

POLJA

ČASOPIS ZA KULTURU, UMETNOST I DRUŠTVENA PITANJA

NOVI SAD - GODINA XXIV - CENA 10 DIN.

oktobar '78. broj 236

smrt u svetlosti marksizma

iring fečer

Refleksije o smrti ne čine ni centralni, ni sastavni deo marksizma. Shvati li se on /marksizam/ kao teorija koja ispljuje uslove emancipacionog procesa proletarijata i uspostavljanja »asocijacije slobodnih proizvođača«, pitanje o individualnoj smrti može da ga se dotiče samo kao pitanje granične oblasti. Sveobuhvatni i radikalni zahtev ove teorije, kao i činjenica da je ona izgrađena kao jedan sveobuhvatni pogled na svet — i to najpre u ruskom marksizmu, ali nikako ne samo u njemu — dovela je dotle da se od nje očekuje da odgovori i na ovo pitanje. U najmanju ruku, poraslo je očekivanje da ona ima odgovor i na ovo pitanje.

Karl Marks je stajao na stanovištu prosvetiteljskog, građanskog ateizma. Po njegovom mišljenju, o pitanjima Boga, slobode i besmrtnosti najvažnije odgovore dalo je prosvetiteljstvo i još dalje od toga — Ludwig Fojerbah. A sem toga, pri usvajanju stoičko-epikurejskog učenja o ljudskoj besmrtnosti pomogla mu je levohegelijanski označena filozofija Hegela. Pošto se u svojoj disertaciji o demokratskoj i epikurejskoj filozofiji prirode doticao ovog pitanja, on se na njega u svojim kasnijim spisima više ni ne vraća. Ni članak *Peuchet: O samoubistvu* — napisan u leto 1845 — ne ide dalje od razvrstavanja interesantnih izvoda iz memoara francuskog policijskog lekara Peucheta. Nasuprot tome, neka privatna pisma Marksova otkrivaju koliko je neopravdan prigovor da se on kukavički povlačio pred realnošću smrti.

U izvodima koje je objavio i za koje je sam Marks napisao predgovor, postoje dva odeljka od naročito teorijskog značaja, jer osvetljavaju osnovni stav njegove metode: »Ono što je protiv prirode, ne događa se. Upravo obrnuto — u biti je našeg društva da se u njemu rađaju samoubistva sve dok se zločinci sami ne ubiju. Nemaju sva društva, dakle, iste produkte, i to je ono što čovek mora da shvati da bi mogao da radi na reformi našeg društva i da ga uzdigne do jednog višeg stepena (MEGA I, 1, 393; podvukao Marks). Pre toga je Peuchet govorio da se među samoubicima nalaze pripadnici svih klasa. U zaključku jedne polemike protiv moralizatorske osude samoubica i njihove bespomoćnosti, stoji dalje: »... Ako samoubistvo optužuje nekoga, onda su to pre svega ljudi koji zaostaju, pošto u ovoj gomili niko ne zaslužuje da ostane i živi za njega. Jesu li se detinjasta i svirepa sredstva koja su izmišljena, uspešno borila protiv očajanja? Šta je u biću koje želi da pobegne od sveta, od uvreda koje taj isti svet obećava njegovom lešu? Ovdje je vidljiv samo kukavičluk, i to više kod onih koji žive. Šta je to sa društvom u kome se nalazi najdublja usmljenost u utrobi više miliona ljudi, u kome čoveka može da savlada neobuzdana potreba da samog sebe ubije, a da to nikoga od nas ne pogodi? Takvo društvo i nije društvo, ono je, kako kaže Ruso — pustinja naseljena divljim životinjama. U mestima u kojima sam u policijskoj administraciji službovao, samoubistva su bila deo mog posla i želeo

sam da saznam ne bi li se među njihovim, sasvim određenim uzrocima, mogli pronaći i neki čiji bi se dejstvo moglo suzbiti... Shvatio sam da su svi drugi pokušaji, sem jedne potpune reforme sadašnjeg društva — potpuno uzaludni« (MEGA I, 3, 394 f; podvukao Marks).

Ali usamljenost pojedinaca u modernom društvu ne stvara samo sklonost ka samoubistvu, nego vodi i do istiskivanja smrti i poricanja sopstvene konačnosti. Obe reakcije na besmisao i izolovano postojanje saraduju i međusobno se prepliću: bekstvo od stvarnosti (u zabavu i hiperaktivnost) i bekstvo od postojanja — u sopstvenu smrt. Samo u društvu u kome je »čovek čoveku pomoćnik i prijatelj«, može se podneti konačnost sopstvene egzistencije, a sopstveni život postaje smislen.

I Engels je, slično Marksu, pod uticajem Hegelove spekulacije i Fojerbahovog materijalizma, pokušao da stvori svoju dijalektičku filozofiju prirode. Empfatička identifikacija suštine pojedinačnih ljudi s prirodom, čiji je i ona deo, i u čiji se tok ona zajedno sa smrću ponovo uliva — omogućila je Engeltu mirno primanje sopstvene konačnosti, pa čak i konačnosti vrste.

Duboko uverenje o pravednosti i napretku bio je onaj uslov za životnu praksu materijalizma, koji i stvara herojska dela i nepokolebljivu spremnost za smrt. Mnogobrojni, često veoma mladi borci protiv fašizma, svojim su umiranjem dokazali da je i te kako moguće umirati za jedno ubeđenje koje pojedincu ne daje izgleda ni na neki život »s one strane«, ni na »vaskrsnuće«. Uverenje da svoj sopstveni, tako konačan život žrtvuju jednoj stvari, koja će potonjim pokolenjima stvoriti sreću i slobodu, vodila ih je spokojne u smrt.¹⁾

Dok se osmišljavanje umiranja »crvenom junaku« (Ernst Bloh) ispunjava učestvovanjem u oslobodilačkoj borbi, slično osmišljavanje u okviru etablirane birokratsko-socijalističke države ne može da se pronađe. Učešće u materijalnom podizanju i izgradnji privrednog poretka (sa svim njegovim nedostacima), ne može da ispunjava istu funkciju. Samo malo izmenjena svakodnevnica nužno dovodi do nastajanja potrebe za stvaranjem jednog uzvišenog smisla. Naročito su marksisti u Poljskoj i CSSR-u ukazivali na nerešenu problematiku individualne smrti i na nužnost da bi upravo markistički humanizam morao da da odgovor i na to pitanje.²⁾

U sledećem izlaganju ja ću se zadovoljiti ukazivanjem na vezanost filozofskih tradicija u koje su uključena kako Marksova, tako i Engelsova zapažanja o smrti i konačno ću preći na marksističku kritiku ideologije, koja se vraća na nesposobnost prihvatanja sopstvene konačnosti u jednom antagonističkom društvu i vodi do deformacije svesti na koju i to utiče. Bertold Breht, koji je ovde načinio značajan doprinos, vraćate nas ponovo do onog epikurejsko-stoičkog stava, koji je već u Fojerbahu i ranog Marksa podrobno objašnjen.



likovni priloz u ovom broju: slike i crteži jovana rakidžića

INDIVIDUALNA SMRT U HEGELA

Individualnost, konačnost i smrtnost — za Hegela su identični pojmovi. Individualno postojanje je konačno; zbog toga se i negativno odnosi prema apsolutnom (beskonačnom); to je sama negacija. Stoga je njegovo ukidanje u smrti »negacija jedne negacije«, povratak beskonačnom. U jednoj ranoj formuli *Jenske realne filozofije* stoji u Hegela: »Neizbežnost smrti ne sastoji se u pojedinačnim uzrocima... to nije pravi razlog. Taj razlog je nužnost prelaska individualiteta u opštost koja je živa

aćin * bloch * damnjanić * despot * fetscher * fink * focht * heiddeger
* jerotić * kermauner * rilke * tomas * valent

životvornost...³⁾ I dok se u životinjskom carstvu ta opštost stiče s one strane individualne stvarnosti i ostvaruje već samim daljim opstankom vrste, čoveku polazi za rukom da svoj (spekulativni) razum participira u opštosti duha i da se svojom sveuču izdigne nad konačnošću svoje materijalne egzistencije. Opstanak vrste (opštosti) najviša je forma opšteg u carstvu prirode. Ali ova forma je, po Hegelovom mišljenju, još uvek nedostupna »Duhu«, koji u svojoj realnosti deluje kao neki motor; pojava ovde još nije saobrazna »svom pojmu« (pojmu pojma).

»Prerastanje« kvira prirode Enciklopedija opisuje na sledeći način: »Dakle, umesto da treći potomak u procesu vrste (dete kao rezultat oplodnje, I. F.) opet padne do onog pojedinačnog... druga strana je smrt — izdizanje pojedinačnog, a time i izdizanje vrste, Duha; jer je negacija prirodnog, tj. neposredno pojedinačnog, u stvari, ono što posebno stavlja u formu pojedinačnog, formu roda. Što se tiče individualnog, ovaj tok se odvija na dva načina: jednom je takav da se ukida, a drugi put je njegov rezultat svest. Time ideja počinje da postoji u samostalnom subjektu, za koji je (kao objekt pojma) sve idealno i pokretno; to znači da on prisvaja sve što je prostorno i vremensko, a i opštost, tj. sebe samog.

