

# Grzegorz Hansen

---

## Demokracja a dobry smak

---

Sztuka i Filozofia 9, 37-58

---

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## DEMOKRACJA A DOBRY SMAK

Zarówno w tekstach filozoficznych, jak i w życiu codziennym niejednokrotnie spotykamy się z takimi opiniami o polityce, które formułowane są w kategoriach estetycznych. Taki styl wypowiedzi ma bardzo długą tradycję. Oceny tego rodzaju dotyczą najczęściej ustrojów demokratycznych, oraz politycznych wydarzeń, które rozgrywają się na mniej lub bardziej zdemokratyzowanej scenie politycznej. W świecie współczesnym, w którym przynajmniej werbalna akceptacja demokratycznego sposobu rządzenia jest czymś nieomal powszechnym, i w którym wyemancypowane masy roszczą sobie prawo nie tylko do pełnego politycznego uprzywilejowania, ale także do posiadania własnego „dobrego smaku”, nie sposób nie zadać pytania o **wzajemną relację dobrego smaku i demokracji**. Odpowiedź na to pytanie wspierać się musi na jednoczesnej rewizji osiemnastowiecznej „estetyki smaku”, jak i wielowiekowej tradycji zachodniej myśli politycznej.

W poniższym tekście twierdzimy, że:

1. *Ocena estetyczna nie jest domeną „dobrego smaku”, ale po prostu smaku. Pojęcie „dobrego smaku” jest wadliwie skonstruowane i nie ma z estetyką nic wspólnego.*

2. *Pojęcia demokracji i polityki są zakresowo różne. Istnieje jednak obszar wspólny tych zakresów: demokracja polityczna.*

3. *Wiedza, pochodząca z sądów smaku nie ma charakteru ogólnego i nie jest możliwe sformułowanie żadnych naukowych, czy filozoficznych, ogólnych sądów smaku o czymkolwiek, w tym o demokracji. Możliwe jest jednak formułowanie tez ogólnych, dotyczących relacji pomiędzy demokracją a warunkami i okolicznościami, w których ocena estetyczna staje się możliwa (lub niemożliwa).*

4. *Demokracja polityczna jest ustrojem, który w szczególności (liberalny) sposób sprzyja zarówno realizacji sądów estetycznych, jak i kształtowaniu zdolności zwanej smakiem.*

Tezy te mają charakter bardzo ogólny i stanowią raczej wprowadzenie, niż próbę wyczerpania tematu. Sądzymy jednak, że rozstrzygnięcie poruszonych w nich zagadnień stanowi konieczny warunek dalszych filozoficznych, politologicznych i socjologicznych rozważań nad związkami smaku i demokracji.

\*

Pojęcie smaku pojawiło się w nowożytnej myśli europejskiej w wieku XVII, by zdominować estetykę XVIII stulecia. Nie było ono całkiem nowe: siedemnastowieczni pisarze zaczerpnęli je od swoich rzymskich poprzedników (Kwintyliana, Horacego, Petroniusza, Cycerona)<sup>1</sup>, a bardziej dociekliwi filozofowie następnego stulecia odwoływali się także do starożytnych Greków (w tym do Arystotelesa) oraz takich filozofów średniowiecznych, jak Akwinata. Koncepcja smaku stała się głównym elementem kultury salonowo-dworskiej XVII wieku. Jednak w tym samym czasie odbywał się przy pieszony awans społeczny i kulturalny bogatszej części mieszczaństwa. Wraz z rozszerzaniem się grona uczestników salonów, dopuszczaniem na dwór ludzi spoza arystokracji, oraz rosnącym ufilozoficznieniem zagadnienia smaku, wzrosła ogromnie liczba osób, które szczyć się mogły posiadaniem smaku, względnie posiadać mogły wiedzę o „zasadach jego funkcjonowania”. Epoka Oświecenia spowodowała niezwykle przyspieszenie procesu upowszechniania smaku, uważanego wówczas za podstawowy element kultury społecznej. Proces ten niósł jednak ze sobą istotne zagrożenia dla warstw politycznie i społecznie uprzywilejowanych: budził polityczne aspiracje coraz lepiej wykształconych i w coraz większym stopniu kulturalnie wyrobionych grup społecznych, oraz zapowiadał spłaszczenie niektórych ważnych różnic społeczno-kulturowych. Smak przestał być jeszcze jednym wyróżnikiem wyższości arystokracji, a tym samym upadł jeszcze jeden argument na rzecz utrzymywania mieszczaństwa z dala od władzy. Postanowiono zatem ocalić społeczno-polityczną użyteczność idei smaku, i korzystając z konstatacji ewidentnej różnorodności sądów smaku, wprowadzono pojęcie „dobrego smaku” (podobnie jak u Petroniusza, przeciwstawionego „smakowi ogółu”<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> Por. S. Pazura: *De gustibus. Rozważania nad dziejami pojęcia smaku estetycznego*. Warszawa 1981, 13–19.

<sup>2</sup> Por. *Ibidem*, s. 14.

Koncepcja „dobrego smaku” miała więc swoje zaplecze społeczno – polityczne. „Dobry smak” był jednak przedstawiany jako taki sposób percepcji sztuki, innych wytworów kultury i piękna natury, który lepszy jest od innych sposobów ich percepcji (smaków). Pojęcie smaku używane było w filozofii XVII i XVIII wieku w znaczeniu przenośnym: nie chodziło tu o zmysłowe odczucia dostarczane przez język czy podniebienie, ale o władzę percepcji tego, co jest w stanie się bezinteresownie podobać, a nie sprawiać zmysłową przyjemność<sup>3</sup>. Tym samym, „dobry smak” miał być wyróżnionym, lepszym sposobem estetycznej percepcji.

W klasycznej, osiemnastowiecznej estetyce smaku istnieją właściwie tylko dwie możliwości: albo ktoś wydaje, obwarowany rozmaitymi, niełatwymi do spełnienia warunkami, sąd smaku, albo też go nie wydaje (wydany przez niego sąd nie spełnia odpowiednich warunków i po prostu nie jest sądem estetycznym). Akceptuje się w niej często różnorodność sądów smaku i choć wskazuje się na możliwość, a nawet obowiązek wzajemnego przekonywania i uzgadniania tych sądów, podkreśla się zarazem stanowczo niemożliwość ich dowodzenia, a tym samym niemożność dowodowego okazania wyższości, czy niższości jakiegoś smaku (sądu smaku) względem innego.

W estetyce „dobrego smaku” mamy do czynienia z trzema, co najmniej, możliwościami: sądami „dobrego smaku”, sądami niedostatecznie dobrego smaku i sądami, które warunków estetycznego sądenia nie spełniają. Koncepcje „dobrego smaku” mają przy tym orientację zdecydowanie praktyczną, tj. informują o tym, kto, co i wedle jakich kryteriów może osądzać jako piękne, aby mógł być nazwany „człowiekiem dobrego smaku”, podczas gdy teorie estetyki smaku koncentrują się przede wszystkim na merytorycznych problemach estetycznej percepcji dzieł sztuki i tworów natury. Estetyka smaku doczekała się wielu filozoficznie solidnych opracowań. Estetyka „dobrego smaku” nie zdołała oprzeć się krytycznym wobec niej argumentom. Teza, mówiąca o istnieniu jakiegoś, lepszego od innych, smaku, oraz o możliwości jego identyfikacji, pozostała nie posiadającym merytorycznego uzasadnienia roszczeniem.

