

Лепота и политика — ка једној теолошкој антропологији

У овом есеју разматраћу смисао питања шта то значи бити човек. Концентрисаћу се због тога на појмима лепоте и политике као спојним коначним одређеностима људског бића и људског савршенства¹⁾. Недавно је Теодор Х. Вајт истакао запажање колико људи кроз политички живот изражавају и откривају оно што јесу. Са своје стране ја указујем на то да **лепота** пружа облик и модел **бићу** и **савршенству**, а онда према томе у могућности смо да најадекватније распознајемо и меримо човечанство како се изражава и како открива у политичким збивањима.

Рад на систематском анализирању везе између **лепоте** и **политике**, у контексту етике и антропологије, доста је занемарен; али и као врста рада није то нешто тако ново. Овај подухват анализе односа лепоте и политике на једном заиста великом ступњу био је, можемо да кажемо, златно доба атинске културе. Према овом далеком добу, тек је у новије време Фридрих Шилер у једном времену не мање револуционарном него што је то наше, при крају ако не скоро и у току француске револуције, почињао своја писма „О естетском васпитању човека“²⁾, објављених 1795. године, са питањем да ли ишта може да оправда скретање пажње његовог читаоца од политике ка лепоти. Са ентузијазмом се слагао са гледиштем да би „остварење стварне политике слободе“ било најбоље дело од свих дела „остварених човековом умешношћу“. Шилер се тако залагао за оствар лепоте да би показао да ако икад човек у пракси реши тај свој проблем политике морао би да му се приближи кроз проблематику естетике, јер само

кроз лепоту човек може себи открити пут ка Слободи³⁾. Шилер верује да се слобода, коју човек упражњава и ужива политички, стиче естетски. Шилерова размишљања често веома добро осветљавају ово питање, али његва теорија на крају разочарава, јер завршава тим што захтева изградњу некакве нестварне естетске републике по својој суштини аполитичког или неполитичког садржаја. У овом питању, ја бих на место овог Шилеровог става за свој почетни став узео кључ од Јонатан Едвардса, једног америчког теолога, који је умро годину дана пре Шилеровог рођења.

Политика је димензија човековог бића која естетске облике његовог ја, његовог моралног живота, тежи да запостави или разори. Опште је запажање да они са осетљивијим оком за естетику занемарују или довољно не схватају политичку димензију људског бића — као што је сасвим супротно са онима који имају оштро око да разумеју човска као политичко биће — ти опет занемарују естетику. Јонатан Едвардс није изузетак од овог запажања. Он је једва показивао икакав интерес за политику или институционе облике који су од суштинске важности за човека као политичког бића. Међутим, Едвардсова дефиниција **лепоте** и сензибилитета, у границама **слагања** и **неслагања**, указује на систематски однос његове естетски јасно изражене онтологије и етике према политичком животу лица и заједница — јер **слагање** је исто толико политички појам колико и естетски.

Ми живимо у једном технолошком друштву у којем доминира најефективније, антропологија о чове-

ку као раднику и произвођачу. То је основно. Део дубских размишљања о човеку Хане Арент је јесте и њена добра анализа човековог рада и производње⁴). Арентова нам скреће пажњу на значај интересовања за унутрашњу вредност и лепоту ствари да бисмо спречили ослобођену светску стваралачку активност рада да се не врати натраг у онај нужно ограничени и оптерећени начин рада. Када човек као стваралац производи, не због тога што је заинтересован за стање света конституисаног његовог продуктивношћу, већ због заинтересованости за потрошњу, тада рад постаје најамни, тежак рад, а човека ствараоца поробљава сам процес производње којем је иначе циљ да ослободи човека од нужности и неуспеха у развоју живота. Производња и потрошња тада постају подједнако и нужни и незадовољавајући, а док сами захвати овог процеса разарају чак хуманост људи и друштва, за који се иначе предпоставља да треба да им служи. Опште, заједничко, подручје, према овој анализи, преображава се од тог што је имало свој сопствени одговарајући циљ у то што има само своју инструменталну вредност у односу према процесима производње и потрошње. Шта више, овај исти процес осваја и мења лично, приватно, подручје, тако да оно постаје уточиште у којем се тражи: а) задовољење личних расположења која се не могу испунити или пронаћи у организацијама, и б) ослобођење од досаде рада, пре него што би се тежило испуњењу или богаћењу личног и општег живота. На овај се начин у исто време разара и општа и лична хуманост.

Лепота је основа алтернативи за ово деградирање људског бића и његовог положаја савршенства, или узвишености. За лепоту, Хана Арент тврди да је модел или образац свим облицима стварне вредности. Јер кроз лепоту, као модел кроз који се обликује и конституише један свет, он је вредан одржавања и настајења, са потребним условима за најпотпунију појаву и остварење слободе и јединства међу људима. Лепота је услов појаве човека и његовог одржавања као политичког бића. У лепоти брзо распознајемо једини модел стварне вредности и достојанства бића. Такво казивање, као што је, „Црно је лепо“ можемо да очекујемо да нам долази као израз открића, или поновног открића од обојених Американаца, њиховог сопственог људског бића, стварне вредности

и достојанства. Али, као што то откривају многобројни амерички Црнци, као и други, политика је исто толико суштински услов људског бића као и лепота. Алберт Ками, мада је више говорио о правди него о политици, мора да је мислио о истом односу када је писао: „Изолована лепота завршава као иронија; усамљена правда завршава као насиље. Ко год намерава да служи неког издвојено од других не служи никог, чак ни себе, а на крају неправду служи двоструко“⁵). Потребан нам је модел за људско биће и његов положај савршенства, узвишености, који би у исто време био и естетски и политички. На извештај начин лепота и политика припадају једно другом. Али како?

