltinga, niemieckiego historyka sztuki, oraz zainspirowanych przez niego Arthura C. Danto i Regisa Michela, w pewnym sensie kontynuatorów i adwersarzy zarazem. Belting opublikował w 1983 roku książkę *Das Ende der Kunstgeschichte?*, która przyniosła mu rozgłos, przekraczający Atlantyk po przetłumaczeniu na język angielski w roku 1987[9]. Belting w skróconej wersji przedstawił jej tezy w inauguracyjnym wykładzie na Uniwersytecie Monachijskim.

Tytuł książki nie był stwierdzeniem określonego stanu rzeczy, jego forma pytajna mogła stanowić wyraz wątpienia, braku pewności odnośnie do stanu historii sztuki, z pewnością jednak był pytaniem skierowanym do środowiska historyków sztuki w pierwszej kolejności, ale ponadto również do krytyków, kustoszy i koneserów sztuki. I trzeba stwierdzić, że środowisko podjęło wyrażone w pytaniu wyzwanie, efektem czego były liczne publikacje w Europie i w Stanach Zjednoczonych, dotyczące problematyki głębokich zmian dyscypliny w perspektywie końca. Jak diagnozował historię sztuki sam Belting? Jak rozumiał jej koniec?

Ważne i pouczające rozszerzenie tez pomieszczonych w pierwszym dziele znajdujemy w uzupełnieniu, wydanym dwanaście lat później, które sam Belting określił jako „rewizję", a więc ponowny namysł na tymi samymi problemami

[9] H. Belting *Das Ende der Kunstgeschichte?* München 1983.

i uzupełnienie wcześniejszej teorii nowymi tezami[10]. Pisze on tu, że nie chodzi o „koniec" w rozumieniu faktycznego zakończenia, lecz że mówienie o „końcu" jest wezwaniem do zmiany, odpowiednio do zmiany samego przedmiotu. Jest jasne, że tym nowym przedmiotem jest nowa sztuka, która wyszła poza ramy starej, obowiązującej dotąd historii sztuki, która podniosła do rangi kanonu linearny rozwój samej sztuki[11]. To oczywiście nie jedyne rozumienie pojęcia „końca" w odniesieniu do historii sztuki.

Istotny kontekst znaczeniowy pojęcia wyznaczają głębokie zmiany, które zaszły w obrębie modernizmu. Utracił on – stwierdza Belting – swoją jedność i jednolitość, tym samym jego głos, będący wielowątkowym dialogiem skoncentrowanym na uniwersalnych ideach, uległ rozbiciu, jego siła oddziaływania uległa rozproszeniu. Ten głos po modernizmie wybrzmiewa teraz monologami regionalnych, lokalnych opowieści, co zmieniło oczywiście odniesienie do historii, tradycji, które utraciły wcześniejszą moc kształtowania tożsamości zbiorowej. Wielkie i ważne idee kultury zachodniej rozpoznawane teraz jako tabu zostały zepchnięte do jej lamusa przez wyłaniające się od początku dwudziestego wieku mniejszościowe, lokalne ugrupowania artystyczne z odmienną filozofią sztuki, artysty, twórczości i dzieła sztuki[12].

Wymienione kategorie posiadają „gęstość" semantyczną i stabilność teoretyczną w okresie historycznym, a tracą te cechy w okresie po-historycznym. Historia sztuki pierwszego okresu posiadała moc nadawania znaczeń i wartości, wynikającą z akceptowanej logiki tworzonej narracji, „opowieści" – jak stwierdza Belting. To oznaczało – jak można skonkludować – zamkniętość, określoność i skończoność wstawionego w ramy teoretycznego katalogu dzieła sztuki, choć zarazem jego otwartość i nieskończoność ideowo-filozoficzną. Jednak przesilenie modernistyczne zmienia sztywne dotąd ramy kreacji i recepcji sztuki. Owa ramowość wynikała z linearnie tworzonego inwentarza muzealnego, który sankcjonowała teoria historii sztuki. To ułatwiało wszystkim stronom porozumienie na gruncie potwierdzanego teorią sensu i odnawianej teorią tradycji jako pamięci wspólnotowej. Jednak rozbicie ramy i w konsekwencji otwarcie sztuki na nowe, nieokreślane już teorią zjawiska artystyczne podważyło humanistyczno-historyczne pewniki, zachwiało instytucjami dotąd ze sztuką związanymi.

Dobrą ilustracją różnic tych cech jest odniesienie Beltinga do Danto. Pierwszy mówi o ramie („ramowości") sztuki, drugi zaś o świecie sztuki. Precyzując to odniesienie, możemy zauważyć, że historia sztuki pierwszego, z jego katego-

---

[10] H. Belting *Das Ende der Kunstgeschichte: eine Revision nach zehn Jahren* München 1995.

[11] Tamże, s. 8–9.

[12] Tamże, s. 16–17.

rią teoretycznej ramy stylu, zostaje uzupełniona (zastąpiona) filozofią sztuki drugiego, z jego kategorią świata sztuki, w której pojęcie stylu jest tylko jednym z elementów. Zamkniętość i w efekcie jednoznaczność kategorii pierwszej przekształca się w otwartość i w efekcie płynność kategorii drugiej. Te różnice pokazują również przydatność teorii; gdy pojęcie stylu dawało się jednoznacznie wyznaczyć, problem końca odnosił się co najwyżej do nurtów artystycznych, których styl ulegał zatarciu i rozproszeniu w nowym prądzie. Każdy z tych nurtów, gdy tworzony był przez artystów, zwracał się ku przyszłości, natomiast gdy był klasyfikowany przez teoretyków, zwracał się ku przeszłości. Ta rozbieżność postaw i wyników była wpisana w myślenie i działanie obu grup i nie dawała się zlikwidować. Ta normalna przez wieki praktyka obu stron uległa zniesieniu, gdy kategoria stylu utraciła moc porządkowania. W konsekwencji narracja historyczna, nadająca porządek, sens i wartość wytworom artystycznym w wymiarze przeszłym, została pozbawiona wszelkiej mocy i zastąpiona narracją towarzyszącą, o wymiarze teraźniejszym.

Te zmiany wymusiła, co jasne, sama sztuka, której twórców nie interesuje już symboliczna wizja, jak miało to miejsce w przeszłości, lecz poznawcze sprawozdanie. To rzecz jasna wymusza zmianę postaw krytyków i teoretyków. Przedstawiona opinia znajduje poparcie w tekście Beltinga, który pisze, że w historycznym podejściu „fakt, informacja i interpretacja zlewają się w jedno", są bowiem wynikiem całościowego ujęcia tego, co przeszłe, w określonym, a więc już istniejącym porządku, z określonym również sensem i wartością. Z tym podejściem konkuruje myślenie nie rekonstruujące, lecz poznające. Teoretycy tej opcji, a do nich należy Danto, pragną

> dowiedzieć się, jak do tego wszystkiego doszło, i rozumieć naszą własna kulturę, zamiast nieustannie […] wysłuchiwać koncertu teorii, które charakteryzują przecież wyłącznie ich autorów[13].

The End of History and the Beginning of the Art

The following text is an introductory to the issues included in the volume, and is focused on understanding history and two of its important concepts: progression and regression. Both of these concepts played an important part in understanding history, attributed to its sense or nonsense.

Leszek Sosnowski – e-mail: leszek.sosnowski@uj.edu.pl

[13] Tamże, s. 37.