Pošto sada to opšte (apsolutni pojam, božanski Duh, I. F.) i postoji kao opšte (svest, razum, I. F.), pojam stoji umesto sebe samog; to se ostvaruje tek u Duhu, pri čemu pojam postaje predmet, ali samo da bi se egzistencija pojma postavila kao pojam.⁴⁾ Kao svesno, misaono biće, čovek ukida konačnost prirodnih predmeta, pretvarajući ih u misli (a time i u opšte i večno). Dok on ovo čini, deluje »u njemu« zapravo apsolutni pojam, pojam se odnosi na pojam, opšte na opšte. Kao misaono biće, čovek — a to znači, čovečan u punom smislu reči — nije više partikularna i konačna jedinka, nego »Duh« u »kome se pojam sam opredmetio«, dakle »uopšteno«. Time istovremeno i smrt gubi svoje značenje i kao jedan momenat uliva se u proces oslobađanja »Duha«: »Ovo je prelazak prirodnog u duhovno; u živom biću (tj. u životinji, I. F.) priroda je postala savršenom, njen mir je zaključen, a time je ona sama pretvorena u nešto više. Tako je Duh proizlazio iz prirode (tj. čovek iz animalnog sveta, I. F.). Cilj prirode je da samu sebe ubije i da probije svoje opne neposrednog, čulnog, da sagoni kao feniks, a sve to da bi iz ove spoljašnjosti izrasla podmladena kao Duh.«⁵⁾

Po Hegelu, prirodno je ono što je konačno, disparatno, sve ono što postoji jedno pored drugog, ali nepovezano, dok se Duh shvata kao jedinstvo u svemu stvarnom, koje svojim delanjem postaje »opšte« (univerzalno). Prirodno je što je ovaj, istorijski uslovljen pojam, proistekao iz »svetog duha« hrišćanstva, koji je istovremeno princip povezanosti, zajedništva, i kojim su obuhvaćene sve pristalice, a kasnije i čitava crkva. Stoga i život Duha nije povezan s daljom egzistencijom pojedinačnog, svakog pojedinačnog; Duh nastavlja da živi u drugima kao princip na kome se zasniva jedinstvo između delova crkve ili čovečanstva.

U filozofiji religije Hegel ponovo poseže za ovim mislima: »U smrti je postavljena konačnost kao nešto ukinuto. Ali smrt je samo apstraktna negacija onog što je samo po sebi negativno (tj. konačno, I. F.); ona sama je ništavna, očigledna ništavnost.«⁶⁾

Obrađujući religiju Starog testamenta i mitskog greha, Hegel objašnjava: »Za onoga koji još ne poznaje višu određenost Duha tužna je i sama pomisao da čovek mora da umre, a ovo prirodno osećanje tuže je u isti mah i kraj: ali visoka određenost Duha sastoji se zapravo u tome što je on večan i besmrtn; ipak, ovakva uzvišenost čoveka, ona uzvišenost svesti još nije sadržana u ovoj (našoj) istoriji.«⁷⁾

Na Hristu opaža Hegel »jedinstvo božanske i ljudske prirode«, tj. jedinstvo individualno-materijalne i konačne egzistencije s onom opštom, duhovnom i večnom supstancom. Otuda smrt Hrista istovremeno predstavlja i dokaz njegove savršenosti ljudskosti, a njegovo prevaziženje smrti — dokaz potpunog ništavila: »Ovaj momenat je u smrti Hrista još i naročito naglašen, pošto je Bog taj koji je ubio smrt proizilazeći iz nje; time konačnost, ljudskost i poniženje postaju nešto što je samo dodato Hristu, kao njemu nešto strano, za razliku od onoga što je naprosto — sam Bog; tu se vidi da je konačnost njemu nešto strano, preuzeto od nekog drugog, a ti drugi sada su ljudi koji stoje naspram božanskog procesa. To je njihova konačnost u svim svojim oblicima, zapravo — zlo; ova ljudskost, i sama jedan trenutak u božanskom životu — »biva sada određena kao nešto strano, što ne pripada Bogu: ovakva konačnost je u svom »biću za sebe« a protiv Boga — »zapravo zlo...«, koje je on prihvatio da bi ga kroz svoju smrt ubio...«⁸⁾ Hegel određuje zlo kao samovoljno insistiranje na sopstvenom partikularitetu, nasuprot onom opštem, božanskom i apsolutnom. Ovo »opšte« je označeno kao ljubav koja se saznanje na jednom nesavršenom stupnju (nespekulativne) religioznosti, i to putem »čulnog opažanja«, ali u spekulativnoj mudrosti shvata se kao živost umne stvarnosti. U ovoj formulaciji je, po Hegelovom shvatanju, očigledno došlo do »izvesnosti postojanja Boga« ili »izvesnosti carstva božijeg.«⁹⁾

Ovim su bar nabrojani elementi koji su bili relevantni za Hegelovo shvatanje smrti. Smrt pogađa samo prirodno i konačno postojanje, ali čovek je ljudsko biće samo zahvaljujući svojoj sposobnosti da se uzdigne do Duha, da se produhovi. Kao duhovno biće, on uzdiže konačnost konačnog do pojma i preobražava je u opštost i večnost. Na primeru smrti, vaskrsenja i izlivanja Svetog duha, objašnjava Hegel nevažnost pojedinačne,

konačne egzistencije za istinsku suštinu ljudske (božanske) prirode. Njena stvarnost poseduje ovu duhovno-božansku prirodu u zajednici »opštini« ili — isto tako razumno društvo — u državi. Dvostruku transcencijom biološko — konačne egzistencije individue — ka večnom Duhu i ka zajednici koja nadživljava pojedinca — Hegel smatra duboko povezanom, i to je naročito ubedljivo ilustrovano na primeru Gospodara i Sluge u uki-danju »zavisnosti« Sluge od svoga života (njegova prirodna posebnost). Individualna besmrtnost ne uklapa se u ovu spekulativno-istorijsku sliku sveta. Umno i apsolutno je u istoriji ljudi i oblicima njihove svesti (njihove religije i filozofije) razloženo vraćanje Svetog duha ka sebi samom. Smisao pojedinačne egzistencije sastoji se u sudelovanju pri ovom procesu, pa se on kroz spekulativnu refleksiju tu i preobražava.

SMRT I BESMRTNOST U FOJERBAHA

Misli o smrti i besmrtnosti (1830) Ludviga Fojerbacha još uvek su pod Hegelovim uticajem. Fojerbach tu još nije dospao do svog sopstvenog materijalističkog humanizma, nego samo nešto jasnije izražava određene konsekvence Hegelove spekulacije. U predgovoru za ovo, kao anonimno objavljeno delo, Fojerbach piše: »Ako su do sada materijalizam i subjektivni idealizam bila dva pola, oko kojih su se obrazovala sva razmišljanja o smrti i besmrtnosti; u ovom spisu se, tome nasuprot, javljaju realnost, objektivnost i suština Duha — kao nešto besmrtno i večno, iz čega autor ponovo izvodi samu smrt.«¹⁰⁾ Život Duha (istorija) »istinska je beskonačnost, a konačna, pojedinačna egzistencija sama je medijum kroz koji se ostvaruje život.

Isto tako, oslanjajući se na Hegelove misli, skicira Fojerbach istorijski pregled o zauzimanju stava ljudi prema smrti i besmrtnosti. Tako je stigao i do grešaka koje će (delimično i zbog nepoznavanja Fojerbachovog teksta) preuzeti i delimično ponoviti i marksisti.

Osnovna Fojerbachova teza je da ljudi u epohama koje su im omogućavale jedan »supstancijalni život«, život u povezanosti sa zajednicom (polis ili republika u starom Rimu), nisu ni mogli da osećaju potrebu za individualnom besmrtnošću, te su bili sposobni da mirno prime i prirodnu konačnost. U starom Rimu nije zjapio ponor između »ideala i stvarnosti«; Rimljani su u svakom slučaju bili dovoljno snažni da »ostvare ovaj ideal«¹¹⁾, zbog toga Rimljanin i nije osećao potrebu za beskonačnim produženjem svog života da bi mogao da dostigne neki idealan cilj. Verovatno je da ovde — kao na jednu suprotnu tezu — misli Fojerbach na Kantovo izvođenje besmrtnosti. Za Kanta je »najviše dobro« — »srećan život« u kome blaženstvo potpuno odgovara moralnim zaslugama. »Prilkladnost ubeđenja prema moralnim zakonima« »preduslov je najvišeg dobra« — a to se zove svetinja. »Ali nju jedno konačno biće može da dostigne samo progresom koji se proteže u beskonačnost, a ovo nas prisiljava na besmrtnost.«¹²⁾