У часопису „Хришћанство и криза“, у августу 1968. год. објављена је дискусија вођена од неколико теолога, уредника и редовних сарадника овог часописа⁶). Циљ дискусије био је да се још једном потврди вредност „хришћанског реализма“ принципијелно развијеног и приказаног од Рајнхолда Нибур. Оно што сам открио као најинтересантније у овој дискусији јесте начин како је у њој истакнут значај везе између естетике и политике, а да појам лепоте у њој уопште није ни поменут. Четворица учесника у овој дискусији, Ричард Шол, Том Драјвер, Алан Гејер и Харвеј Кокс, изгледа да су се бар сложили у ставовима нешто као овим: прво, да се питање више не поставља: „Да ли треба да будемо реалисти?“, већ „Које су то основне вредности?“, као и да политика не пружа довољно обавештења на ово питање; друго, да се до потребне довољне обавештености може доћи кроз подручје које ови теолози алтернативно називају „духовно-естетско подручје“ или „естетски аспект реалности“; треће, да се слажу у томе да постоји важна веза између политичких и естетских реалности, при међујући само, како то Драјвер истиче, да и поред тога што знамо да ова два облика или конфигурације припадају једна другој још „нисмо пронашли путеве како би то описали“; и треће, истраживање о овој вези може омогућити појаву или откриће тог новог обрасца који нам је потребан, ако се покренемо из садашњег мртвог угла теолошке етике.

Тај нови образац или модел мора бити нешто више од обнове рада неког старог обрасца — шта више, мора се нови образац на крају показати као онај који осветљава проб-

леме са којим су стари обрасци били везани, да би нам на тај начин омогућио стварни прогрес у изналажењу излаза из мртвих углова и аномалија суштински везаних за старе обрасце или парадигме. Моје је уверење да унутрашње повезани — лепота и политика — како ћу ја то развити, пружају нам ту тачку ослона за потребни парадигматични модел антропологије и теолошке етике. Лепота и политика не нуде изцрпан извештај о људском бићу или његовом узвишеном положају, али нам заиста пружају тачку ослона за конструисање једне антропологије која би одговарала садашњем стању науке о човеку, а посебно која би одговарала садашњим задацима који стоје пред теолошким етиком.

Лепота као првобитни облик поретка

Полазим од основне пропозиције да је лепота првобитни облик или модел поретка реалности — не само првобитни облик естетског поретка, или чак моралног поретка, већ првобитни модел поретка реалности као целине. Када прихватам лепоту као нешто више него модел естетског обрасца поретка, не предлажем да је преобразим у нешто што није естетски образац поретка. Нити намеравам да пренесем било коју другу врсту поретка у естетски поредак. Не тврдим да је лепота једина врста поретка која постоји у реалности, већ да је само естетски облик поретка, дефинисан као лепота, првобитни облик поретка у чијим границама сви други облици поретка могу бити објашњени. Заузимањем оваквог става, наравно, не решава се проблем поретка, већ само стање природе проблема како га ја разумем.

Лепота припада оним стварима о којим се сазнање боље стиче кроз искуство и опис него преко дефиниције. Када ово имамо на уму, признајући такође да ако лепота треба да игра централну улогу коју ја предлажем да треба и за антропологију и етику, онда морам показати да се лепота позајмљује појмовном разматрању. Не бих имао то повлачење које дајем лепоти као првобитном облику поретка ако би мој појам о лепоти био субјективан, емоционалан, релативистичан, или само формалан. На супрот овим изборима, појам лепоте који ћу ја сада описати објективан је, структуралан, односан и стваралачки.