Analiza pojęcia „dobrego smaku” i związanego z nim projektu, zmierzającego do uznania nieredukowalnego pluralizmu smaków za przejaw błędnego sądenia i barbarzyństwa, wskazuje na to, że koncepcja „d o-

<sup>3</sup> Por. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. Warszawa 1964, s. 62–70.

**brego smaku**” nie jest w istocie teorią estetyczną i jest, z punktu widzenia estetyki, wadliwie skonstruowana. **Smak** to postulowana zdolność do percepcji tego, co piękne i do wydawania o tym adekwatnych sądów. Jako taki, słusznie bywa nazywany *estetyczną władzą sądenia*. Wbrew temu, co sądzili i głosili rozmaici nowożytni myśliciele, „**dobry smak**” nie jest żadną odmianą smaku i nie podpada pod kategorię estetycznej własności. Teoria „dobrego smaku” wsparta była na nieuświadomionym, przez jej twórców, błędzie. Aby móc mówić o „**dobrym smaku**”, konieczna jest nie tyle postulowana estetyczna zdolność rozróżniania tego, co piękne, od tego, co takie nie jest, lecz inna zdolność, której przedmiotem są sądy smaku (a nie przedmioty estetyczne) i która władna jest odróżniać „dobre” sądy smaku, od sądów smaku, które „dobre” nie są. Pojęciu tej władzy brak konsekwencji: przypisuje ona pewnym sądom słusność (identyfikowaną na ogół poprzez stwierdzenie wysokiego statusu społecznego sądującego oraz przez zgodność sądu z sądem zaakceptowanym przez większość danego towarzystwa-salonu), a innym niesłusność, nie usiłując nawet sprawdzić, czy dana wypowiedź, określająca coś jako piękne lub brzydkie, spełnia w ogóle warunki nałożone na sąd smaku. **Filozofia smaku** nie mówi przy tym nic o kryteriach rozróżniania wśród sądów smaku, a jedynie o prawidłowości wydawania sądu o tym, co piękne.

W związku z tym, że identyfikacja sądów smaku z sądami o tym, co piękne, nie jest oczywista, a zdaniem wielu wpływowych filozofów współczesnych, nie jest do końca uprawniona, należy stanowczo zaznaczyć, że przedstawiony powyżej argument stosuje się do sądów smaków i do „dobrego smaku”, w każdej szczegółowej dziedzinie, która może zasadnie uchodzić za równoprawną z tym, co piękne, dziedzinie sądów smaku. Jeżeli sądy moralne, sądy historyczne, względnie sądy polityczne uznamy za sądy smaku, to sytuacja opisana powyżej będzie analogiczna: moralne, historyczne i polityczne sądy smaku będą miały odpowiednio za przedmiot to, co moralne, zdarzenia i sytuacje historyczne i polityczne, podczas gdy „moralne”, „historyczne” i „polityczne” sądy „dobrego smaku” będą miały za przedmiot odpowiednio moralne sądy smaku, historyczne sądy smaku i polityczne sądy smaku. Sądy „dobrego smaku” okażą się za każdym razem *sądami o sądach*, a nie właściwymi sądami o tym, co moralne, o zdarzeniach i sytuacjach historycznych i politycznych. Sądy „dobrego smaku”, jako sądy zupełnie

innej „klasy” (innego „poziomu”, innej „kategorii”), niż sądy smaku, nie mają zatem żadnej przedmiotowej dziedziny i nie muszą być oparte na żadnej wrażliwości lub znawstwie w jakiejś kategorii rzeczy lub zjawisk. Mogą one od biedy istnieć bez sztuki, natury i tego, co piękne, ale nie mogą istnieć bez wypowiedzanych przez ludzi sądów o sztuce i o tym, co piękne.

Należy jednocześnie zaznaczyć, że wartościujące pojęcie „dobrego smaku” nie powinno być mylone z czysto opisowym pojęciem „wyrobionego smaku”. Smak „wyrobiony” (w jakiejś dziedzinie), o ile określenie to bierzemy w sensie opisowym, tym różni się od smaku, który „wyrobiony” (w jakiejś dziedzinie) nie jest, że na skutek doświadczenia i ćwiczenia w odróżnianiu jakości (estetycznych, a nie czysto zmysłowych), wykazuje on znacznie większą wrażliwość na różnice jakościowe (o charakterze estetycznym, a nie czysto zmysłowym), niż smak, który pod tym względem ćwiczony nie był. Różnica ta daje się badać empirycznie, np. wedle zasad, podobnych regułom turniejowym dla degustatorów win. Jako w taki sposób identyfikowalna, różnica pomiędzy smakiem „wyrobionym”, a smakiem „wyrobienia” nie posiadającym, nie musi być koniecznym wynikiem ćwiczenia i gromadzenia doświadczeń. Może ona być rezultatem naturalnych, wrodzonych *różnic utalentowania* rozmaitych ludzkich osobników. Skoro jednak niezwykle rzadko zdarza się, by ktoś, bez ćwiczenia, posiadał wrażliwość, dorównującą wrażliwości tych, którzy na jej ćwiczenie poświęcili lata, utrzymujemy wciąż terminologię „wyrobiony” vs „niewyrobiony”. Pojęcie to pozostaje jednak nadal opisowe, a nie wartościujące. Można przecież wyrobić w sobie szczególną wrażliwość zarówno w dziedzinie rzeczy, które większość bez wahania określa jako brzydkie, a nawet ohydne.

To, że idea „dobrego smaku” nie jest ideą estetyczną, zdolną oprzeć się filozoficznej krytyce, nie zmienia wcale faktu, że posiada ona *n i e z w y k l e i s t o t n e z n a c z e n i e k u l t u r o w e i s p o ł e c z n e*, dla tych rozwiniętych i wysoko zróżnicowanych społeczeństw, które znajdują się w trakcie procesu upowszechniania elitarnych wzorców społeczno-kulturowych. Stanowi ona *m e c h a n i z m o b r o n n y* w obliczu zagrożenia demokratyczną homogenizacją, a czasem barbaryzacją społeczeństwa. Jednak grupa nosicieli ideałów „dobrego smaku”, będąc typową elitą (kulturalną i społeczną), nosicielką pewnych podstawowych wzorców zachowań człowieka nie tylko „cywilizowanego”, ale także „kulturalnego”, paradoksalnie, nie musi składać się