Tek u periodima propadanja grčkog polisa i rimske republike počinje da se oseća i problem smrti. Ali, dok se obrazovan, viši sloj, stoicizmom i epikurejstvom, hrabro i mudro razračunava sa sopstvenom konačnošću, za patničke mase robova i rimskog proletarijata neki sličan stav uopšte nije ni moguć. U ovim su krugovima od uticaja bile misteriozne religije i hrišćanstvo. Ovakva razmišljanja se ne nalaze u Fojerbachovoj skici, ali zato on postavlja jednu tezu — koja odstupa od Hegela — tezu, da ni u srednjem veku individualna besmrtnost za ljude nije bila od centralnog značaja. Ona je bila samo »jedan naučni i verski stav među ostalim stavovima, ali ne i znak i momenat koji postoji u životu i određuje, karakteriše Duh... ne samo individua kao takva, nego su još mnogo više nebo i pakao bili suštinski predmet svake vere i naučnih članaka.«¹³⁾ Razlog nepostojanja potrebe za individualnom besmrtnošću je, po Fojerbachovom mišljenju, što »pojedinačni čovek... još nije napustio sebe samog i što nije (bio) upućen samo na sebe.« On je (mno-go više) bio prihvaćen i sadržan u svetloj zajednici vernika, poznavao je sebe, a osećao se — već i samom pripadnošću jednoj božanskoj zajednici — izbačjenim, spašenim, u vlasti istinskog života.¹⁴⁾ Srednjovekovna je crkva, po Fojerbachu, odigrala ulogu antičkog polisa. Sve dotle dok ljudi nisu izolovane, »na milost i nemilost prepuštene« pojedinačne egzistencije, neprijateljski usmerene jedna prema drugoj, one još nemaju potrebe za individualnom besmrtnošću. Tek individualizam iz vremena reformacije, a naročito kalvinizma i pijetizma, dovodi do pomeranja akcenta. »Tek u modernom dobu... javlja se vera u besmrtnost individue kao takve, za sebe samu...«¹⁵⁾ Individualizam i religiozni egoizam pristalice pijetizma takođe su glavni protivnici u Fojerbachovom ranom spisu. Njihovo vatreno verovanje u zagrobni život i besmrtnost on smatra »kompenzacijom za osiromašenje svakodnevnog života «na ovoj strani«, za koji oni više ne mogu da pronađu nikakvo interesovanje. Njima potpuno nedostaje poverenje u istorijski napredak (u »hod Boga kroz istoriju«, svetski, istorijski um Hegelov). Savremeni svet je za njih jedan haotični skup neshvatljivih događaja.

Ovo shvatanje bi naučno-sociološki moglo da se poveže s položajem malograđanskih slojeva koje je dinamičan razvoj ranog kapitalizma zbuonio i izbacio iz utabanog koloseka. Verovatno je da ovde Fojerbach ima u vidu — istorijski posmatrano — tipične fenomene savremene pobožnosti, koja je bila u znaku

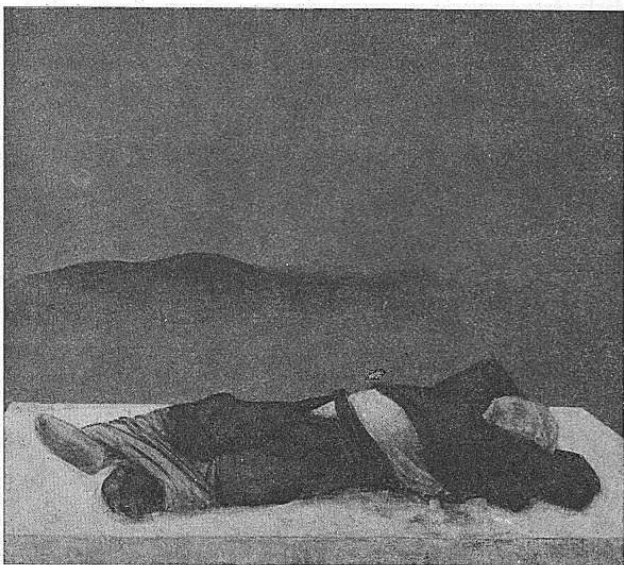
razočarenja zbog ishoda epohe francuske revolucije i Bečkog kongresa, a poznata je u historiji stilova kao »bidermajer«. Pri tome je pitanje — da li je Foerbah ispravno okarakterisao pijetizam — malo relevantno. Ono do čega mu je najviše stalo je da pokaže da postoji neka povezanost između okrenutosti ka svetu i društvene povezanosti ljudi, a i njihove nezainteresovanosti za fikciju lične besmrtnosti, da je, dakle, ovo verovanje očigledno još bespomoćnije, njihovoj sudbini. Zbog toga Foerbah već 1830. smatra nužnim da se bar bori protiv ovog verovanja i da ljude navede na sagledavanje definitivne konačnosti, da bi se »ohrabri-li za ponovni početak jednog novog života.«¹⁹⁾

U Foerbahovoj *Suštini hrišćanstva* leži u osnovi ista ta misao, jer on tu piše: »Za onoga ko veruje u večan, nebeski život, ovaj život gubi svoju vrednost: verovanje u nebeski život je zapravo verovanje u ništavnost i bezvrednost ovoga života...«¹⁷⁾ Kao što je poznato, Marks svoju kritiku države i društva nadovezuje na Foerbahovu kritiku religije; ali, dok kasni Foerbah — mada i tu ne sasvim dosledno — izvodi religioznu svest u stilu kasnog prosvetiteljstva samo iz nedostatka saznanja, rani spis *Misli o smrti i besmrtnosti* ukazuje na istorijsku povezanost između egzistencija, koje su izolovane i upućene na same sebe, i obrazovanja bar jedne određene (moderne) religioznosti. Sada marksistička teorija samo treba da objasni ovu modernu religioznost kao izraz jednog realno-sociološkog razvoja ka građanskom društvu, da bi mogla da shvati besmrtnost kao neki prolazan istorijski fenomen, ponekad nužno sredstvo utehe ljudi koji pate u jednom otuđenom društvu.

Da bi definitivnu smrt individualnosti mogao da učini prihvatljivom, Foerbah postavlja izvestan broj razmišljanja koja bi ovde trebalo da budu bar spomenuta: pošto je »biće čoveka... samo svesno, lično biće«, samosvest sopstvenog humaniteta pripada čoveku; ako »u prvoj fazi svog života« još nismo bili »ovo lično određeno biće, i kao što smo kao deca bili samo tek »za druge«, još uvek ne »za sebe same«, tako ćemo i posle smrti još više postojati »za druge«, a ne više za sebe same. Stoga kaže Foerbah da »smrt nije ništa drugo do proces u kome (Ti) ponovo daješ Drugima svoju svest.«¹⁸⁾

Među ovim razmišljanjima može da se pronade jedan stav koji vodi ka konkretizaciji Hegelove teze o besmrtnosti Duha. Smrt individua predstavlja nužnost, jer bez nje ne bi bio moguć put istorijskog napretka: »Istorija je, kao i život jedinke, neprekidni proces sećanja u kome Duh saobražava sebi individue, samostalno egzistencije, i time one (objekti jedne svesti) bivaju ostvarene. Otuda bez smrti nema istorije, i nema istorije bez smrti. Istorija je svest, Duh, sama suština kao proces u delanju, ili svest kao sećanje. Individua umire, jer je samo jedan sukcesivni trenutak u procesu sećanja Duha, ona umire samo u istoriji, jer je samo jedna karika istorijske celine.«¹⁹⁾

To je, uostalom, samo jedna posledica Hegelove istorije filozofije. Ono što Hegel eksplicitno kaže o svetsko-istorijskoj individui — da je od Svetskog duha primila samo jednu naredbu, »vremenski i sadržinski ograničenu« (ili »nalog«) — to Foerbah proširuje na sve ljude: »Svaki čovek je određen, ima neku svrhu i umnu ograničenost svog postojanja; ona se obelodanjuje i javlja u individui kao magon, žudnja, talenat, sklonost, a svrhovitost njenog postojanja postala je sama njena snaga, moć, tale-



nat..., tj. određena određenost određene stvarnosti te individue — kao objekat koji su individue ukinule, koji je stupio u stvarni svet i sada ima i dušu... (opredmećenu); ali, pošto je njegov život postao predmet, prestaje njegovo subjektivno postojanje po sebi i za sebe, njegovo osobeno postojanje, on umire.«²⁰⁾ Pravi nastavak življenja individua je istorijsko sećanje generacija koje dolaze, sećanje u kome pojedinci nastavljaju da žive u zavisnosti od svojih zasluga za istorijski razvoj i svoje moralne vrednosti. Ova vrsta besmrtnosti (ili življenja posle smrti) nije dovoljna »modernim subjektima...«, kojima je jedino njihovo osećanje... mera stvarnosti.«...Njima je stalo samo do razlikovanja od drugih, a ne i do postojanja dobra po sebi i za sebe; nije im stalo do suštine, istine, ljubavi, niti do razlikovanja ukinutog sjedinjavanja sa suštinom i drugima. Zbog toga oni i kažu da ne mogu da razlikuju ni sami sebe posle smrti, posle koje dolazi — Ništa.«²¹⁾

U kseniama, koje je Foerbah priključio prvom izdanju svojih *Misli...*, izrazio je on misao o objektivnom životu posle individualne smrti, i to na ovaj način:

»Verovatno ćeš postati delić prašine,
ali nikada presahnuti neće
tvoje plemenite misli, ono što si
zaista voleo.«
»Suština čoveka samo je objekat koji on voli;
ne voli li ga — prazan je kao slama.«²²⁾

Sasvim slično je i Bertold Breht, u *Badenskom poučnom komadu o saglasnosti*, dalji život montera povezo sa njihovom spremnošću da služe delu (ponovnom sklapanju svog srušenog aviona), dok samozaljubljena taština pilota biva predata smrti.²³⁾

Ali, ako se »saglasnošću«, kako to naziva Breht, može oduzeti oružje smrti, ostaje bolna činjenica »prerane smrti« koju Foerbah, kao i Marks, uzima k znanju:

»Da je medicina omogućila da čovek ne umre suviše rano,
nego po redu koji određuje priroda,
čovek više ne bi ni želeo da živi i posle života,
a nestao bi i razlog koji je sada glavno uporište popa.«