Бескрајне су варијације лепоте. Али ми можемо разликовати две

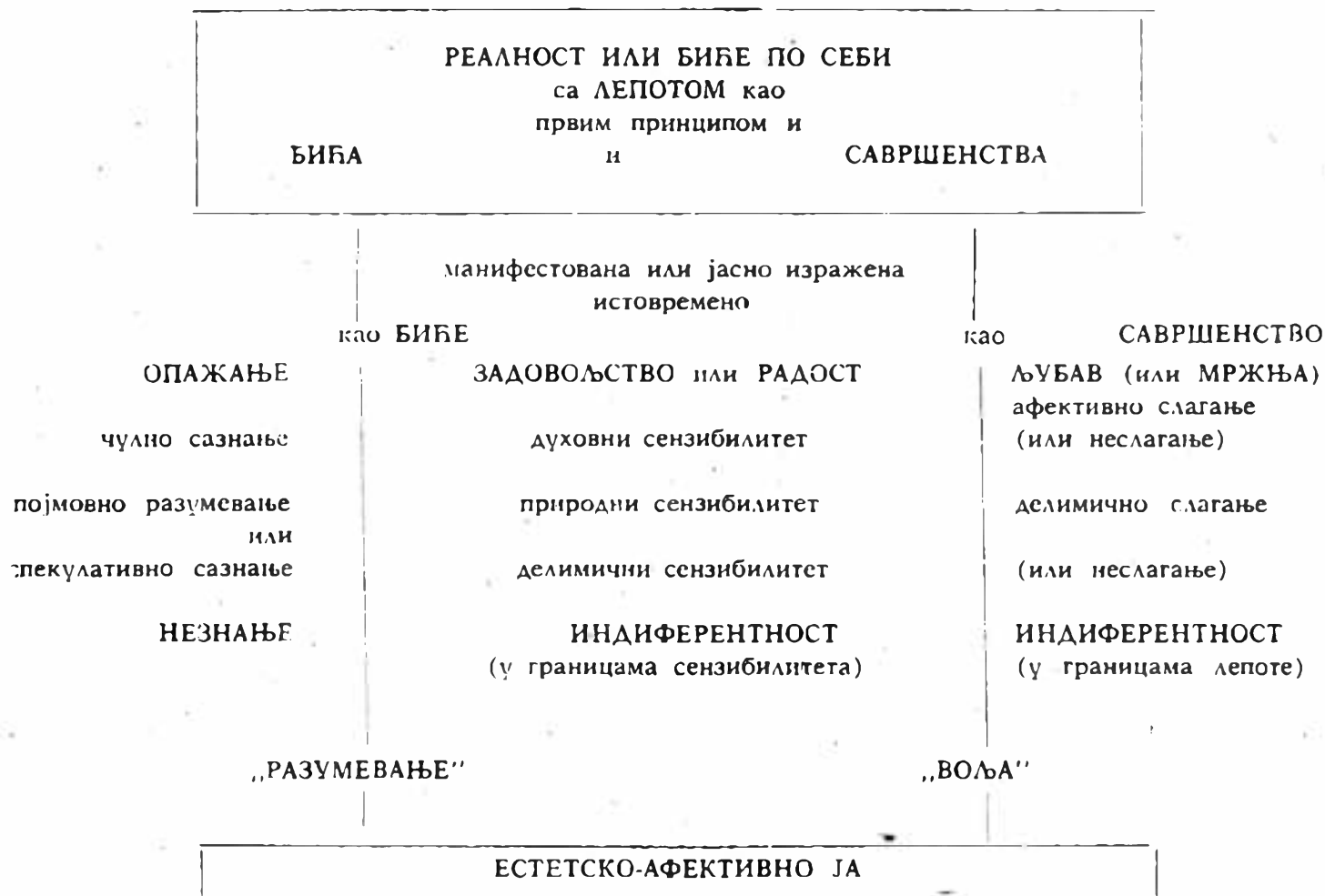
принципијелне врсте лепоте и звати једну првобитном или духовном лепотом, и другу секундарном или природном лепотом. Када нам даје преглед многоструких облика природне лепоте, Јонатан Едвард налази да се она састоји у „међусобном слагању и саглашавању различитих ствари, у облику, начину, квантитету, видљивом циљу или плану; што се све различито именује као: регуларност, поредак, униформност, симетрија, пропорција, хармонија“, и „униформност усред различитости”.⁷ Ја ћу усвојити његов резиме дефиниције другостепене или природне лепоте као „хармонију или пропорционалност”. Усвајам такође као свој став сасвим нешто мало измењену верзију Едвардове дефиниције првобитне или духовне лепоте као „срдачно слагање бића са бићем у једном општем погледу”; или, једноставније, „слагање у љубави”, или „слагање са бићем”. Оно што чини разлику између првобитне и секундарне лепоте јесте присуство у „првобитној” лепоти „воље, диспозиције или привлачности”.

Слагање је општи термин између првобитне и секундарне лепоте, али слагање или споразумевање које се појављује у природним или материјалним односима хармоније и пропорције разликује се, и инфериорно је, духовним или моралним односима слагања бића у љубави. Првобитна лепота својствена је моралним или духовним чиниоцима и односима, док секундарна лепота пропорција и хармоније није сама по себи повезана са моралним, духовним и религиозним стварима.

Лепота је у исто време и први принцип бића, унутрашњи, структурални, формативни или стваралачки принцип бића по себи, помоћу којег све ствари које постоје имају своје биће, и према којем је универзални систем бића изражен у постојању. Лепота је такође принцип усавршавања, узвишености, или вредности извојеног бића; и појава лепоте је откривање те вредности у односу према ма којем посебно израженом бићу, или ма којем посебном сплету односа између бића. Треба заузети критичан став са гледишта филозофије или теологије према чињеници да није постављена разлика између принципа бића и принципа усавршавања или узвишености. Прихватам лепоту да је откривање или појава вредности бића на сваком нивоу система бића — било на приполном нивоу, у свим његовим варијантама, или на ступњу човековог рада и стварања.

Објективност која је толико важна у појму лепоте не значи да је лепота само у овој ствари или оном објекту, као и да је то једина алтернатива субјективистичким или релативистичким теоријама лепоте — према којим се лепота једино налази у очима посматрача. Лепота је објективна, не због тога што је то непо-

се границама држи објективност и субјективност заједно — у чијим се границама инсистира на важности страсти, емоција, љубави у моралном животу а да се не напушта визија поретка структуре у моралном и природном свету. Уствари, посебна црта лепоте, као првобитног облика поретка, састоји се у служењу,



средна особина објекта, већ због тога што је она конституисана објективним односима слагања између бића, односима у које субјект или посматрач може да уђе и у њима учествује, али само када је реч о односима лепоте која се одређује слагањем у љубави бића, пре него степеном субјективног задовољства. Лепота је, другим речима, структурални појам, најближи синоним за узвишеност или савршенство или вредност, пре него за задовољство.

Мада се лепота објективно дефинише односом бића према бићу, она је образац те врсте поретка који се не може разумети изван или без доживљаја пријатности — управо, без ангажованости субјекта афективношћу. Ако је лепота стваралачки први принцип бића, то значи да се крајњи поредак ствари — морални поредак ствари — не може сазнати или разумети изван диспозиционог расположења да се ужива тај поредак и у њему налази информативни принцип модела, такође, за поредак сопственог живота.

Лепота је модел поретка у чијим

не као изванредан утврђен образац који треба да се примени, већ као облик распознавања. Као првобитни облик поретка лепота служи такође као кључ како ће се стање или искуство које је у питању разумети; а у том кључу духовно стање или само — диспозиционост моралног извршиоца је од највећег значаја. Лепота нам пружа модел за структуру и динамику моралног живота и његове одговарајуће основе у објективном поретку релационог система бића уопште, који је и такав да још ствара категорије визије и перцепција, имажинацију и распознавање, а што је суштинско у моралном и религиозном животу.