z ludzi, którzy potrafią wydawać autentyczne sądy estetyczne. „Człowiek smaku” musi bowiem być osobą absolutnie bezinteresowną. Jeśli może być on dla kogokolwiek wzorem, to tylko o tyle, o ile postrzegalny jest jego zachwyt wobec tego, co piękne, oraz sposób, w jaki wydaje on sąd estetyczny. „Człowiek smaku”, jako istota bezinteresowna, nie musi wcale otaczać się przedmiotami pięknymi. Rzadko wprawdzie bywa tak, by autentyczny esteta żył z wyboru w brzydkich, brudnych wnętrzach i chodził obdarty, ale jest to całkowicie możliwe. Nie byłoby to możliwe w przypadku kogoś, kto posiada wyjątkowo wyrafinowane zmysły, tj. komu np. oglądanie niektórych obrazów sprawia niebywałą, zmysłową przyjemność. Taka osoba nie jest jednak bezinteresowna: jej przyjemność jest przyjemnością zmysłową, a nie wolnym od zmysłowego zainteresowania upodobaniem. Ma ona do rzeczy stosunek czysto zmysłowy, choćby wrażliwość jej zmysłów przekraczała wrażliwość zmysłową wielu ludzi, wydających autentyczne sądy smaku. Zdaniem Hume’a, taka wrażliwość zmysłowa stanowi raczej przeszkodę, niż pomoc w wydawaniu właściwych sądów o przedmiotach. Wzorem „człowieka smaku” był dla Hume’a człowiek „o chłodnym i spokojnym usposobieniu”<sup>4</sup>. Człowiek taki może oczywiście, ale nie musi, otaczać się pięknem. Różni się on pod tym względem nie tylko od tego, kto z obcowania z dziełami sztuki wyciąga przyjemność zmysłową, ale także od członka elity kulturalnej w danej społeczności. Elita taka wyróżnia się bowiem tym, z czym obcuje, jak się ubiera i tym, czego z widoczną odrazą unika. Chcąc nie chcąc, jest ona wzorem zachowania (a niekoniecznie samych sądów), naśladowania których oczekuje się od „ludzi kulturalnych”. W pojęciu elity zawarte jest przecież zarazem to, że wyróżnia się ona spośród tłumu, jak i to, że jest ona dla tego tłumu przykładem i „horyzontem dążeń” (tj. że jest ona elitą dla tego tłumu, a nie jakąś — jedną z wielu — wyobcowaną ze społeczeństwa grupą). W przeciwieństwie do elity, tj. ludzi będących funkcjonariuszami idei „dobrego smaku”, ludzie autentycznego smaku — o ile nie pędzą życia w samotności — stanowią grupę, pozostającą do pewnego stopnia *na marginesie* społecznej większości. Tak oto pisał o nich Hume: „wrażliwość smaku sprzyja powstawaniu miłości i przyjaźni, ponieważ sprawia, że wybieramy tylko pewną niewielką ilość osób, nie dbamy zaś o towarzystwo

<sup>4</sup> D. Hume: *O wrażliwości smaku i uczuć*. W: Idem: *Eseje z dziedziny moralności i literatury*. Warszawa 1955, s. 3.

i obcowanie z większością ludzi”<sup>5</sup>. Ludziom tym „sprawia przyjemność jedynie nieliczne, lecz dobre towarzystwo. [...] Skoro zaś uczucia” ich „są ograniczone do tak małego kółka, to nic dziwnego, że sięgają głębiej, niż gdyby były bardziej powszechne i mniej zróżnicowane”<sup>6</sup>. Nie musi to oznaczać, że grup takich nie może być wiele. Może być przecież sporo, równie autentycznych, ale odmiennie ukształtowanych, smaków: ludzie tak samo bezinteresowni i wrażliwi bywają przecież uwrażliwieni na różne sprawy, dziedziny sztuki, rodzaje i przejawy piękna. Ze względu na tę swoją naturalną różnorodność, „smak decyduje nie tylko o tym, jak ma wyglądać świat, ale i o tym, kto w nim do kogo się garnie”<sup>7</sup>. A skoro tak, to smak może być nie tylko jednym z najsilniej działających „mechanizmów socjalizacji”, ale także — z tego samego powodu — jedną z najważniejszych b a r i e r, jakie istnieć mogą pomiędzy jednostkami i grupami społecznymi (towarzyskimi).

Różnica pomiędzy tymi, którym sen z powiek spędza pragnienie nieustannego kierowania się wyłącznie „dobrym smakiem”, a tymi, którzy w wyborach swoich starają się powodować po prostu smakiem, jest dokładnie taka sama, jak pomiędzy tymi, którzy ubierają się wyłącznie w sklepach, reklamujących swój towar jako „ekskluzywną odzież męską”, a tymi, którym zależy wyłącznie na tym, by ubierać się *elegancko* i którzy nie mieliby nic przeciwko temu, by dokładnie wszyscy w ich otoczeniu nosili się nie mniej *elegancko*.

Uznając powyższą krytykę pojęcia „d o b r e g o s m a k u” oraz niemożliwość wprowadzenia jasnej i przekonująco uzasadnionej, wartościującej gradacji s m a k ó w przyjmujemy, że sądy estetyczne są domeną władzy zwanej s m a k i e m, a nie „d o b r y m s m a k i e m”.

\*

Spór o s e n s p o j ę c i a d e m o k r a c j i trwa od ponad dwudziestu stuleci. Podanie ostatecznej i ścisłej definicji demokracji uchodzi we współczesnej filozofii polityki za niemożliwe. Nie znaczy to jednak, że demokracji nie może w żaden sposób określić, czy opisać. Skoro wszakże nie zajmujemy się tutaj teorią polityki, lecz zagadnieniem r e l a c j i p o m i ę d z y d e m o k r a c j ą a s m a k i e m, nie będziemy podejmować usiłowań zdefiniowania ustroju, który Arystoteles określał

<sup>5</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>7</sup> H. Arendt: *O kryzysie w kulturze*. Res Publica, 1991, nr 1, s. 154.



ogólnie jako taki, w którym to „lud rządzi”<sup>8</sup>, i w którym panuje równość, za podstawę której, „przyjmuje się liczbę, nie wartość”<sup>9</sup>. Z powodów, które okażą się oczywiste dopiero w końcowej części tego tekstu, postaramy się zrewidować m i t o t y m, że demokracja jako taka jest ustrojem politycznym. Demokracja nie jest ze swej natury polityczna<sup>10</sup>, a polityka nie musi być z konieczności realizacją zasady demokracji.

Przez *polityczny* rozumiemy taki sposób wspólnego podejmowania decyzji i stanowiących ich kontynuację działań, w którym usiłuje się w możliwie największym stopniu pogodzić różne interesy rozmaitych grup, w drodze ich prawnego uznania, zapewnienia im bezpieczeństwa, zabezpieczenia możliwości swobodnej artykulacji, oraz umożliwienia wywierania wpływu na sposób rządzenia<sup>11</sup>. W polityce nie zakłada się możliwości likwidacji lub całkowitego zniewolenia zwolenników innych poglądów, ale uznaje się ich za partnerów (ewentualnych konkurentów, ale nie wrogów) we wspólnej grze. W grze tej rodzi się władza polityczna, określona przez Arystotelesa jako władza męża stanu nad ludźmi wolnymi i równymi, której nie należy mylić np. z władzą despotyczną, realizowaną m.in. przez głowę domu nad domownikami, którzy nie są wolnymi ludźmi<sup>12</sup>. Polityka jest gwarancją wolności i przestrzenią tolerancji. Jednak zarówno polityczna wolność, jak i tolerancja, mają swoje nieprzekraczalne granice: dla tych, którzy domagają się politycznej wolności po to, by rządy polityczne przekształcić w despotię, t o l e r a n - c j i b y ć n i e m o ż e.

Takie określenie polityki nie powinno być uważane za propozycję normatywnej definicji polityki. Jest to jednakowoż określenie istotnie zawężające zakres potocznego użycia słowa „polityka”. Jedynym powodem przyjęcia takiej definicji polityczności jest zasada ekonomii języka. Każę ona używać pojęć, które mogą być informatywne tylko o tyle, o ile ich zakres jest ograniczony. Jeśli wszystko, co społeczne, byłoby zarazem polityczne, to nie byłoby sensu używać jednocześnie dwóch, równozakresowych pojęć: „to, co społeczne” i „to, co polityczne”. A jednak, zastosowanie tu takiej zasady ekonomii ma bardzo istotne konsekwencje. Pociąga ono za sobą uznanie, że ustrój, opisywany

<sup>8</sup> Arystoteles: *Polityka*. Warszawa 1964, s. 111.

<sup>9</sup> Ibidem., s. 262.

<sup>10</sup> Por. ibidem., s. 160.