»Smrt je prijatna, dođe li u pravo vreme,
dođe li suviše rano, mrzak je gost.
Pa nije čudo, što nam je na teretu i najdraži gost,
dođe li nam u kuću, pr nego što je gotov obed.«²⁴⁾

SMRT U MARKSA I ENGELSA

Marks se srazmerno retko izjašnjavao o problemu smrti. U svojoj disertaciji (a i u pripremnim radovima za nju) on se susreće s mirnim držanjem stioka i epikurejaca prema sopstvenoj smrti i s odobravanjem citira dotična mesta, ukazujući na Plutarhove kritičke zamerke: »Govori nam se da je želja bića najstarija ljubav; svakako je najapstraktnija, te i najstarija ljubav — zapravo — samoljubav, ljubav svog partikularnog bića. Time bi o samoj stvari bilo rečeno veoma mnogo; ona će se javiti ponovo, bacajući oko sebe oplemenjeni sjaj svetlošću osećanja. Dakle, ko izgubi ženu i decu, radije želi da oni postoje bilo gde, pa makar im bilo i loše, nego da potpuno prestanu da postoje.« Toliko o Marksovom distanciranom izveštaju, a sada njegov prigovor: »Ako bi se radilo samo o ljubavi, ta žena i dete sačuvani su kao nešto najdublje i najčistije u srcu te individue, a to je jedno mnogo uzvišenije postojanje nego ono u empirijskoj egzistenciji.«²⁵⁾ Još uvek u skladu s Hegelovim shvatanjem, prihvata se »biće — ukinuto« u svesti, kao jedan uzvišeniji način egzistencije u poređenju s čulno-empirijskim postojanjem. Ma koliko da je ovo shvatanje u suprotnosti s kasnijim materijalizmom Marksa i Engelsa, ipak se još i u poslednjem oproštaju Centralnog komiteta KP Rusije od Lenjina javlja ista ta misao: onaj ko je umro, živi i dalje

»u srcu svakog pošetnog radnika,
u srcu svakog siromašnog seljaka,
u srcu mnogih miliona robova kolonijalizma.«²⁶⁾

A Vilhelm Libknecht je na grobu Karla Marksa rekao: »On živi u srcu, živi u svesti proletarijata.«²⁷⁾ Za razliku od ovog nastavljanja življenja u svesti budućih generacija, verovanje u individualnu besmrtnost zahteva (čak i kad se odnosi na ženu i dete), zapravo, samo večnost sopstvene, ograničene egzistencije. Žena i dete (o tome se ovde i radi, I. F.) samo su jedna žena i jedno dete u empirijskoj egzistenciji. »Svesni smo da bi bilo bolje da oni postoje u prostorno-čulnom svetu, pa makar im bilo i loše, jer i to je bolje nego ništa, a individua želi samo da poseduje svest o svojoj sopstvenoj empirijskoj egzistenciji. Ogričavi bio je samo senka, empirijsko Ja, samoljubav; najstarija ljubav je jezgro koje se nije podmladilo preobrazivši se u neku konkretnu predstavu...«²⁸⁾ Uvek se, i iz početka, verovanje u besmrtnost dovodi u vezu s golim egoizmom jedinke koja bi htela da u svojoj slučajnoj, ograničenoj, konačnoj egzistenciji istovremeno bude i večna. Ali i dalji prigovor Plutarhu, da »ova svest konačnosti (kod Epikura) čini nemoćnom i nedelotvor-

nom...«, po Marksu se ne može održati: »Život ne prolazi, nego samo ovo pojedinačno postojanje. Osmotri li se to pojedinačno postojanje kao isključeno iz produženog opšteg života, može li ono da postane bogatije i punije, ako njegova malenkost i dalje produžava večnost? Menja li ovo njegov odnos, ili on i dalje ostaje okoštan u svojoj beživotnosti...»²⁹⁾ Jasno je da za Marksa kao već i za Hegela, prava beskonačnost opšteg života (Duha) ne leži u pojedinačnoj egzistenciji, a individua je utoliko »punija i bogatija«, ukoliko se više predaje živom toku istovremeno i »služi« mu.

Možda je Marks mislio na upravo citirano mesto iz svojih pripremljenih radova, i kada je pisao u *Pariskim manuskriptima*: »Smrt se javlja kao bolna pobjeda vrste nad određenom individuumom i njenim jedinstvom; ali, ta određena individua je samo određeno biće roda i kao takva — (i) smrtna.«³⁰⁾ Pojedinačna smrt se čini prihvatljivom, ako se dalji život vrste — i njen svetski, istorijski razvoj — sagleda kao »istinska suština« umne stvarnosti. Odbacivanje individualne prolaznosti, koje već Epikur i Lukrecija, a posle njega i Hegel i Foerjebah, smatraju »egoističkim« ukrućivanjem sebe samog u partikularnost, a time i kao zlo, sadrži i u Marksovim očima — mada takođe neizrečeno — jednu moralnu manu.

Epikur, poričući besmrtnost pojedinačne individue, ipak priznaje večnost atoma, osnovnih elemenata stvarnosti. Ovo očito prihvata i mladi Marks kao realno i povezuje ga s filozofijom Jakoba Bemea (Böhme)! »Čak ako individua i ostaje ravnodušna prema ovoj promeni (mutatio), preostaje samo čaura atoma ranijeg sadržaja — to je učenje o večnosti atoma.

„Kome je večnost kao vreme
a vreme kao večnost,
taj je oslobođen svake zabune“ —
kaže Jakobus Böhmeus... jer ta razlika ne znači da individua i dalje egzistira, nego da postoji večno nasuprot prolaznom.«³¹⁾ Individua može da postane »večno« samo ukoliko se apstrahuje od svoje pojedinačnosti i ukoliko joj »vreme (postane) kao večnost«.

Možda se na ovom mestu za trenutak sme početi u traganje za podudarnošću između materijalističkog i mističkog misaonog toka. U Aurori ili zori koja se *rada* (nastaloj 1612) J. Beme kaže: »Ko poseduje ljubav u srcu i vodi milosrdan i blagosloven život, a bori se protiv zla, stiže do svetla kroz gnev Boga, živi s Bogom i Duh je s Bogom.«³²⁾ I u *O trostrukom životu čoveka* (1919/20) on misli: »Pravi čovek u božanskom obliku nema vremena; njegovo vreme slično je okrugloj kruni ili čitavoj dugi koja nema ni početka ni kraja, on je pre večnosti postojao u božjoj mudrosti kao devojka bez volje, jer je božja volja bila i volja u njoj, ona je bila bez tela i bića, a ovo je pokrenuto tek stvaranjem po trima principima.«³³⁾

Ovde obećana večnost »pravom čoveku«, biću koje počiva u božjoj ljubavi i mudrosti, nije dalja egzistencija pojedinačne jedinke, nego njeno marastanje do apsolutnog, njeno »oticanje« u Boga. Greh i izdavanje, insistiranje na nečem naročitom, Beme takođe objašnjava. Da bi čovek bio potpuno u božjoj volji, mora da se odrekne svoje samovolje, a time i svoje osobnosti. Ludvig Foerjebah u svojoj istoriji novije filozofije, koja je Bemeu posvetila jedno opširno poglavlje, navodi citat iz spisa o natčulnom životu (paragraf 9): »Čim nešto dozvoliš svojoj požudi i to i prihvatiš, tada je to nešto stvar s tobom, a ti si kriv što si to prihvatio kao svoju sopstvenu suštinu. Ali, ako u svojoj požudi ne uzmeš ništa, slobodan si od svega i istovremeno vladaš svim stvarima; jer nemaš ništa i svim si stvarima 'ništa', a i sve stvari su tebi jedno 'ništa'. Foerjebah na to primjećuje: »Naravno, ko ništa više ne želi — ima sve; njegova mirna, bestrasna, indiferentna, neodređena narav prauzor je božanskog Ništa i Svega.«³⁴⁾

Misao o ništavnosti konačnog i jednom punom realitetu beskonačnog i apsolutnog (Boga) obuhvata već i Majstor Ekart: »U duši postoji nešto toliko srodno s Bogom, da je s njim Jedno, a ne samo sjedinjeno. To 'Jedno' s ničim nije srodno, za 'Ništa' ne znači — ništa! Sve što je stvoreno — ništa je. Ali ono 'Nešto' svakom je stvorenju daleko i strano. Ako bi čovek mogao da postane takav, postao bi odjednom neostvaren i neostvarljiv... Ako bi se, ma i za trenutak, našao u toj suštini, cenio bi sebe tako malo, kao crva ma dubrištu.«³⁵⁾

»Na svom izvoru — u Bogu — sve stvari su »iste«. »Ko bi posegnuo za stvarima s njihovog izvora, uzeo bi sve stvari kao iste. I ako su i kasnije u toku vremena slične, u samom Bogu, u večnosti, još su sličnije. Uzme li se muva onakva kakva je u Bogu, plemenitija je nego najviši anđeo po sebi. U Bogu su sve stvari iste — one su sam Bog.«³⁶⁾ »Spokojstvo« o kome Ekart govori u istoj propovedi, nije ništa drugo do spremnost da se napusti svaka osobnost i podvojenost, i da se postane »jedno« s »božjom iskrom« u sopstvenoj duši, a zahvaljujući tome, da se vrati do Boga da bi se s njim poistovetilo.