Лепота је такође парадигматички облик поретка, образац поретка, у којем се пажња концентрише на унутрашњој или суштинској вредности бића, пре него на његовој спољној или инструменталној вредности. Лепота је само по себи такав један модел, или облик, који се не може инструментализовати а да остане то што јесте. Свари лепоте можемо процењивати било у функционалном или

инструменталном смислу, али тада нас њихова лепота заварава. Због тога баш данас када се све више развија и јача функционализација и инструментализација ствари, када се све више суочавамо са општом де-хуманизацијом, што се све више запажа како у нашим појединачним животима тако и у општој егзистенцији, треба да ојачамо наше напоре да обновимо нашу хуманост, а што значи да треба да налазимо у лепоти лангс за „опкољено човечанство“.

На крају у овој прелиминарној карактеризацији лепоте могли бисмо да кажемо да је она на првом месту формативни и креативни принцип бића, пре него принцип већ обликованог и посталог бића. Начин на који Хенри Нелсон Вајман прави разлику између стварања и створеног добро одговара начину прављења разлике између првобитне и секундарне лепоте⁹). Првобитна се лепота потпуније изражава кроз активност постајања лепим, док секундарна лепота одговара више пасивној лепоти. Лепота се доследније и потпуније изражава у стваралачким, духовним и моралним односима привржености слагању него у створеним, материјалним или природним односима пропорције и хармоније. Пример лепоте није, како је ја разумем, на првом месту то што је створено као лепо, већ пре, лепота се налази у стваралаштву обликовања нечега као лепог, реч је о томе што има снагу да чини лепо, да излива лепоту, да се слаже кроз приврженост, љубав, са бићем.

Лепота и људско биће

Пре него што се окренемо од лепоте политици морамо укратко размотрити „модел естетског стања“, или естетске афективности, људског бића, који одговара или се слаже са већ постојећим или одређеним естетским системом бића. Јер постоји једно предходно супстанционално тело које је у тражњи постављања темеља интегритету личности, ЈА, у естетској димензији његовог бића и активности, а то исто тело тражи и пут успостављања одговарајуће везе између овог естетског стања и реалности, то је пут и најуспелијег продора у њу, пут њеног прихватања. У обичајеном антрополошком моделу, којег развијају они који предузимају овај естетски пут, постоји основна разлика између, прво, теоретске или мисаоне активности разумевања, друго, практичне или волиционалне ак-

тивности и треће, интегритета или јединства тог активног ЈА које сазнаје својом естетском димензијом, различито компоноване. Најистакнутији савремени филозоф који заузима овакво гледиште је Алберт Хофстадтер. У једном недавно објављеном чланку¹¹), на пример, он каже:

Уметност је језик помоћу којег људски ум изражава свој сопствени интегритет. Уметност држи ове две главне стране ума, објективну и субјективну, у њиховом одговарајућем јединству и поставља то јединство у једну слику за интуицију.

Хофстадтер затим резимира активност ових двеју страна ума:

Једна страна ума је истина, посвећена формирању знања о реалности... Њен циљ је истина, слагање субјектове интенције са реалношћу... Друга страна ума је практична, посвећена упражњавању слободе... Отуда је њен циљ у слагању реалности са субјектовом интенцијом.

Идеал ума у његовом интегритету није само слагање интуиције са реалношћу у истини, нити само слагање реалности са интенцијом у слободи, већ обострано слагање интенције и реалности. „Али“, он додаје:

интенција не може само да буде мисаона интенција теоретског ума и не само изборна интенција практичног ума, већ пуна интенција ума у његовом интегритету, управо, афективна интенција љубави која одржава дух у његовим склоностима... Трећи принцип ума, који га уједињује, је духован, чији је циљ да доспе до обостраног слагања интенције и реалности.¹²)

Ова трећа и уједињавајућа афективна интенција испуњава се у ономе што Хофстадтер назива „обостраном или заједничком својном љубави“, то што је у „заједничком припадању“ субјекта и објекта, и у „заједничкој свести“ која припада овом односу. „Уметност је то, он закључује, „када дух постиже своје сродство са светом“¹³) Интегритет Ја и интегритет између Ја и света заједно су естетски изражени.

Следећи модел је пре релационо конструисан, него субстанционално, полази се од људског положаја, пре него од каквог појма о људској природи. Према томе, „разумевање“ и „воља“ нису „способности“ људске

природе, већ пре служе као термин за означавање унутрашње повезаних али посебних облика ангажованости једног Ја са реалношћу, управо са њеним стањима. Као што је то приказано у приложеном дијаграму, „разумевање“ означава ангажованост једног Ја према реалности као „бићу“ или „егзистенцији“ док „воља“ означава ангажованост једног Ја према реалности као „добру“ или „савршености“. Реалност се никада не сусреће само као „биће по себи“, већ увек као једно одређено постојање реалности, у исто време и као биће и као узвишеност (савршенство), дакле не као једно или друго нити прво као једно а затим као друго. Другим речима, ово су две посебности, али не раздељене или два независна облика ангажованости једног Ја у односу према реалности.

Три врсте активности обухваћене су у „само-ангажованости“ према реалности: опажање, задовољство и љубав. Ове три активности су распоређене између разумевања и воље како је то показано у дијаграму. Опажње, задовољство и љубав су координирајуће функције „естетско-афективног“ у његовој ангажованости према реалности. Као што је то приказано у горњем делу дијаграма, лепота је модел поретка — у оба облика њеног постојања, јер је лепота и први принцип бића и први принцип савршенства или узвишености. Задовољство и љубав престављају двојни покрет Ја у односу према стварима и догађајима у њиховом савршенству — управо, као добро или зло. То је један дупли и координирајући покрет, који уколико је објективнији као покрет привлачности слагања према бићу, што је у ствари покрет наклоности према бићу другог, уколико носи и један више одговарајући и субјективнији покрет самозадовољства и радости у лепоти другог. Исти однос би се постигао, мада у једном негативном смислу, ако би то био покрет неслагања уместо слагања. Локација интегритета ЈА у естетској димензији његовог бића заснива се на погледу, прво како је Ја одређено биће као и све друго према чему се односи, лепота мора бити такође формативни принцип сопствене артикулације ЈА; и друго, може се открити у њиховом естетском-афективном извору таква виталност која се иначе може наћи у свакој од ове три активности опажања, задовољства и љубави.