<sup>11</sup> Por. B. Crick: *In Defence of Politics*. The University of Chicago Press 1972, s. 18 i 22.

<sup>12</sup> Por. Arystoteles: *Polityka*, op. cit., s.3, 109.

przez Platona w *Państwie*, nie jest ustrojem politycznym, lecz pewną propozycją „mechanicznego”, odgórnie sterowanego, sposobu funkcjonowania ludzkiej wspólnoty. W takim samym sensie wiele tekstów, zaliczanych do klasyki myśli politycznej (np. dzieła Platona, Machiavellego, Hobbesa, Rousseau, Carla Schmitta), nie dotyczy samej polityki, a jedynie niektórych, bardzo istotnych zagadnień, dyskusowania których w filozofii polityki nie daje się uniknąć. Podobnie, chociaż nie można sensownie zajmować się naukowo współczesnymi samochodami bez mówienia o przekładniach, to jednak nauka o przekładniach, stanowiąca istotną część dyscypliny, zwanej podstawami konstrukcji maszyn, nie jest w żadnym sensie identyczna z jakąś ewentualną, jednolitą nauką o samochodzie.

Ostateczna i bezkompromisowa realizacja zasady demokracji prowadzi do, stanowiącego przeciwieństwo polityki, „demokratycznego despotyzmu”. Doktryna „suwerenności ludu”, rozumiana dosłownie, prowadzić musi do „tyranii większości”, w której większością głosów stanowi się o konieczności eliminacji wszelkich (nie tylko prawnych i politycznych) różnic między ludźmi, w tym różnic interesów, aspiracji i poglądów: „żadnych społecznych hierarchii, żadnych różnic klasowych, żadnych ustalonych rang — naród złożony z jednostek i całkowicie równych — chaotyczna masa uznana za jedynego suwerena, a jednocześnie dokładnie pozbawiona wszystkich zdolności do kierowania, czy choćby nadzoru nad swoim własnym rządem. A ponad tą masą, jakiś urzędnik, obarczony obowiązkiem czynienia wszystkiego w jej imieniu, bez pytania jej o zgodę. Do kontroli nad nim: opinia publiczna pozbawiona ciał przedstawicielskich; by go powstrzymać: rewolucje, ale nie prawa. W zasadzie podwładny; faktycznie: pan i władca”<sup>13</sup>. Dlatego właśnie tak łatwo o przejście od demokracji rozumianej czysto formalnie, do ukrytej lub jawnej dyktatury.

Demokracja nie jest ustrojem politycznym. Przybierać ona może formę:

1. wspartego na biernym przyzwoleniu elektoratu, zarządzania bezwolną masą indywidualów przez bezosobowy aparat biurokratyczny (przede wszystkim tam, gdzie istnieje silna władza centralna, a rozmiary państwa i liczebność obywateli czynią demokrację bezpośrednią niemożliwą), względnie

2. chaotycznej, wydanej na pastwę namiętności i demagogów demokracji bezpośredniej, która z równości ludzi pod pewnymi względami

<sup>13</sup> A. Tocqueville: *Dawny ustrój i rewolucja*. Warszawa 1970.

mi wyciąga wnioszek o konieczności zaprowadzenia równości idealnej. Tłumi ona wszelkie przejawy nonkonformizmu i swobody, stając się instrumentem realizacji najróżniejszych, często najzupełniej absurdalnych, na ogół społeczno-biologicznych potrzeb i roszczeń ludu.

Demokracja radykalna zmierza do eliminacji wszelkiej opozycji i usiłuje sprowadzić głosy wszystkich swoich obywateli do jednego tonu (podobnie, jak ma to miejsce w ustroju. skonstruowanym przez Rousseau w *Umowie społecznej*).

Nie ma jednak konieczności absolutnej wierności zasadzie demokracji. Istnieje możliwość ograniczenia jej do równości wobec prawa i do uczynienia z niej podstawy ustroju politycznego. Aby się tak stało, rządy powinny być oparte na konstytucji i innych, mniej istotnych ustawach. Polityczność demokratycznego ustroju powinna być w nich zagwarantowana i nie mogłaby „wola ludu” zostać z dnia na dzień ograniczona bez łamania konstytucji, tj. bez upadku danego ustroju. Dlatego demokracja polityczna nie może być demokracją bezpośrednią (ani też pośrednią w sensie Rousseau), lecz musi działać za pomocą ciał pośredniczących. Władzą najwyższą nie może być w niej podejmujący uchwały i stanowiący jednocześnie namiastkę sądu lud, który do wykonywania pewnych zadań wyznaczałby całkowicie sobie posłusznych urzędników-służących. W demokracji politycznej potrzebny jest podział władzy pomiędzy władzę ustawodawczą, która stanowi prawa, władzę wykonawczą, która w zgodzie z tymi prawami i w interesie obywateli państwa (ale nie na każde ich zawołanie) powinna rządzić, i władzę sędziowską, która — o ile jest niezależna — stanowi ustrojową gwarancję tego, że w państwie rządzić będą prawa. a nie jakaś enigmatyczna „wola ogólna”, widzimisię premiera lub prezydenta. względnie interes parlamentarnej większości. „Pośredni” charakter rządów sprowadza się do tego, że lud może wprawdzie decydować o wyborze tych, a nie innych, swoich przedstawicieli i urzędników, ale nie ma bezpośredniego wpływu na decyzje i działania w jego imieniu podejmowane. Te ostatnie podlegają jedynie bezpośredniej kontroli ze strony władzy sędziowskiej.

Jeżeli ustroj polityczny jest demokratyczny, tj. jeśli wszyscy obywatele są równi wobec prawa, to mają oni równe prawo nie tylko do decydowania o tym, kto ma w ich imieniu rządzić i podejmować decyzje, ale także równe prawo ubiegania się o udział w rządzeniu. Aby to mogło być zrealizowane, zaimowanie urzędów musi być

ograniczone do kilkuletniej kadencji. O ile nadto demokracja zrezygnuje z możliwości obsadzania urzędów w drodze losowania, niezbędna staje się maksymalna możliwa jawność politycznych posunięć władzy ustawodawczej i wykonawczej oraz działań władzy sądowniczej, stanowiąca warunek dokonania przez wyborców, w trakcie elekcji, wyboru opartego na rzetelnej informacji. Aby ten postulat jawności zrealizować, niezbędna jest swoboda odpowiedzialnego wypowiedzania się i publikowania, która stanowi fundament niezależnej prasy (radia i telewizji), zwanej czasem — ze względu na tę niezależność od innych (z wyjątkiem sądowniczej) władz — „czwartą władzą”.

\*

W jaki sposób mielibyśmy określić relację pomiędzy smakiem a demokracją? Czy miałaby ona polegać po prostu na próbie sformułowania sądu smaku, którego przedmiotem byłaby demokracja? Nie. Z kilku co najmniej powodów. Po pierwsze, uczynienie z demokracji przedmiotu konkretnego sądu smaku stanowiłoby próbę estetycznej oceny demokracji, a nie określenie wzajemnego stosunku zachodzącego pomiędzy demokracją a smakiem, jako pewną zdolnością (podstawą) możliwych sądów estetycznych. Ponadto, wydanie sądu smaku, mającego za przedmiot demokrację, nie byłoby możliwe, ponieważ:

(a) sądy smaku nie mają charakteru ogólnego i dotyczą tylko konkretnych zjawisk (tj. ewentualnie tej lub tamtej demokracji, ale nie demokracji w ogóle);

(b) sądy smaku nie dają wiedzy i nie nadają się na tezy: nie można ich uzasadniać; wspierają się one na subiektywnym uczuciu, które stanowi ich ostateczne źródło.