Ovakav mistički govor može da nam se učini veoma udaljen od realizma materijalista, ali ne samo u Brehtovom *Počnom koptadu* o *saglasnosti*, već i na jednom značajnom mestu u Marksovim ranim spisima, nalazimo razmišljanja koja su tome veoma bliska. I sigurno nije bilo slučajno što je Marks citirao Jakoba Bemea, a Foerjebah mu — za razliku od većine istoričara filozofije — posvetio jedno opširno poglavlje.

Taj važan citat u Marksa glasi: »Smrt i ljubav su mitovi negativne dijalektike, jer je dijalektika unutarne, jednostavno svetlo, oko koje prolazi ljubav, unutaranja duša koja nije potisnuta u telu materijalnog cepanja, unutarne mesto Duha. Tako je mit o njoj — ljubav, ali dijalektika je isto tako i struja koja razdire, lomi granice, obara samostalne predstave, sve to potiskujući u more večnosti. Otuda je mit o njoj — smrt.

Tako je ona sama smrt, ali i pokretač životnosti, razvoja po baštama Duha, penušanje delića semena u peharima, iz kojih niče cvet duhovne vatre. Stoga je Plotin naziva širinom duše, sredstvom za neposredno sjedinjavanje s Bogom, izraz u kome se istovremeno sjedinjavaju teorije Aristotela i dijalektika Platona.«³⁷⁾

Marksa, doduše, nije ostao pri ovoj dijalektičkoj mistici, ali značenje smrti kao jedan poništavajući momenat u životu prirode verovatno je zadržao. Na jednom mestu upoređuje on kružni tok novac-roba-novac s tokom smrt-život-smrt, ali smatra da »u drugom slučaju ne bi moglo da se porekne da je razrešenje individualizacije u elementarnom isto tako deo prirodnog procesa, kao što je to i stalna individualizacija elementarnog.«³⁸⁾ Natanak i prolaznost individualnog elementa pripada životu prirode, živom materiji koja je — kako to u *Anti-Diringu* formuliše Engels — jedina »večna«. Ukoliko jedno tako razmatranje nije samo trezveno utvrđivanje činjenica, ono ukazuje na neku vrstu »prirodne pobožnosti«, na spremnost da se (kao misaono ili kao nešto što smisao ne ugrožava) i prihvati događanje u prirodi, ako njime ne vladaju asociрани proizvođači.

Ta spremnost da se prihvate prirodni procesi naišla je i u Marksa na prepreku, i to tamo gde mu je smrt oduzela decu. Naročito je potresna njegova optužba zbog smrti jedinog sina (Edgara (nazvanog Muš), koji je umro u osmoj godini. U pismima Fridrihu Engelsu on kaže: »Nema više sirotog Muša. Umro je (u doslovnom smislu) na mojim rukama između pet i šest sati. Nikada neću zaboraviti koliko nam je tvoje prijateljstvo olakšalo ovo grozno vreme.«³⁹⁾ I nedelju dana kasnije on se ponovo žali: »Kuća je, naravno, sasvim opustela i osiromašila od smrti tog dragog deteta koje je u njoj bila duša života. Neopisivo je koliko nam to dete svuda nedostaje.«⁴⁰⁾ Ali možda je još upečatljivije pismo koje Marks piše 28. VII 1855) gotovo pet meseci posle smrti svog sina) Ferdinandu Lasalu, s kojim ga je vezivalo politički motivisano neprijateljstvo i koji sigurno nije pripadao krugu intimnih kućnih prijatelja. Doda li se ovome da je Marks presretao ovog sposobnog advokata, organizatora i govornika nekim stavom nadmoćnijeg naučnika, postaje ovo pismo dvostruko zanimljivije: »Bekon kaže da istinski veliki ljudi imaju toliko mnogo relacija prema prirodi i svetu, toliko mnogo predmeta interesovanja, da svaki gubitak lako prebole. Ja ne pripadam ovim značajnim ljudima. Smrt mog deteta duboko me je potresla, a gubitak osećam tako svežim kao prvog dana. Moja jedna žena potpuno je utučena.«⁴¹⁾ Nekoliko decenija kasnije Marks još jednom ukazuje na iskustvo, tešeci u jednom pismu porodici Sorge iz Njujorka, koja je takođe izgubila dete: »Isuviše dobro znam kako će teško biti i dugo potrajati, dok čovek ne uspe da posle takvih gubitaka ponovo uspostavi sopstvenu ravnotežu; pri tome nam pomaže sam život sa svojim sitnim radostima i velikim brigama, sa svim svojim svakodnevnim mukama i sitnim patnjama; jači bol zaglušiti neprekidna patnja i, mada mi to ne opažamo, žestoki bol se ublaži; ne da se rana nikada ne zaleći — naročito u srcu majke — ali, malo po malo, u duši se ponovo budi mova prijemčivost, čak i nova osetljivost za novi bol, i movu radost, i tako čovek živi dalje i dalje s ranjenim, a ipak srcem punim nade, dok se i ono potpuno ne zaustavi, a onda dolazi i večni mir.«⁴²⁾ Engels kaže da je Marks često govorio uz pomoć Epikura: »Smrt nije nesreća za onoga koji umire, već za onoga ko preživi.«⁴³⁾ Prihvatanje sopstvene-prirodne-konačnosti pripada humanističkom stavu materijalista sve do njegovog kraja. To je pokazao i Engels svojom molbom da se njegov pepeo raspe po Severnom moru, te je na simboličan način pokazao svoju spremnost da se ponovo vrati u toku kruženja prirode.

Fridrih Engels, koji je, za razliku od Marksa, stvorio filozofiju prirode, ponovo dolazi do fenomena smrti u *Anti-Diringu* i *Dijalektici prirode*. On ga interpretira u duhu jednog potpuno materijalistički preobraženog Hegela. U Hegelovoj enciklopediji taj fenomen ovako se objašnjava: »Govori se npr. da je čovek smrtna, a umiranje se posmatra kao nešto što potiče samo iz spoljašnjih okolnosti; a prema tome onda postoje dve naročite osobine čoveka, tj. da može da živi i da bude smrtna. Ali, tačno gledanje na to je da život kao takav nosi u sebi klicu smrti, da konačno samo sebi protivreči i time sebe i ukida.«⁴⁴⁾

Na ove Hegelove iskaze, sasvim svesno, nadovezuje se Engels jednim fragmentom za *Dijalektiku prirode*: »...Negacija života je kao nešto suštinsko sadržano u životu, tako da se život neprekidno posmatra povezan s nužnim rezultatom, koji uvek leži u njegovoj klici — a to je smrt. Dalje od toga ne ide dijalektički shvatanje života. Za onoga ko je ovo jednom shvatio otklonjena je svaka dilema o besmrtnosti duše. Smrt je ili poništavanje organskog tela, koje ne ostavlja za sobom ništa sem hemijskih sastojaka koji grade njegovu supstancu« (a to je materijalistički shvatanje Epikura i Lukrecija, onako kako ih je Marks već u svojoj doktorskoj disertaciji razumeo i prihvatio), »ili ostavlja za sobom neki životni princip duše koji, više ili

manje, nadživljava žive organizme — ne samo ljude.« (Ova hipoteza bi mogla da bude srodna s verovanjem mističara u večnost pojedinca, iz koga proističe čitava stvarnost i životvornost.) »Ovo jednostavno razjašnjenje pomoću dijalektike o prirodi života i smrti, motlo bi da ukloni jednu staru praznovericu. Živeti znači umreti.«⁴⁵ Životni princip koji nadživljava smrt pojedinačnog bića, mogao bi se nazvati i Geteovom »prirodom« (natura naturans): »Smrt je njena tajna, jer ima mnogo života.« (»Tajna prirode je smrt s mnogo života.«)

Ali Engels ne razmišlja samo o konačnosti pojedinačnih bića čija je smrt nužna za nastavak vrste i čiju on egzistenciju ne stavlja pod znak pitanja; on postavlja i — na osnovu prirodno-naunog saznanja svog vremena — hipotezu o ograničenom životnom dobu čovečanstva i svega živog na Zemlji. U *Uvodu za Dijalektiku prirode*, on na tri mesta govori o izumiranju života na Zemlji zbog hladnoće: »Uostalom, sve što nastaje, vredno je i da propadne. Milioni godina mogu da prođu, stotine hiljada pokolenja da se rode i umru; ali, neumoljivo se približava vreme kada iscrpljena energija Sunca više neće biti dovoljna da rastopi led koji nadire s polova, i kada ljudi, koji se tiskaju oko ekvatora, neće ni tamo pronaći dovoljno toplote za život, kada će, malo-pomalo, nestati i poslednji organski život, a Zemlja će, izumrla i smrznuta lopta, kao i Mesec, kružiti u dubokoj tami, po sve užim putanjama, oko isto tako umrlog Sunca.«⁴⁶