Овај модел ЈА поставља у центар етичког испитивања оне димензије људског бића које уобичајено етика

оставља за систематско испитивање другим научним дисциплинама, као што су естетика и психологија. Ајридел Јенкинс сасвим добро запажа како се пун опсег естетских активности „корени у структурама човека и условима живота“, и суштински је израз човековог односа према реалности¹⁴). И Сузана Лангер поставља један пројект који доста обсећава, мада је још доста непотпун, са циљем да потврди тезу да је „целокупно поље психологије — укључујући људско поимање, одговорну активност, рационалност, сазнање — један широк и линеаран (еволуционо) развој осећања“¹⁵). Психолог Џемс Гибсон, у својој пионирској студији — Чула размотрена као перцептуални систем — указује како смо на чак најелементарнијим ступњевима наше ангажованости према реалности везани за њене структуре, а не само за њу као извор подстицаја. Ове структуре су везане за наше сопствено биће као примери односа у нашем нервном систему, чак садржане у њему, и као структуре наших личних и културних сензибилитета, затим и као имагинативне структуре наших личних и културних сензибилитета, затим и као имагинативне структуре наших симболичних целина говора, покрета и активности. Ако модел „естетског стања“, или естетске афективности, једног ЈА има вредност, захтева се онда од етике да то постави на високо место у свом дневном реду. Етика се више не може одржати кроз ослањање на оној толико стриктној подели између естетике и етике, нити на постварењу разлике између производње и рада — нарочито када је сада толико лако приметити колико је наш рад у исто време и производња и обликовање, не само света, већ и како кроз културне, социјалне и психолошке процесе људског формирања обликујемо једну другу.

Лепота и политика

Овај модел „естетско-афективан“ треба да буде оквалификован и политички. Главни проблем са овим моделом, како се то сада показује, јесте његова имплицитна приватизација ЈА. Овај модел не омогућава јасан израз јавним, опште познатим, димензијама људског бића, нити јавним, опште познатим, стањима људског савршенства.

Предпостављено овај би модел могао да буде савршенији уколико би имали један адекватнији појам о

јавним, општим, стањима према којим би релациони модел људског бића могао да буде модификован. На шта ја указујем јесте да је политика једна одређена компонента јавних стања или реалитета. Какав појам о политици ово обухвата? Какав однос овакво разумевање политике или појам о политици има према лепоти? Оно што треба да покажем јесте да је мој појам о политици, систематски, на један унутрашњи начин везан за моје поимање лепоте. Јер ако се однос између политике и лепоте не показује да се налази у оквиру система, унутрашње везан, онда не бих могао да их потврдим да су заједно објективни основ интегритету и савршенству људског бића. Ако не постоји интегритет између стања која одређују људско биће, онда ова стања или реалности не могу бити лате као објективни однос за интегритет личности, Ја, или заједница људских бића. Али, ово је баш што лежи у задатку етике да то осветли: борба за људско у контексту борбе за стварио, реално. Ово је посебно везано за богословску етику. Тако су етика и антропологија тесно испреплетане у ономе што следује. Наша предузимљивост може и да се окарактерише као антропологија утолико уколико ми конструишемо један естетско-политички модел људског бића, али и као етика утолико уколико конструишемо један модел људског савршенства одређен конститутивним односом према лепоти и политици.

Алберт Хофстадтер, чији је модел људског бића и савршенства веома сличан мом, увиђа сву ограниченост једног чисто или само естетског плана људског бића. Он разликује, прво, истину тврђења кроз коју разумевање показује своју неоткривену реалност, друго, истину ствари, кроз коју воља показује своје управљање реалношћу, и треће, истину духа или истину духовног бића, у којој разумевање и воља и њихови одговорајући облици постижу интегритет и довршење. „Лепота је појава овог суштинског облика истине“¹⁸). Хофстадтер разматра лепоту на првом месту као естетски феномен, али скреће пажњу на „границе естетске димензије“ истине духа и „потребе да се прошири и реши проблем (истине духа) иза ових граница“¹⁹).

Поље на којем је духовна истина (и лаж) најутечечније „код куће“ лични је међуоднос, а што значи стике и коначно — религи-

је... Теорија истине на тај начин налази своје последње поглавље посвећено филозофији етике и религије. Али, пре него што она доспе до ове тачке, она мора да прође кроз теорију о лепоти, савршенству и уметности. Овде се појављује први облик у којем се духовна истина показује, управо облик њене непосредности или облик имагинативне презентације.²⁰)

За Хофстадтера лепота је, у ствари, само „централни естетски феномен“, јер је на првом месту појава „истине бића“²¹). Лепота није само естетски категорија, јер ми можемо ићи даље изнад естетике ка етици и религији а без напуштања или изостављања категорије лепоте. Хофстадтер сам предлаже кључ, помоћу којег бисмо могли да наставимо у овом правцу, када нам каже да истина духа долази на своје, у свом је поднебљу, тамо где личност прихвата присуство личности, где у „сфери личне егзистенције управљање насиљем уступа место управљању слагањем, а тада се и однос између ЈА према ТО преображава у однос ЈА према ТИ“, затим, и моје разумевање као и моја воља преображавају се под уверљивим руководством слагања“²²). Обратите пажњу на језик Хофстадтерове формулације и њеног одјека према хармонији духовне лепоте која се дефинише као афективно слагање бића према бићу. Преображаје од управљања насиљем (управо, човеково управљање стварима кроз успостављање воље над њима) у управљање слагањем (управо, обостраним слагањем између личних бића). И појава управљања слагањем одговара појави лепоте као истине или вредности бића. Можда би се Хофстадтер сложио са мојим ставом како ја дефинишем политику.