Dlatego też relację pomiędzy demokracją a zdolnością, zwaną smakiem, będziemy się starali określić przez identyfikację możliwości ich współistnienia. Zajmiemy się próbą odpowiedzi na pytanie o to, czy w demokracji znaleźć można miejsce dla smaku, nie przejmując się zupełnie tym, czy i jakie konkretne sądy władza ta byłaby skłonna wydawać. Konkretniej, rozpatrzmy dwa pokrewne zagadnienia:

1. czy istnieje taka forma demokracji, która sprzyja możliwości wydawania sądów smaku i która stwarza warunki do rozwoju (swobodnego kształcenia) zdolność do wydawania sądów estetycznych,  
oraz

2. czy istnieje taka forma demokracji, która sama mogłaby podlegać estetycznej ocenie?

Odpowiedź na oba powyższe pytania brzmi: tak. Formą demokracji, która spełnia oba postawione w pytaniach warunki, jest opisana skrótowo powyżej demokracja polityczna. Postaramy się uzasadnić tę tezę, powołując się przy tym na podstawowe własności sądów smaku.

Sądy smaku muszą być niezależne od konieczności natury i należeć do królestwa czasu wolnego. Czas wolny, o który tu chodzi, nie jest jednak czasem bezsilnej frustracji bezrobotnego, czasem spędzonym na rozrywce czy nudzie. Nie jest to po prostu czas wolny od zajęć, spędzony na wypoczynku, ale czas, w którym człowiek „wznosi się ponad” potrzeby cielesne i zmysłowe i czyni coś lub poddaje się czemuś, co z koniecznością dyktowaną przez przyrodę niewiele ma wspólnego. Jeśli to nie tyle czas wolny, ile czas człowieka wolnego, o którym Arystoteles wypowiadał się w *Polityce* jako o koniecznym warunku uprawiania polityki (i filozofii)<sup>14</sup>. Tam zatem, gdzie ludzie mają realną (a nie tylko teoretyczną) możliwość uczestniczenia w życiu politycznym, tam mogą też oni znaleźć dogodne warunki (wolny czas) dla estetycznej kontemplacji. Oba rodzaje działalności zakładają bowiem stosunkowo duży stopień swobody od przyrodniczej konieczności.

Warunek ten wyraża niezbędną niezależność osoby w wydajające sądy estetyczne. Jest on osłabionym odbiciem argumentu zwłaszcza XVIII-wiecznej estetyki, mówiącego, że smak przysługiwać może tylko ludziom, którzy nie muszą parać się pracą, zwłaszcza pracą fizyczną. Ta bowiem zbliżać miała ludzkie uczucia do zwierzęcych, tj. sprowadzać wszystkie poruszenia człowieczej duszy do troski o chleb i przeżycie. Argument ten słuszny jest tylko połowicznie: był zapewne w dużym stopniu prawdziwy wobec XVIII-wiecznych pracowników fizycznych. Słuszność jego spowodowana była jednak nie tyle charakterem wykonywanej pracy, ale niskim standardem ich życia, nędzą, głodem i wielogodzinnym dniem pracy. Warunki te eliminowały skutecznie możliwość, wolnego od trosk, oddawania się bezinteresownej kontemplacji tego, co piękne, choć z pewnością jej nie wykluczały. Kant wyraził to dobitnie: upodobanie do jedzenia motywowane głodem

<sup>14</sup> Wspominał już o tym Platon w *Państwie*, ale wówczas wyzwolenie od trudu pracy było raczej przywilejem i rezultatem, a nie warunkiem filozofowania. Por.: Platon: *Państwo*. Warszawa 1948, t. 2, s. 18; Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Warszawa 1956, s. 380–381.

„nie świadczy o wyborze dokonany na podstawie smaku. Tylko wtedy, gdy potrzeba została zaspokojona, można odróżnić, kto spośród wielu smak posiada, a kto nie”<sup>15</sup>. Królestwo smaku leży więc w przestrzeni wyswobodzonej od potrzeb naturalnych, poza granicami królestwa zmysłów.

Sądy smaku muszą być bezinteresowne, tj. wolne od zainteresowania istnieniem, a w konsekwencji także posiadaniem ich przedmiotu. Ustrój polityczny jest zawsze w penym stopniu krystalizacją niektórych, „wyższych niż” materialne, aspiracji wszelkiej, bardziej złożonej niż plemienna, wspólnoty. Przez przynależność do wspólnoty politycznej człowiek dookreśla sam siebie, w pewnym stopniu się z nią identyfikując, i starając się w jej ramach osiągnąć wiele z tego, co dla niego cenne. Celem wspólnoty politycznej nie jest jedynie zabezpieczenie możliwości realizacji lub wręcz realizowanie indywidualnych potrzeb materialnych, czy roszczeń społecznych. Mówiąc w ogromnym uproszczeniu, polityka stara się znaleźć *modus vivendi* pomiędzy koniecznością zapewnienia wspólnocie stabilności i bezpieczeństwa, a zapewnieniem możliwości realizacji wartości wyższych i bezinteresownych w tym sensie, że nie mają one żadnego celu wobec nich zewnętrznego, takich jak wolność i sprawiedliwość. Polityka nie jest więc po prostu maszynką do realizacji żądań ludu, czym różni się od radykalnej demokracji. Aby polityka była możliwa, konieczny jest pewien stopień bezinteresowności, niezależności od trosk materialnych. (Twórcy Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej nie walczyli jedynie w imię zniesienia podatków na rzecz Korony, ale przede wszystkim w imię wartości, zapisanych w *Deklaracji Niepodległości*). Bezinteresowność, niezbędna dla działań i sądów politycznych, umożliwia także wydawanie sądów estetycznych.

„Człowiek smaku” jest bezinteresowny w sensie głębszym niż człowiek polityczny. Obaj winni być oczywiście wolni od prywatnego interesu, rozumianego jako bezustanna pogoń za materialnym dobrobytem, jak i od żądzdy władzy, sławy etc. Ale „człowiek smaku” jest nadto bezinteresowny w sensie estetycznym: nie interesuje go obiektywne, tj. niezależne od aktu estetycznego doświadczenia, istnienie przedmiotu sądenia. A zatem człowiek smaku żyje w *świecie zjawisk*, a nie tego, co zrealizowane. Jest jak sędzia, który zajmuje się określaniem tego, co w danej

<sup>15</sup> I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*, op. cit., s. 73.