Ali čudnovato je što se čini da se Engels ne sablažnjava nad ovom perspektivom, nego se samo divi predskazivačkoj mudrosti starih Grka, koji su već naslutili učenje o »kružnom toku«, a koje su sada potvrdile i prirodne nauke: »To je večni tok u kome se kreće materija, tok koji dovršava svoju putanju u razdobljima za koja naš zemaljski vek nije dovoljna mera, tok u kome je vreme najvišeg razvoja, vreme organskog života i još više — života samog, i svesnih bića tako ograničeno, kao i prostor u kome život i samosvest stiču priznanje; u kome je svaki konačni oblik materije... isto tako prolazan, u kome ništa ne postoji kao večno... pokretačka materija i zakoni po kojima se ona kreće i menja... Ali, ... mi smo ubeđeni da će materija... biti uništena istom gvozdnom nužnošću kojom se na Zemlji stvara najlepši cvet, Duh koji misli, i da će morati sve to da stvara ponovo — bilo gde i u neko drugo vreme.«⁴⁷ Dok je Niče, gotovo u isto vreme kad i Engels — on je sam datirao ovo svoje saznanje 1881. g. — želeo da učenje o večnom vraćanju istih stvari stavi »namesto metafizike i religije«, od svih kasnijih marksista samo je Ernst Bloh izričito protestovao protiv neutošnih kružnih tokova u Engelsa i zahtevao neku »drugu kosmologiju« kojom bi se istorijski napredak produžio do komunističkog društva u budućnosti i do kosmičkog, i ne bi više bio izložen besmislenosti — smrti od hladnoće. Njegovo poricanje »dualizma« i »dvostrukog knjigovodstva« o »cilju istorijskog napretka«, s jedne strane (carstvo slobode), i o »svršetku kružnog toka« (»entropija«), s druge strane, završava ovom tezom: »Istinski 'zlatno doba' istorijske antropologije ne može se shvatiti bez isto tako istinski 'zlatnog doba' jedne nove humanističke kosmologije. Dakle, jedne takve kosmologije kojoj prethodi humano istorijsko vreme, tako da se istorija — ako je to moguće — zatrpava i najzad i ispunjava jednom pozitivnom punoćom sveta, pa čak i 'in natura'.«⁴⁸

Dok je Niče, prihvatanjem učenja o večnom vraćanju istog, želeo da izrazi neko tragično herojsko držanje, nešto kao potvrđivanje sveta, uprkos sve besmislenosti, izgleda da za Engelsa ovo ne predstavlja nikakav problem. Možda je on smatrao da ova perspektiva ne znači mnogo u poređenju s ogromnim razdobljima koja još uvek stoje na raspolaganju jednom nepreglednom razvitku čovečanstva. Ali za filozofa nisu od velikog značaja ovakve razlike kvaliteta. Upravo principijelni izgledi stanovnika Zemlje na smrt od hladnoće, oduzimaju apsolutnu vrednost perspektivi napretka i njenom »krajnjem cilju«.

Od kako je putem hrišćanstva i njegovog eshatološkog načina mišljenja u svest zapadnjaka prodrlo linearno vreme na-

pretka i istisnulo antičke teorije o kružnom toku, postoje oba ova nespojiva pogleda na svetski proces. Možda je moguće da stavljanjem pod znak pitanja sekularizirane misli o napretku — koju je Niče pronašao — vizija o kružnom toku ponovo stekne verodostojnost. U najmlađem velikom, utopijskom misliocu bunici se još jednom, ali sa svom odlučnošću, vera u napredak, sa držana i u marksizmu, a protiv učenja o kosmičkoj sudbini, čije smo opasnosti danas puno svesniji — po svojoj prilici zbog toga što je istorijski progres izgubio svoju veru u epohi svet-skih ratova, fašizma i izopačavanja socijalizma i staljinizma.

Učenje Bertolda Brehta o spokojstvu u odnosu prema smrti i njegovo objašnjenje buržoaskog straha od smrti.

Među marksističkim autorima nije se nijedan intenzivnije ni osnovanije bavio problemom smrti i ljudske konačnosti, do Bertold Breht. Već ranog, predmarksističkog Brehta fascinira uloga koju u savremenom društvu igraju nasilje i smrt, ali je tek humanističkom marksisti pošao za rukom da konzistentno i teorijski obrazloži stav prema smrti. Jednom Breht pokušava da strah od smrti objasni kao istorijski i socijalno uslovljen fenomen, drugi put mu je stalo do toga da bliže opiše stav revolucionarnog humaniste prema sopstvenoj smrti.

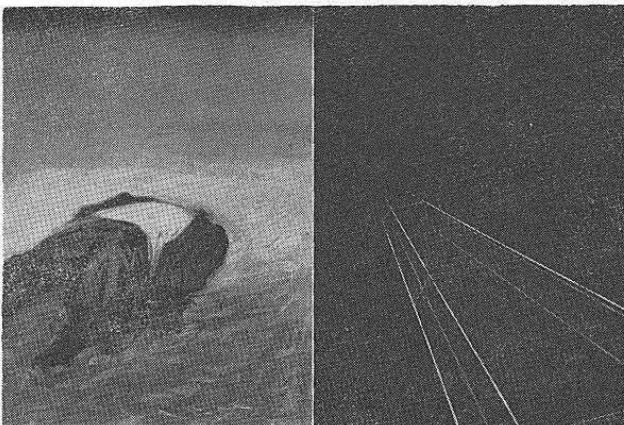
Polazna tačka njegovih razmišljanja je epikurejsko učenje o konačnosti, individualnoj smrti, kako ga je Lukrecije objasnio u svojoj poučnoj pesmi *De natura rerum* (O prirodi stvari). U svoju priču *Trofeji Lukulusa* umosi on 1939. nekoliko stihova Lukrecija (u preradi Karla Ludviga von Knebela), a tome dodaje i nekoliko svojih stihova, kojima poručuje pesniku da »ih je izbrisao iz dela, da čitaoca ne bi isušilo oneraspoloženje«. Ali, ovi stihovi sadrže u sebi nešto kao marksističko objašnjenje straha od smrti kod ljudi u jednom antagonističkom društvu, društvu čija je odlika »borba sviju protiv svih« i u kome je »smisao za posedovanjem« (Marks) »ubio« sve ostalo.

»Ako jadikuju što im je život ukraden,
Neka se sete ove krađe koja im se čini i koju oni čine —
Jer, i život koji im je ukraden, bio je ukraden.
Ah, otimaju ribu koju ribar otima moru —
Požudno
I opet, trgovci ribaru; ali žena koja
Tu ribu peče
Nerado naliva ulje u tiganj, bolnih pogleda
Zbog smanjene zalihe. Oj, straha — biti bez ulja!
Strah —
Ne imati ništa više i ne dobiti ništa više! Užas —
Biti opljačkan.
Od nikakve sile ne zadiru očevi; s mukom održavaju,
Čak i nedelo čimeći, naslednici baštinu.
Tamo farbar plašljivo skriva dragoceni recept
Pred kupcem;
Šta, ako se za njega dozna? A tamo, među
Umetnicima s peharom koji ide u krug —
Neka odgrize sebi jezik pesnik: on je otkrio dosteku
Lukavo izmamljuje iza šiblja neki muškarac
Obljebu devojci.
Žrtvu izmamljuje propovednik od gladne porodice zakupnika,
A lekar, kao izvor movca
Koristi bolest.
Ko bi u takvom svetu mogao podneti i samu pomisao
na smrt?
Između 'pusti' i 'draži' kreće se život
a oboma — onom koji drži i onom koji otima, ruka se
pretvara u kandžu.«⁴⁹

Društveni poredak, koji sve one što u njemu žive prisiljava da jedni prema drugima neprekidno budu na oprezu, da bi se izborili za svoj deo dobara za život, preobražava individue u zveri, a njihove ljudske ruke pertvara u kandže; spokojstvo čini nemogućim, ili samo retkom iznimkom. Za građane antičkog polisa i rimske patricije — koji su uživali u bogatom i sigurnom posedu — bilo je i moguće jedno stoičko i epikurejsko spokojstvo u odnosu prema smrti; ali to nije važno i za one »namučene i napačene«, koji su samo »verom u nagradu na onom drugom svetu« mogli da budu dovedeni do prihvatanja »stoičko-filonijskog odbacivanja sveta i askeze«, i koji su zbog toga gotovo požudno prihvatili hrišćansku religiju.⁵⁰

U jednom potpuno građanskom svetu, u kome ni posed, a ni život, više nije siguran od rizika privrednog toka, gubi se stoičko spokojstvo — čak i u višim slojevima. I buržujima i proleterima potrebna je vera u život »s one strane« i vera u Boga, da bi mogao da se podnese nesigurni i skućeni život, i zato Breht u usta Građanina stavlja sledeće reči:

»Ali pre svega: smrt!
Tu nam se život otima.
Kako da dozvolimo otimaču da nam nešto otme?
Uvek smo nešto dobijali da bismo i živeli,
Zar za smrt ništa da ne dobijemo?
Bog će nam pokloniti (jedan) bolji život.«⁵¹



Taj »bolji život« na onoj strani ne služi samo kao kompenzacija za nezadovoljstvo na ovom svetu, nego i kao garancija univerzalne vrednosti principa ekvivalentne razmene. Pomisao na sopstvenu smrt mora da bude i nepodnošljiva, sve dok ovaj život ne spozna neki drugi sadržaj do otuđeni rad, zaradu i konzumiranje. Izmišljeno nastavljanje takvog — u beskonačnost produženog delanja — samo je očajnički pokušaj da se bilo kada, jednom ipak stekne ispunjenost postojanja i sreća. Ono što se u starijim eshatološkim predstavama smatralo kao »nešto potpuno drugačije«, sada se spušta do prostog, beskonačnog produžetka istog, prouzrokovano možda i stvaranjem jednog — potpuno konzumski određenog — opstanka penzionera.