Политика настаје као симболични универзум људске активности општења кроз човеково ангажовање према оним вредностима и лепотама које припадају самом стању или постојању плурализма људских бића у свету. Политика настаје и одржава се кроз усвајање плурализма људских бића, кроз приврженост том плурализму. Исто тако као што је опажање и задовољство и учешће у лепоти општи услов за реализацију интенционалности људског бића, тако исто стоји ствар са политиком.

Опажањем и задовољством и учешћем у лепоти људског плурализма, човек ствара за себе друштвени по-

ложај од суштинске важности за реализацију интенционалности свог бића као хуманог бића.

На овај се начин политика конституише и одржава као услов људског бића. Али она садржи у себи и нешто далеко више. Политика је активност кроз коју људи заједно упражњавају, заједничким или општим слагањем, своје управљање над оним делом реалности означене људском присушношћу. Заједничко слагање највећим делом може да буде пре имплицитно него експлицитно дато, али због чега није ништа мање прорачунато дато. Ако се слагање упражњава кроз машинерију политичке агентуре или репрезентовања, континуитета партиципације у политици остаје ипак суштински услов за спречавање делегата политичке репрезентације да не падну у дегенерацију напуштањем политичке одговорности, јер распад политичког бића стоји у вези са стањем личности.

Политика је одлучујућа за људско биће, не зато што она обухвата све друге врсте културне присутности колективног човека, већ због тога што је то подручје на којем човек решава колективно — пажљивим разматрањем или неуспесима — све што ће имати квалитет, поредак, облик, појаву ствари, толико колико све то рефлектује човеково присуство у свету. Као што то Глен Тиндер изјављује: „Само се кроз политику сва стања и послови доводе разумевању у поднебљу људске одговорности. У овом смислу је онда политика то што је Аристотел описао као „владавина уметности и наука“²⁴). Политика је подручје на којем се најважнији сукоби у једном друштву, или међу друштвима, појављују са надом на решење — ако не слагањем, споразумом, онда насиљем, а ако насиљем, онда распадањем политике²⁵).

Тумачити политику у границама лепоте и преданости слагању са бићем не захтева од нас да умањујемо конфликтни карактер политике. Никакав модел поретка нам не може обећати разрешење елемената који су у сукобу у животу. Али оно што може да буде понуђено јесте извесан модел поретка који осветљава структуру и динамику моралног живота на такав начин да се сукобљавајући захтеви у личном и заједничком животу могу обрађивати или разматрати пре конструктивно него на начин који би био деструктиван за људско биће и савршенство. Оно што може да буде понуђено јесте модел људског бића и савршенства који осветљава стил живота са стал-

ним и нерешеним затегнутостима односа, различитостима, и чак сукобима; али то је такав стил живота који се опет разликује од оног под руководством каквог „апсолутног духа“ који се изражава у затворености, конформизму, и притиску. Мада се решење унутрашњих супростављања налази и у лепоти и у политици; ипак се то решење не постиже укидањем различитих естетских или политичких саставних делова кроз слепо или неиздиференцирано јединство; већ се то постиже слагањем бића између елемената који остају различити, а не кроз конформизам свих елемената у једну јединствену норму. Без истините различитости не може бити лепоте. Могли би чак да кажемо, као што је то Едвардс изјавио, уколико је већа различитост у којој је постигнуто слагање, утолико је већа лепота.

То за политику значи да се овде тражи нешто више од само толеранције различитости или плурализма људских бића у јавности. Хебрет Маркузеова нетолератност у име „ослобођења“ није једина алтернатива репресивној и уској „либералној“ толератности према којој је овај филозоф критичан²⁶). Стварна људска ослободилачка алтернатива је, уместо тога, једна шира толеранција — толеранција која не само да признаје или одржава плурализам људских бића, већ уздиже лепоту и вредност тог плурализма. Толеранција је, уствари, сувише лепа реч за овај суштински политички положај људског бића и савршенства. Прослављање плурализма, његово уздицање, пре него толеранције, јесте одговарајући став за ову радост у задовољству и приврженост слагању или усвајању плурализма људи међу људима, што је само по себи лепота.

Наше заташкавање карактера сукоба у политици неће нам помоћи за разумевање политике. Јер постоје више од једног пута у разумевању политике као подручја конфликтних решења. Један такав начин, који иначе има огромну и људски деструктивну снагу, јесте усвајање политике као подручја које нема свога сопственог унутрашњег добра, већ као подручја које је само инструментално добро помоћу којег решавамо и балансирамо сукобљавајуће захтеве вредности које су суштински саставни део нашег бића. Не усвајам овакав поглед на политику. Истина, не одбијам, шта више потврђујем, реалност и важност конфликтних димензија политике, али уз то потвр-

бујем да политика има своје сопствено унутрашње добро.

Оно што је унутрашње добро у политици садржи се у лепоти различитости и стварности људског плурализма, у лепоти лица оданих слагању или усвајању саме вредности богатства и чак конфликтне различитости или плурализма људских бића, који се појављују као чиниоци на подручјима јавног рада, а не да ту различитост култивишу само у свом приватном животу. Према томе то се добро састоји не у страху или толерантности, већ пре у прослављању или уздизању саме различитости међу "стиловима" живота, кроз који се стварни плурализам људских бића манифестује као нешто више од чистог математичког плурализма бројева. То се добро састоји у стварном плурализму људских бића која излазе на политичку арену, упражњавајући и уздижући своју слободу заједничким учешћем у извршењу одговорности за квалитет заједнице, као и за свој утицај на шири еколошки систем бића, на своју ширу околину.