sytuacji sprawiedliwe, a nie sprowadzaniem świata do stanu zgodności z wyrokiem. Co innego bowiem mówić, co jest sprawiedliwe, co innego kierować się miłosierdziem, a co innego realizować wyroki. Człowiekowi politycznemu zależy zaś na realizacji dobra publicznego, na zabezpieczeniu jego istnienia, zależy mu na sprawach, o które polityka się troszczyć powinna. Dlatego *człowiek polityczny* d z i a ł a. „C z ł o w i e k s m a k u” z a ś s ą d z i. Dzięki temu, że jako sędzia nie jest bezpośrednio uwikłany w działanie, może wydawać bezstronne, i dzięki temu wartościowe, sądy. Obaj są *ludźmi wolności*. Obaj z niej korzystają, a człowiek polityczny nadto tworzy ją i jej broni. „Człowiek smaku” rozumie przy tym niejednokrotnie, że to właśnie demokracja, zwłaszcza ta daleka od bezpośrednich rządów ludu, tj. demokracja oparta na prawie, rozdziale władz i niezależności sądownictwa, demokracja przedstawicielska z ciałami pośredniczącymi, demokracja oparta na politycznej konkurencji grup ludzkich, mających różne opinie i zróżnicowanie takie u *ważających* za rzecz normalną, jest najlepszym miejscem dla narodzin i swobodnego rozwoju „*ludzi smaku*”, *ludzi perswazji i dyskusji*. Demokracja może bowiem być ustrojem, w którym ludzie zyskują wolność wewnętrzną nie tylko od dogmatów, ale także wolność, polegającą na otwarciu przestrzeni wolnej dyskusji i wymiany opinii. *Demokracja* bowiem (jako urządzenie) być może nie jedyny, ale dający po temu najlepsze — choć jak zawsze w polityce, niepewne — gwarancje) *pozwala* „*człowiekowi smaku*” w *pełni* z a i s t n i e ć: przykład Sokratesa jest tutaj znamienny. Demokracja pozwala istnieć i swobodnie dyskutować nawet wrogom demokracji, takim jak np. Platon. Świadom tego wszystkiego, „*człowiek smaku*”, nie będąc z natury człowiekiem polityki, tj. tym, kto byłby skłonny coś tworzyć, czy też bronić czegoś przed rozpadem, *angażuje się* w obronę zagrożonej *demokracji*. Nie jest przy tym ważne, czy zagrożenie pochodzi z zewnątrz, czy też jest wewnętrzne, tj. gdy u jego źródeł stoją rozszewnienia suwerennego ludu (Sokrates bronić miał ateńskiej polis przed samymi Ateńczykami). „Człowiek smaku” staje wówczas nie tyle w obronie samej demokracji, ale w obronie tego, co w niej ceni i co wyróżnia ją — z jego punktu widzenia — spośród innych ustrojów. Demokracja biedna lub bogata jest dla niego w jednakowym stopniu demokracją, o ile tylko owa bieda lub owo bogactwo pozwalają jej być ustrojem politycznym. O ile demokracja jest już ustrojem politycznym, wówczas „człowiek smaku” sprzeciwiać się będzie ograniczaniu obo-

wiązujących w niej swobód publicznych za cenę poprawy statusu ekonomicznego obywateli i państwa.

„Człowiek smaku” spogląda na demokrację z sympatią zainteresowanego przedmiotem swego oglądu spektatora, jednakże bez złudzeń i przesądów. Nie ocenia on nigdy „demokracji jako takiej”, a tylko konkretne przejawy demokracji. Pod tym względem jest człowiekiem *common sense’u*. Sąd jego jest refleksyjny i nie—teleologiczny (wolny od narzuconych standardów i celowości). Wedle Diogenesa Leartiosa, Pitagoras „mówił, że życie jest podobne do święta ludowego, jedni idą na nie, żeby wziąć udział w igrzyskach, inni — żeby pohandlować, a jeszcze inni, i to najlepsi, jak widzowie; podobnie jak w życiu, jedni są niewolnikami sławy, inni władzy, inni natomiast są filozofami i szukają prawdy”. „Człowiek smaku” podobny jest tym ostatnim. A jednak czyni on dystynkcję pomiędzy życiem a teatrem, a w istocie postrzega to, że o ile rozgrywane się na teatralnej scenie wydarzenia nie wpływają na wolność widza do zasiadania na widowni, przyglądania się i wyrażania swego upodobania lub dezaprobaty, o tyle wydarzenia rozgrywane się na scenie politycznej mogą mieć decydujący wpływ na wolność „człowieka smaku”. To właśnie, czego sąd czysto estetyczny brać pod uwagę nie musiał, musi wziąć pod uwagę „człowiek smaku”, jeśli sąd jego ma być polityczny, tj. jeśli ma on rozróżniać politykę od przedstawienia teatralnego. „Brać pod uwagę” nie znaczy przy tym „zapisać się do Bezpartyjnego Bloku Stróżów Demokracji”, przeciwnie, nie zapisywać się do żadnej partii, ale po prostu wygłaszać głośno sądy także o tym, jak to, co się dzieje na politycznej scenie i jak odgłosy tego, co dzieje się za jej kulisami wpływają na stan fundamentów teatru, jego dalszy repertuar i frekwencję na widowni. „Człowiek smaku” może zatem włączyć się do polityki nie tylko przez wypowiedanie sądów, ale także aktywnie: jako człowiek polityki. Ma to miejsce wówczas, gdy polityka nie pozwala już „ludziom smaku” na dalsze funkcjonowanie. Ich polityczna działalność rodzi się zatem w momentach zagrożenia swobody myślenia i wypowiedzania niezależnych opinii, będąc bliską motywom, dla których filozofowie w Platonijskim *Państwie* zmuszali się do rządzenia: ma na celu zabezpieczenie wolności formułowania i wydawania sądów<sup>16</sup>.

Sądy smaku muszą być wolne od konformizmu wobec partykularnych standardów jakiegokolwiek konkretnej

<sup>16</sup> Por. Platon: *Państwo*. op. cit., t. 2, s. 109.



społeczności. Źródłem naszego sądu estetycznego może być jedynie odczuwane przez nas bezinteresowne upodobanie. Nikt nie może od nas wymagać, byśmy sąd nasz podporządkowali sądowi większości lub jakiejś grupy, określanej powszechnie mianem „elity smaku”. Możemy oczywiście uczynić zadość tego rodzaju żądaniu, ale wówczas nasz sąd nie będzie już sądem estetycznym. Kant sformułował ten postulat wyraźnie: „Smak domaga się jedynie autonomii. Czynienie zaś z cudzych sądów determinującej racji własnego sądu byłoby heteronomią”<sup>17</sup>. Pod względem smaku nikt nie jest uprzywilejowany ani wyróżniony. Wszyscy mają równe prawo do swobodnego wyrażania swojego sądu. Ta sama zasada równości obowiązuje w demokracji politycznej. Każdy ma prawo mieć własne zdanie i nikt nie ma prawa mówić innemu jak wolno, a jak nie wolno mu głosować: jeśli ktoś zostanie zgodnie z prawem przegłosowany, powinien zgodzić się z wolą większości, ale może pozostać przy swoim zdaniu.

Sądy smaku muszą być bezpośrednie, tj. nie oparte na pojęciach (lecz na podmiotowym upodobaniu, mającym status czucia). Sądy smaku nie podlegają dowodzeniu. Każdy sądzi indywidualnie, we własnym imieniu i na podstawie własnego upodobania, ale tym samym, na własną tylko odpowiedzialność. Niemożność dowodowego uzasadniania sądów smaku (i „wyższość” jednych sądów nad innymi) czyni niemożliwym uprzywilejowanie jednych sądów względem innych. Podobna równość (formalna) dotyczy opinii, jakimi kierują się obywatele demokracji politycznej. Gdyby sądy polityczne podlegały dowodzeniu, można by zrezygnować z wszelkich wyborów i politycznych głosowań: właściwy ich rezultat wyliczaliby eksperci. Skoro wszakże nie podlegają one dowodzeniu, to w konsekwencji tym, co może na sądy polityczne (jak i na estetyczne) mieć wpływ, są nie argumenty, lecz perswazja. Dlatego właśnie, odwołująca się do uczuć raczej niż rozumu, retoryka uważana była przez starożytnych za sztukę *par excellence* polityczną.