Suprotno svakom grčevitom opstanku života stoji spokojstvo koje je Breht prvi put opširno predstavio u *Badenskom poučnom komadu o sporazumu* (1929). *Survana* su četiri letača, tri montera i pilot. Postavlja se pitanje — da li i kako može da im se pomogne? »Učeni hor«, koji je simbol trudenika i boraca na Zemlji, koji se bore za jedno bolje društveno uređenje, obraća se *survanima*:

»Ne možemo vam pomoći.
Samo jednu poruku,
Samo jednu —
Možemo vam dati:
Umririte, ali naučite
Naučite, ali ne pogrešno.«

A *survani* odgovaraju:

»Više nemamo mnogo vremena.
Ne možemo više mnogo (toga) da naučimo.«⁵¹⁾

Živeti, biti živ — to je za Brehta identično sa »učiti« i »biti upotrebljen«. Život ljudi odvija se među ljudima; sam ne može niko opstati kao čovek. Ali, moći umreti iziskuje i spremnost, ne hteti više samo za sebe i sasvim se predati onome što je čovek za druge sada i ono što je bio. U »poruci« *survanima* pojavljuju se iste metafore kao i deset godina kasnije, u Brehtovoj dopuni pesme o Lukreciji: »oteti«, »(čvrsto) držati«, o tome nasuprot — onome koji umire, preporučuje se kao prikladno držanje, spremnost da se sve preda: »Ko nešto ugrabi, otme, taj će nešto i zadržati. I ko nešto zadrži, i tome će se nešto oteti. Ko od nas umre, šta daje? Taj sigurno ne ostavlja samo svoj sto i svoj krevet. Ko od nas umre — zna da i ja dajem ono što imam, pa i više nego što imam — poklanjam nepovratno. Ko od nas umre, taj daje ulicu koju poznaje, a i onu koju ne poznaje. Bogatstva koja ima, a i ona koja nema. Siromaštvo samo. Svoju sopstvenu ruku.

Pa kako će neko, ko nije izvežban — podići kamen? Kako će neko, ko nije vežbao kako se daje, dati sve što ima i sve što nema? Ulicu koju poznaje, a i onu koju ne poznaje? Bogatstva koja ima, a i ona koja nema? Siromaštvo samo? Svoju sopstvenu ruku?

Kada je mislilac zapao u veliku oluju, sedeo je u jednim velikim kolima i zauzimao mnogo mesta. Prvo što se desilo je da je izašao iz svojih kola; drugo — da je skinuo kaput, treće — da je legao na zemlju. Tako je nadvladao oluju svojom »najmanjom veličinom«.⁵²⁾

Dve se misli ovde uvek nanovo formulišu i prizivaju novim slikama: uvežbavanje davanja i opuštenosti — gotovo u onom smislu u kom je nalazimo i u Ekarta, i vraćanje na samog sebe, na svoju »najmanju veličinu«. Ali, oba ova pojma imaju značenje »saglasnosti«, saglasnosti sa svetskim događajima koji su, za Brehta naravno, identični s revolucionarnim pokretom, kojim se ubrzava hod svetske istorije.

»Da bi nekog čoveka ohrabrio na smrt, zamolio ga je mislilac da mu preda svoja dobra. Kada je ovaj sve predao, preostao mu je samo život. Daj još više, reče mislilac.

Kada je mislilac prebrodio oluju, savladao ju je, jer ju je poznavao i bio saglasan s olujom. Dakle, ako hoćete da savladate umiranje, savlađaćete ga ako upoznate samo umiranje i ako postanete saglasni s umiranjem. Ali, ko hoće da bude saglasan, taj ostaje i siromašan. Stvari ga ne interesuju! Stvari se mogu oduzeti i tu onda nema saglasnosti. Toga ne interesuje ni život! Život može da bude oduzet i ni tu onda nema saglasnosti. Ne zadržava se ni na mislima — misli takođe mogu biti oduzete, pa onda ni tu nema saglasnosti.«⁵³⁾

Posle takve pouke zapitaju se četiri *survana* čoveka — šta su pružili, jesu li bili slavljeni, ko su i ko ih čeka? Svaki put oni nauče i da se povuku — od uobraženog odgovora do sve skromnije suštine sebe samog, dok ne stignu do one najskromnije: »udaljili smo se nešto od zemlje«, »postali smo (misli se: u poređenju s onim što su činili) neobično slavni«, »mi smo niko«, »niko nas ne čeka.« I na poslednje pitanje: »dakle, ko umire kad vi umrete?, tri montera tačno odgovaraju: »niko«.⁵⁴⁾ Ali pilot zadržava arogantni ponos zbog svog dela, ostaje nezadovoljan skromnom slavom, polaže pravo na svoju jedinstvenost i nije spreman da umre. On se i koleba da preda avion. Tada mu se sve oduzima i svi ga napuštaju. Ali u trenutku kada se svi od njega okreću i on odriče sporazum, postaje on »potpuno nerazpoznatljiv«:

»Potpuno nerazpoznatljivo sada
Je njegovo lice —
Između njega i nas, jer,

Kome smo mi bili potrebni i
Ko je nama bio potreban: to
Je bio on.
Ovaj (ovde) koji poseduje službu
Čak i pogodnu,
Oteo nam je ono što mu je bilo potrebno i
Uskratio nam ono što je nama bilo potrebno.
Dakle, njegovo lice
Ugasilo se njegovom službom:
Imao je samo jedno — «.

I to je dao; ali, on je bio niko »i razlikovali« su ga od drugih dajući mu službu:

»Dok ga čovek doziva, on nastaje.
Kada ga menja, on postoji.
Kome je potreban, prepoznaje ga.
Kome je koristan, taj ga slavi.«

Ali, pošto na poziv ne odgovori više tačno, nije više spreman da se menja (naime — da prihvati svoju ništavost), on prestaje da bude »upotrebljiv« i postaje »nerazpoznatljiv«. Prestajući da bude »koristan« — postaje beskrajno sićušan:

»Ono što sada ovde bez službe leži —
Nije više ništa ljudsko.
Sada umri ti, koji nisi više čovek!«

Ali, pilot »ne može da umre«. Smrt koju on ne može da prihvatiti i s kojom nije saglasan, ipak ga sustiže:

»Ispao si iz reke, čoveče.
Ti (i) nisi bio u reci, čoveče.
Ti si previše čudan.
Zbog toga ne možeš da umreš.
Ali,
I ko ne može da umre
umire.
Ko ne ume da pliva —,
Pliva takođe.«⁵⁵⁾

I dok tako *survani* pilot Nungesser, koji ne može da umre i koji nije saglasan sa smrću, ipak mora da umre i postane nerazpoznatljiv, da bi ubrzo posle toga bio zaboravljen — trojica montera su pozvani da svojom saglasnošću, svojim povlačenjem »do svoje najmanje veličine« — preuzmu jedan novi zadatak:

»Ali vi, vi koji ste saglasni s tokom stvari,
Ne potonite u Ništa.
Ne rastopite se kao so u vodi, nego
Se uzdignite —
Umirući svoju smrt kao
Što ste obavljali svoj posao —
Preokrećući jedno okretanje.
I umirući, ne upravljajte
Se prema smrti,
Nego od nas preuzmite poruku —
Ponovo izgraditi vaš avion.
Počnite!
Za nas da letite
Do mesta, gde ste nam potrebni
I u ono vreme kada je to potrebno. Jer,
Od vas zahtevamo da
Marširate s nama i da
S nama promenite ne samo jedan zakon Zemlje, već
Osnovni zakon:
Jasno je da se sve menja —
Svet i čovečanstvo,
Pre svega — nered
Ljudskih klasa, jer postoje dve vrste ljudi;
Iskorišćavanja i neznanja.«⁵⁶⁾

U ovome komadu ostaje nejasno da li monteri zaista dalje žive i rade, ili se pak radi samo o tome da ono što su oni započeli dalje vode drugi. Pri tome određenu ulogu igra i teza da su nauka i tehnika kolektivno delo, kome pojedinac često i anonimno doprinosi svoj deo. Kao reka koja protiče, čak i kada pojedinac potone u njoj, nestane jedan talas. Tehnički napredak dovodi se u vezu i sa socijalnim i političkim poboljšanjem, poboljšanje motora s povećanjem sigurnosti leta ka novom društvenom uređenju:

»Ako ste popravili svet,
Popravite popavljeni svet;
Predajte ga! ... «
»Ako ste popravljajući svet, upotpunili
Istinu,
Upotpunite upotpunjenu istinu. Predajte je!
Promenite svet, promenite sebel!
Predajte se!«⁵⁷⁾

Tako monteri nastavljaju da žive s beskonačnim zadatkom popravljanja sveta, društva i ljudi. Njihova saglasnost i njihov

zadatak, zaloga su nastavljanja njihovog života i u smrti, i dalje — preko smrti.