Шелдон Волин нам тврди, у својој студији, коју је тако добро назвао "Политика и визија", у одељку "Субиматизација политике", да "савремена визија социјалног универзума је таква да у њему политичко друштво у његовом општем смислу изчежава", или скоро изчежава, и замењује се а) "групизмом", б) "политизацијом карактера неполитичких група" таквих као што су пословне корпорације и индустријске империје, простране приватне републике и феуди, "свака у развоју према политичкој самодовољности", и с) "субиматизацијом политике" у организацију и бирократизацију²⁷). Тоталитаризам разбија политику на нешто различит начин, али са истим резултатом, јер тера човека у "приватност" и лишава га суштинске димензије његове човечности. Против ових тенденција које су нам савремене Волин заузима став да "грађанско јединство" пружа оно што друге специјализоване улоге то нису у могућности да пруже, било да су намењене или усвојене од појединаца, наиме да нам пруже "једно интегрирано искуство које уједињује мноштво активности разних улога савремене личности, потребе да различите улоге треба да буду под надзором једне општије тачке гледишта". За Волина ово значи да политичка теорија мора поново бити усвојена као тај облик сазнања који је у вези са

тим што је опште и интегративно код људи, живот општег учешћа, опште ангажованости.

Политика овако схваћана сама је по себи одлучујућа људска манифестација лепоте и, заједно са лепотом, један одређен положај спојености људског бића и савршенства. Према томе, следећи естетско-политички модел је заиста потребан као допуна и због квалитета, али не због замене, ранијем моделу естетског стања.

Естетско-политички модел

1) Два најопштија и формативна услова људског бића и савршенства јесу:

I) **лепота:** вредност или лепота бића;

политика: вредности и лепота плурализма људског бића.

II) **опажање, задовољство и афективно слагање** према нечему, и учешће у овим двома реалностима, лепоти и политици, суштински су и конститутивни услови људског бића и савршенства.

Лепота је коначна одређеност људског бића и савршенства у односу према целокупном систему бића, док је политика коначна одређеност људског бића и савршенства у односу према целокупном систему толико колико је обликован и означен људском присутношћу.

Средиште лепоте и политике везано је за такву теорију културе према којој је култура у исто време и преносилац и израз људске предузимљивости у формирању реалности и њеном одређивању²⁸). Ја и свет, у којима се култура настањује, унутрашње и дијалектички су везани једно за друго, и заједно конституишу процес културног формирања. Култура се одређује највише оним што сматра реалним. Естетско политички модел може се прихватити као израз ангажованости овог Ја кроз шта се реалност сусреће, прихвата и даје. Лепота је мера савршенства или унутрашња вредност тако сусретнута; примљена и дата — укључујући и реалност самог Ја. Политика је арена на којој се та сусретнута, примљена и дата реалност јавно потврђује и кроз коју људи упражњавају своју одговорност за различите подухвате преко којих они

намећу јавности свој удео визије реалности исто колико и самом природном поретку ствари колико се може обликовати људском активношћу.

Уколико можемо да правимо извесну отворенију разлику између човековог биолошког и културног бића — али не да раздвајамо ове две стране човекове природе, већ само да их разликујемо као посебности међусобно повезаних ступњева људске природе — онда можемо да кажемо да су лепота и политика коначне одређености културног положаја људског бића у његовој пуноћи. Али човеков однос и учешће у лепоти може се узети и као израз интенционалности бића, у поднебљу његове хуманости, да се снажније иде изнад једног већ културно дефинисаног симболичног универзума, а што значи према једној широј или у сваком случају алтернативнијој реалности, коју одређује култура настањена ма којим посебним Ја.

Деструктивна снага човековог присуства у свету, већ обилно манифестована или још само у потенцијалности да се изрази, преставља главни аргумент суштине проблема овог есеја, како то неким читаоцима може изгледати. Међутим, овај се проблем може формулисати у низу питања: у погледу лепоте као основног принципа бића, да ли слагање са бићем захтева слагање према свим стварима такве какве су? У погледу политике, да ли слагање са плурализмом људског бића захтева слагање са свим људима и покретима такви какви су, посебно ако су деструктивни за људска бића и сва друга, нарочито када су пуна снаге? У једној визији поретка и савршенства обликованог принципом слагања са бићем, нема ли места за неслагање са бићем?

Ова питања заслужују пажљива и широка разматрања. Али у одговору на ова питања основни принципи, који су у питању, могу се укратко дефинисати према следећем. Слагање са бићем, или слагање са плурализмом људских бића, може да захтева да се не слажемо са неким посебним бићем или посебним људским бићима. Ово неслагање захтева се од нас као однос према оним бићима која су сама по себи у неслагању или у деструктивном односу према другим људским бићима или чак према самим себи. Сасвим, у

име слагања са бићем у опште, морамо бити у неслагању или против деструктивних бића. Исто тако, у име слагања са плурализмом људских бића, морамо се неслагати са оним посебним људским бићима и покретима који су у неслагању са вредношћу и лепотом једног ширег људског бића. Супротстављање посебним људским бићима или покретима захтева се, не зато што их ја не волим или због тога што се њихов начин живота не слаже са мим, већ због тога (и само због тога) што су они деструктивни за вредности и лепоте стварног људског плурализма. Расистичком политичком покрету морамо се супротставити, на пример, у име лепоте људског плурализма. У име истог принципа морамо се неслагати или бити у активној опозицији према империјализму, политичком притиску, и економској експлоатацији. Због истог разлога, ако лепота у бићу треба да се унапређује и прославља, уздиже, онла свака деформација, ружноћа и вулгарност мора бити објект према којем заузимамо активан опозициони став — као на пример, ако се све то појављује у плановима и конструкцији подручја великих метропода и њихових саставних делова. Лепота у бићу се унапређује неслагањем са деструктивним бићем. Лепота плурализма људског бића функционише уколико се заузима опозициони став према оним људским бићима која се супростављају лепоти људског плурализма.