2) Demokracja polityczna jest także ustrojem, który dobrze spełnia warunki bycia przedmiotem estetycznej oceny. Jak wykazaliśmy wyżej, demokracja polityczna wymaga przejrzystości, tzn. publicznie jawnego uprawiania polityki. Sprzyja temu oczywiście istnienie przejrzystych i spójnych podstaw prawnych ustroju. Publiczna dostępność (widzialność, słyszalność) jest także podstawowym warunkiem wszelkiej estetycznej oceny: tego, czego nie możemy zobaczyć lub usłyszeć,

<sup>17</sup> Por.I. Kant: Ibidem, s. 193.

nie możemy oczywiście również ocenić. Istnienie praw i jawność procesów politycznych (upublicznianie ich przez prasę i inne publikatory) pozwala określić zgodność realnej polityki z prawami oraz faktyczne funkcjonowanie ustaw, co nie pozostaje bez wpływu na estetyczną ocenę konkretnego fenomenu demokracji politycznej.

Estetyka, w źródłowym sensie tego słowa, dotyczy tego, co *postregalne* zmysłami. Dlatego właśnie sądy estetyczne mają swój korzeń w konkretnym doświadczeniu, a zrodzona z nich „wiedza” nie może mieć charakteru ogólnego. Wszelkie tezy ogólne o tym, co *spost-rzegalne* (a tym tylko zajmuje się „człowiek smaku”), są co najwyżej efektami wnioskowań indukcyjnych (są przez to tymczasowe i niepewne). To zaś, co bezpośrednio postrzeżone być nie może, podlega ocenie estetycznej o tyle, o ile zdoła wytworzyć swoje *epifanie*. Takiej „za-pośredniczonej” ocenie estetycznej podlegać musi m.in. to, co polityczne. Cecha ta leżała u podstawy Hegłowskiego pojęcia „pięknej demokracji”<sup>18</sup>. Starożytną demokrację grecką określił Hegel jako „piękną” nie tyle ze względu na budzone przez nią uczucia estetycznej przyjemności, ile z powodu jej otwartego, jawnego i wystawionego na publiczny widok, tj. dostępnego estetycznej ocenie, sposobu istnienia. W tej (i wedle Hegla tylko takiej) demokracji wszystko było uzewnę-trznione, publiczne i w tym sensie stanowiło sprawę wspólną, jako że sfera wewnętrznej, partykularnej prywatności nie została jeszcze wówczas odkryta, lub przynajmniej nie była dostatecznie rozwinięta. Nie była to jednak cecha samej demokracji. Inaczej: zdaniem Hegla, to właśnie „piękna demokracja” stanowiła formę, w jakiej uzewnę-trzniał się charakterystyczny dla ówczesnych Greków „nienasycony popęd jednostek do *pokazywania się* i znajdowania w tym rozkoszy”<sup>19</sup>. „Każdy obywatel miał prawo i obowiązek wygłaszania i słuchania na placach publicznych przemówień o rządzeniu państwem”<sup>20</sup>. „Fakt [...], że ludzie się codziennie widują, stwarza możliwość wspólnej kultury i żywej demokracji. Rzeczą najważniejszą dla demokracji jest to, by charakter obywatela był plastycznie zarysowany [...]. Obywatel musi być obecny na zasadniczych naradach, musi uczestniczyć w procedurze rozstrzygnięcia [...]. Przekonać do poglądu, który ma stać się poglądem wszystkich, można tylko wzbudzając zapał jednostek za pomocą *żywego słowa*”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> G.W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Warszawa 1958, t. 2, s. 36, 51 i 55.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 55–6.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 56 i 57.

Zbyteczne dodawać, „że takie ustroje demokratyczne możliwe są tylko w małych państwach, które nieznacznie przekraczają obszar miast”<sup>22</sup> i że charakterystyka ta „nie dotyczy nowożytnego pojęcia demokracji”<sup>23</sup>.

Płynie stąd bardzo istotna nauka: demokracja (i to, co polityczne w ogóle) o tyle tylko może stać się przedmiotem oceny smaku, o ile ma charakter jawny, publiczny, postrzegalny, „plastycznie zarysowany”. Postulat ten jest w istocie *minimalny*: nie porusza wcale kwestii publicznej kontroli (zwrotnego oddziaływania) nad demokratycznym procesem sprawowania władzy, domagając się jedynie jego faktycznej, nie poprzestając na konstytucyjnej, przejrzystości.

Tu właśnie rodzi się „teatralna” metafora polityki ujmowanej jako spektakl. Spektakularność ta stanowi przy tym niezbędne minimum, jakiego od polityki nie można nie wymagać: zgodnie bowiem z opinią Davida Hume’a (obecną także u Arystotelesa, jak i Madisonsa), „wszelka władza wspiera się na opinii”<sup>24</sup>, która — jak każda opinia — stanowić musi, zdaniem empirystów (w tym Hume’a), następstwo zmysłowego doświadczenia. Nie może być więc politycznej (tj. opartej na opinii, a nie na bezpośrednim stosowaniu przymusu) władzy, bez minimalnej choćby „widoczności” (namacalności, słyszalności) tego, co za polityczne pragnęłoby uchodzić. O ile zaś ludzie podporządkowują się władzy pierwotnie nie jako podmiot zbiorowy, lecz jako indywidua (opinię można podzielać, ale pozostaje ona jednak czymś indywidualnym), przeto każdy, kto podporządkowuje się władzy nie w wyniku stosowania bezpośredniego przymusu, musi mieć zapewnioną możliwość choćby wycinkowego postrzegania politycznego spektaklu i, w konsekwencji, formowania opinii na jego temat. Tu jawny staje się antypolityczny charakter Platonskiego stosunku zarówno do państwa, jak i do kultury. U Platona, sądy dotyczące zarówno władzy, jak i kultury, formowane są w atmosferze pozbawionej jakiegokolwiek swobody umysłowej, a gdy ta zostaje rozbudzona, w atmosferze zdominowanej przez bezpośredni przymus fizyczny. Kwestię tę porusza Platon w trzeciej księdze *Praw*. Kreśli w niej obraz estetycznej społeczności, którą „laska służby porządkowej utrzymywała w spokoju”. Dzięki owej lasce „godził się ogół obywateli poddawać się karnie zarządzeniom i nie ważył się [...] wyrażać swego sądu” o wysłuchanej

<sup>22</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>24</sup> Chodzi tu o opinię rządzących.

muzyce. Sąd ten zarezerwowany był bowiem jedynie dla „wykształconej i kulturalnej części publiczności”. Platon ubolewa zarazem nad upadkiem autorytetu tej części publiczności, nad rozpadem „rządów najlepszych” i nad „rozpanoszeniem się podłych rządów teatralnej publiczności”, charakteryzujących się „nieszczęsną bezczelnością, która wyrasta na podłożu zbyt rozzuchwalonej wolności”. Opisywana przez Platona władza stanowi przeciwieństwo politycznej władzy opartej na opinii, o której pisał Hume. Oparcie władzy na opinii (obecne zarówno w „prawach natury” Hobbesa, jak i w Locke’owskiej z ducha Deklaracji Niepodległości) okazało się dla Platona nie do przyjęcia. Jedyną metodę powstrzymania demokracji widział on w przemocy (*laska*) skierowanej z indoktrynacją. Inaczej nic nie powstrzymałoby ludzi od uznania „fałszywego poglądu”, że „najśluszniej jest oceniać” muzykę „na podstawie przyjemności, jaką sprawia słuchaczom”! Platon wołał więc nakreślić fałszywą alternatywę, w której możliwy jest albo spokój oparty na indoktrynacji i przemocy, albo stan, w którym „nie chce się ulegać przełożonym” ani „poddawać się woli i napomnieniom ojca, matki, starszych”. W konsekwencji jednak, Platonijskie państwo oparte na gołej przemocy nie jest strukturą polityczną, tak jak opisywana w *Prawach* publiczność nie stanowi wspólnoty estetycznej, a sądy przez nią wydane nie mają, aspirującej do powszechnego uznania, wagi i sądom smaku. Sąd smaku jest z konieczności autonomiczny (heteronomia, polegająca tu na przejmowaniu cudzego sądu, automatycznie wyklucza sąd smaku) i łatwo daje się odróżnić od posiadającego w Platonijskim państwie najwyższy autorytet sądu, opisującego zmysłowy smak policyjnej pałki. Pałka ta stanowi w końcu miarę estetycznego wyrafinowania „wykształconej i kulturalnej części publiczności”, która pod tym względem niewiele różni się od urzędowych krytyków i „dyżurnych estetów” PRL.