Изградња оваквог једног модела не исцрпљује рад етике или антропологије, мада је једно од најпогоднијих места на којем би почела изградња једног конструктивног предлога. Пример за ма који модел људског бића и савршенства мора се ослањати, коначно, на његовој плодотворности у стимулсању и руковођењу свежим истраживања на пољу наука о човеку, у формирању етичких разматрања, у осветљавању моралног владања. Али то је и разлог због чега ми никада не можемо да дођемо до једног сталног вредносног модела људског бића и савршенства. Ако се веза између лепоте и политике може одржати дуж ставова изнетих у овом есеју, ми можемо доћи до једног корисног средишта за етички задатак тумачења и осветљавања живота људи који траже за-

ДОВОЉСТВО И ПРОСЛАВЉАЊЕ, ПОТВРЂИ-
ВАЊЕ И ОБОГАЋИВАЊЕ СТВАРНИХ ПРЕД-
НОСТИ И ЛЕПОТЕ, НЕ САМО ЉУДСКИХ

БИЋА И ЗАЈЕДНИЦЕ, ВЕЋ ТАКОЂЕ СВЕГА
НА ШТА МОЖЕ ДА ИМА УТИЦАЈ ЧОВЕКОВО
ПРИСУСТВО У СВЕТУ.

1) ROLAND A. DELATRE, аутор овог есеја, професор је предмета Религија на „Миами универзитета“ у Оксфорду, Охајо, САД. Прва перзија овог есеја прочитана је у Отсеку за етику Америчке академије за питања религије. 24. октобра 1969. год. Међутим, овај есеј само је даљи развој његовог рада: *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards: An Essay in Aesthetics and Theological Ethics* (New Haven: Yale University Press, 1968).

2) Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, ed. Oxford: Clarendon Press, 1967.

3) Ibid. цитирани су писма и параграфи I/1 и II/5.

4) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Ово је само једно од њених најважнијих дела за које налазим да је од посебне важности за предмет овог есеја. Треба погледаги нарочито њене есеје: „Шта је слобода“ и „Криза у култури“ у збирци њених радова издатих под насловом „Између прошлости и будућности“ (Њујорк: Viking Press, 1961) и њену књигу „О револуцији“ (Њујорк: Viking Press, 1963).

5) Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (New York: Vintage Books, 1959), str. 141.

6) »Christian Realism: A Symposium«, *Christianity and Crisis*, August 5, 1968.

7) Jonathan Edwards, *The Nature of True Virtue* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960), str. 288.

8) Ibid., str. 31.

9) H. N. Wieman, *The Source of Human Good* (Chicago: University of Chicago Press, 1946).

10) Vidi: Immanuel Kant *Critique of Judgment* (New York: Hafner Publishing Company, 1951).

11) Albert Hofstadter, »On the consciousness and language of art«, *Philosophy East and West*, Vol. 19, №. 1 (January, 1969), 3—15.

12) Ibid., str. 3.

13) Ibid., str. 3, 4, 15b.

14) Iredel Jenkins, *Art and the Human Enterprise* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), str. 3.

15) Suzanne K. Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966), Vol. I, str. 23.

16) James J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1966).

17) Vidi: Clifford Geertz, *Islam Observed* (New Haven: Yale University Press, 1968, poglavlje 4 »The Struggle for the Real«.

18) Albert Hofstadter, *Truth and Art* (New York: Columbia University Press, 1965), str. 148.

19) Ibid., str. 131.

20) Ibid., str. 136.

21) Ibid., str. 148.

22) Ibid., str. 135.

23) Vidi: Joseph Tussman, *Obligation and Body Politic* (New York: Oxford University Press, 1960).

24) Glen Tinder, *The Crisis of Political Imagination* (New York: Charles Scribner, s Sons, 1964), str. 285.

25) О антитези између политике и слагања, с једне стране, и насиља с друге, види: Hannah Arendt, „Reflection on Violence“ *The New York Review of Books*, Vol. XII, № 4 (Februar 27, 1969), 19—31. О „напрегнутостима односа“ као политичком кључу, види: Rphet J. Pranger, *Action. Symbolism, and Order* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1968).

26) Биди Херберт Маркузеов прилог за „A Critique of Pure Tolerance“ (Boston: Beacon Press, 1965), и његову најновију књигу, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969). Не треба дозволити да овај аспект Маркузеве мисли буде на путу одговарајућем разумевању онога што је он осветлио када је у питању однос између лепоте и политике, недавно у поглављу II „есеја о ослобођењу“ којег је назвао „The New Sensibility“ а у којем развија идеју лепоте као кључа појма „естетског стоса“ (стр. 24) као „општег деноминатора естетике и политике“ (стр. 26).

27) Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown and Company, 1960), str. 431—432.

28) Ibid., str. 434.

29) Види: Clifford Greetz, „The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man“ in John Pratt, ed., *New Views of the Nature of Man* (Chicago: University of Chicago press, 1965), pp. 93—118; Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City: Doubleday, 1966); Gibson Winter, *Elements for a Social Ethic* (New York: Macmillan, 1966). Један ванредан прилог теологији ако се упореди са мојим циљевима када је у питању стика, види: John W. Dixon, „The Matter of Theology: The Consequences of Art for Theological Method“, *The Journal of Religion*, Vol. 49, 2 (april 1969), 160—179.

Овај есеј објављен је у часопису: „Union Seminary Quaterly Review“, број 4, 1970, New York; str. 401—419. Есеј доносимо у преводу, јер је лако осетити колико је пригодан огромном историјском напору наше Цркве „за слагањем“, естетским развојем, на једном подручју које је тако често брутално било нападано и узнемиравано у том естетском развоју, у неговању лепоте, али и у неслагању са „деструктивним бићем“.