\*

Obie dyskutowane wyżej kwestie: zarówno postulat maksymalnej „przejrzystości” polityki, jak i fakt wspierania się władzy politycznej na opinii, prowadzą do niesłuchania ważnej, zarówno pod względem estetycznym jak i politycznym, konkluzji: na „czwartej władzy” (prasie, a także radiu i telewizji) spoczywa ogromna i trudna do przecenienia odpowiedzialność. Odpowiedzialność ta może jednak być rozmaicie interpretowana.

Gdy z perspektywy estetycznej domagamy się „przejrzystości”, mamy na myśli prezentację polityki takiej, jaką ona jest naprawdę. Fakt,

że żyjemy dziś na ogół w demokracjach masowych, sprawia, że obywatele rzadko mogą dyskutować ze sobą za pomocą *żywego słowa* i posługiwać się muszą *słowem pisanym*, względnie radiowym lub telewizyjnym p r z e k a z e m *żywego słowa*, który jednak nie jest dziś w stanie budzić w słuchaczach takiego zapału, jak w czasach Hitlera i Churchilla. Fakt ten nie może być jednak wymówką dla czynienia demokracji mniej publiczną i przejrzystą. Przeciwnie, powinien stanowić argument do zwielokrotnienia wysiłków w kierunku „upublicznienia” demokracji. Dlatego też, jako „ludzie smaku”, d o m a g a ć s i ę b ę d z i e m y j a w n o ś c i i o t w a r t o ś c i w s p r a w a c h p o l i t y c z n y c h (co zakłada szacunek dla intymności prywatnego życia polityków, choć i ta ma swoje granice: gdyby bowiem kochanka wiceministra obrony okazała się agentką obcego wywiadu, wówczas kurtyna intymności musiałaby zostać, przynajmniej częściowo, rozsunięta), a tym samym tego, by reprezentowany przez publikatory obraz polityki był możliwie najbardziej reprezentatywny i wierny. Jako „ludzie smaku”, będziemy się domagać nie tego, by „czwarta władza” robiła wszystko dla dostarczenia naszym podniebieniom przyjemnych wrażeń (tego domagaliby się ludzie wiedzeni Hume’owską „delikatnością smaku i uczuć”), ale by p r z e d s t a w i a ł a n a m r e p r e z e n t a t y w n ą p r ó b k ę d o o c e n y. „Człowiek smaku” nie jest bowiem osobą, która powodowałaby się zmysłowym popędem przyjemności, ale przede wszystkim s ę d z i ą, który także do pozbawionego umiaru zaspokajania swoich własnych popędów odnosi się z niesmakiem. (Tym zresztą różni się sąd smaku refleksyjny od zmysłowego).

Jednak z perspektywy politycznej, w której silna jest troska o zachowanie stabilnej, tj. wspartej na opinii, władzy politycznej, rola „czwartej kolumny” przedstawiać się może całkiem inaczej. Zadanie publikatorów zrozumiane być może jako wytwarzanie o p i n i i l e g i t y m i z u j ą c y c h a k t u a l n y s y s t e m polityczny, czy nawet wężej: aktualny *establishment*. Prasa, radio i telewizja miałyby zatem wytwarzać obraz zafałszowany, ocenzurowany: miałyby zajmować się propagandą, a nie informowaniem. Wierność, reprezentatywność i prawda mogą bowiem być groźne: mogą godzić w fundamenty władzy. Tego rodzaju rozumowanie łatwo jest zdemaskować: uzależnienie „czwartej władzy” od pozostałych trzech sprzyja niefachowości, korupcji, mafijności, a nawet uzależnieniu państwa od złych sił politycznych lub ekonomicznych. Efektem tego jest na ogół głęboka zapaść ekonomiczna, polityczna i społeczna państwa jako całości. Ale argumenty polityczne nie są całkiem nieuzasadnione: „czwarta władza” musi u-

mieć ocenić, czy jej obowiązek ujawniania faktów politycznych jest rzeczywiście absolutny i czy nie istnieją informacje, których upublicznienie mogłoby zagrozić upadkiem nie tyle rządu, rozpadem jakiejś struktury, czy instytucji, ale wręcz rozpadem podstawowych fundamentów państwa. Ta ocena ma jednak charakter polityczny i nie wchodzi w zakres sądów estetycznych.

Demokracja polityczna, dzięki panującej w niej wolności (rozumianej jako niezależność od arbitralnego przymusu, wywieranego na jednostki przez innych, przy jednoczesnym posłuszeństwie wobec prawa) stwarza także — poprzez danie możliwości oceny większej ilości publicznie dostępnych zjawisk, niż ma to miejsce w innych ustrojach — okazję dla swobodnej edukacji (kształtowania, wyrabiania) zdolności smaku. Inna niż wolna, tj. wsparta na akumulacji możliwie największej ilości najrozmaitszych doświadczeń, edukacja smaku, nie jest możliwa. Nie pozwalałaby na nią swoboda, wymagana przy wydawaniu sądów estetycznych. Nie może istnieć doktryna, którą można by wpajać ludziom, celem „kształtowania” ich smaku, bo żadnej z takich doktryn nie można by dowodowo uzasadnić (sądy smaku nie podlegają dowodzeniu). Ale istnieje inny atrybut demokracji politycznej, który nie uciekając się do dowodzenia, sprzyja kształtowaniu naszych ocen estetycznych. Jest nim nieodłączna od polityki swoboda artystycznej opinii. Ludzie zyskują dzięki niej możliwość publicznego wypowiedzania swoich (często odmiennych) ocen estetycznych i wzajemnego perswadowania sobie ich słuszności. Podobnie jak w otwartej dyspucie politycznej, w której wszyscy mają prawo udziału, możliwe jest tu wzajemne przekonywanie się o słuszności poglądów, których nie można dowieść. Nikt nie musi (choć może) ostatecznie zostać przekonany (polityka nie zmierza do unifikacji poglądów, lecz do ich harmo nizacji), ale w trakcie dyskusji jej uczestnicy uczą się: zdobywając doświadczenie kształtują swoją władzę sądenia.

Ustrój, o którym tu mowa, nie stanowi realizacji stanu powszechnego ziemskiej szczęśliwości. Jest on jedynie pewną formą, którą obywatele demokracji politycznej muszą nappełnić konkretną treścią. To od nich, od ich roztropności, odwagi, dobrej woli, od tradycji, w jakiej wyrosli, oraz od uwarunkowań zewnętrznych będzie zależało, czy państwo, w którym żyją, przetrwa i czy będzie funkcjonowało dobrze. Każdy ustrój polityczny z założenia daje obywatelom pewien zakres wolności, nakładając na nich tym samym

odpowiedzialność, której nie zdejmie z nich żadna, nawet najbardziej idealna konstytucja.