U jednoj od svojih kasnijih pesama preporučivao je Breht spokojstvo i spremnost za »predavanje«, što je »učeni hor« u komadu o sporazumu još jednom izrazio tihim, lirskim tonovima:

»Kad sam se pred jutro, u beloj sobi bolnice
probudio i čuo kosa, znao sam,
Bolje. Već dugo
Se nisam plašio smrti. Pa, pošto ništa ne
Može da mi nedostaje, verovatno ja sam
Nedostajem. Sada
Mi je pošlo za rukom, da se radujem
I pevanju kosa za mnom.«⁶⁰

Ovde Breht pokazuje da je sposoban da se odrekne ne samo »ulice koju poznaje«, već i »one koju ne poznaje«. Ne samo onoga što vidi i čuje, nego i svega onoga što nije mi video, ni čuo. On to rado prepušta onima koji ostaju, već danas se raduje njihovom budućem radošću koja više neće biti i njegova. Iz spremnosti žrtvovanja sopstvenog života za buduće generacije, ne proizilazi samo herojska smrt, nego i spokojno prihvatanje prirodne smrti, što kao svoju pretpostavku stvara sposobnost da bez ljubomore preustimo polje budućim pokolenjima, srećni zbog toga što možda može da im se da nešto što im je potrebno. U jednoj drugoj poznjoj pesmi, Breht je ovo osećanje najjasnije i najjednostavnije izrazio. To je ona sreća koja ne prestaje zajedno sa smrću i koja je dijametralno suprotna »smislu posedovanja«, a čije je dejstvo uništavanja suše već mladi Marks tako podrobno izanalizirao:

»Najveća sreća je, ipak, pokloniti
Onima kojima je teže
I, krilat, radosnim rukama
Podeliti divne darove.
Nije lepša ni ruža,
Od lica darivanog,
Kada se ispunjene, o velike radosti,
Njegove ruke spuste.
Ništa ne čini tako potpuno vedrim
Kao pomoći svima, svima!
Dajem šta imam — ne više,
To mi se ipak, ne može dopadati.«⁶¹

Breht je osetio takvu vrstu sreće, ali je i znao da je mnogima, u društvenom uređenju kao što je naše, teško da to i saznaju.⁶² On je, naravno, i sam dokazao da to više nije moguće. I mada ideološko shvatanje mora da se odbaci, zavisilo samo od »dobre volje svakoga« ostvarivanje sreće nekim dobrim delom ili darom; a često (se događa da) »sistemska prinuda« u našem vremenu izaziva samo ugodno izvinjenje za sopstvenu lenjost srca.

Stoičko i epikurejsko spokojstvo pred sopstvenom smrću bilo je moguće samo za jednu privilegovanu manjinu u antici i u visokom građanstvu renesanse (npr. u Montanju). Bertold Breht stvara mogućnost za prihvatanje ovog spokojstva i za »mučene i pretovarene«, za »ponižene i ugnjetene«, koji su u stanju da se, sjedinjeni s ostalima, velikodušno bore za sreću generacija koje dolaze, i koji mogu da, svesni svog smislom ispunjenog životnog zadatka, prihvate i svoj sopstveni kraj. Takvom spremnošću oni kidaju neutješni đavolski krug računčij-skog principa razmene, koji truje ljubav i ljude uči da u drugima vidi samo konkurenta, neprijatelja i onog koji sputava njegovu sopstvenu slobodu. Pretpostavka, naravno, i dalje ostaje ubeđenje da je ta borba vredna i da će društveno uređenje koje dolazi učiniti ljude slobodnijima i srećnijima. Učenje o saglasnosti pretpostavlja, dakle, neslomljenu veru u »razum istorije«, koju danas mnogi više nisu u stanju da podrže.

¹ U poređi pored ostalog: Pietro Benedetti, 41 g., komunistički od 1921, ubijen 24. aprila 1944: »Ako neka religija iz ljubavi stvara čovečanstvo, budite uvek spremni da razumete nevolje i patnje vama sličnih... Umireme ubeđen da će proleće koje sam tako željno iščekivao uskoro da grane za Vas.« Domenico Caprossi, 17 g., partizan-komunistički, ubijen 21. februara 1945: »Idem u smrt, ali kao partizan — s osmehom na usnama i verom u srcu.« Cesare Dattilo, 23 g., komunistički, ubijen 25. marta 1945: »... Čak i ako morate da me ubijete, ja sam ipak samo mali kamenčić, a istorija time neće prestati da sledi svoj svetlucavi tok...« (Lettre di condannati a morte della resistenza italiana a cura di Pietro Malvezzi e Giovanni Pirelli, Mondadori) 1968, 46—47, 80, 101. U poređi i Morts pour la France. Lettres de condamnés a mort, Paris o J.; citirano po F. Ormea, *Marxisten angesichts des Todes*, u Internationale Dialog-Zeitschrift 3(1970)107 f.

² U poređi, pre svega, radove Adama Šaffa i Milana Mahoveca.
³ F. Hegel, *Jenska realna filozofija II*, Leipzig 1931. (1967), 167.
⁴ Isto, *Sistem filozofije*, Celokupna dela, izdanje Glöckner, Bd. 9, 720 f.
⁵ Isto.
⁶ Predavanja o filozofiji religije, Sabrana dela, ed. Glöckner, Bd. 15, 192.
⁷ Isto, Bd. 16, 75 f (podvukao F.).
⁸ *Ibid.*, 301.
⁹ *Ibid.*, 296 f.
¹⁰ L. Feuerbach, Sabrana dela, izd. W. Bolin (F. Jodl, 11), prvi dopunski tom izdao H. M. Sass, 73; origin. otisak *Misli o smrti i besmrtnosti*, 1830.
¹¹ *Ibid.*, 77 t. 1.
¹² U poređi: Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Sämtl. Werke, ed. Vorländer, Bd. II, 156.
¹³ L. F. *Ibid.*, 73 t. 3.
¹⁴ *Ibid.*, 78 f., 27.
¹⁵ *Ibid.*, 81 f., 5 f.
¹⁶ *Ibid.*, Bd XI, 203, t. 127.

¹⁷ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Sämtl. Werke, Bd. VI, 194 f.
¹⁸ *Ibid.*, Bd. XI, 203, 127.
¹⁹ *Ibid.*, 218, 142.
²⁰ Isto, 221, t. 145.
²¹ Isto, 225, t. 149.
²² Isto, 297, 221.
²³ B. Brecht, *Das Badener Lehrstück vom Einverständnis*, Gesamm. Werke Bd. 2, Frankfurt 1967, 589—612.
²⁴ L. Feuerbach, a. a. O., 292 bzw 216.
²⁵ Marx—Engels, Gesamtausgabe, Frankfurt—Berlin—Moskau 1927-35, I, 1, 115.
²⁶ W. I. Lenin, *Leben u. Werk*, v. Bucharin usw, Wien 1924, 3.
²⁷ Marx—Engels Werke Berlin—Ost 1956, ff. Bd. 19, 339.
²⁸ Marx—Engels, Gesamtausgabe, a. a. O. 1/1, 115.
²⁹ Isto.
³⁰ Marx—Engels, Gesamtausgabe, isto, III, 117, MEW Ergänzung sbd., I, 539.
³¹ Marx—Engels . . . , isto, I, 1, 116.
³² J. Böhme, *Der Schlesische Mystiker*, München 1959 (Auswahl, ed. Charles Waldemar), 49.
³³ Isto, 137 f.
³⁴ L. Feuerbach, isto, Bd. III, 177.
³⁵ Meister Eckarts dt Predigten und Traktate, ed. F. Schulze—Maizier, Leipzig 1938, 303 f.
³⁶ Isto, 304.
³⁷ Marx—Engels, Werke, isto, Ergänzungs bd. I, 229. Arnold Künzli u svom delu *Karl Marx — jedna psihografija* (Wien—Frankfurt—Zürich 1966) psihološki interpretira ovo mesto i tvrdi da je Marks »pokušao da veliki strah od smrti, koji legitimnost potiskivanja transcendentnog stavja pod znak pitanja, objasni kroz skoro ekstatičku, dijalektičku igru oko ljubavi i smrti i ako ne može da je stvori iz sveta, a ono ipak da nekako dospe do njegove pomamne vlasti nad umom. Ali, s ovim tekstom um nema mnogo toga zajedničkog... To je skraćena pesma o tajni ljubavi i smrti koja se zove dijalektika, ali isto tako može da se nazove i himnom« (517 f.). Do jedne ovako jednostrane ocene dolazi se samo ako se pođe sključivo od tradicije razumskog prosvetiteljstva i ignorišu linije koje povezuju Marksa, preko Hegela i Fejlerbaha, s tradicijom novoplatonsko-mističkog mišljenja i s njegovom spekulativnom obradom hrišćanstva. Po ovoj tradiciji i njenom osobenom dijalektičkom shvatanju uma, citirano mesto sve je drugo do jedna »pesnička himna«.

³⁸ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der pol. Ökonomie*, Berlin 1953, 116.
³⁹ Marx—Engels, Werke, isto, Bd. 28, 443.
⁴⁰ Isto, 617.
⁴¹ Isto, 617.
⁴² Cit. po F. Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Gesamm. Schriften u Aufsätze Bd. XII, 575. U delima nisam mogao da dokazem postojanje citiranog pisma.
⁴³ M.—E., Werke, a. a. O., Bd. 35, 460.
⁴⁴ F. Hegel, isto, Bd. 8, 190 f.
⁴⁵ Dela Marksa i Engelsa, isto, tom 20, 554.
⁴⁶ Isto, 324.
⁴⁷ Isto, 327.
⁴⁸ F. Nietzsche, Werke in 3 Bänden, München 1966, Bd. III 560. U poređi: »Razmislimo o ovome i u najstrašnijem obliku: Postojanje, onakvo kakvo jeste — bez smisla i cilja (je), ali i neizbežno povratljivo, bez kraja u Ništa: »Večni povratak«. To je najekstremniji oblik nihilizma: »Ništa« (»Besmisljeno« — večno!) Bd. III, 853, podvukao I. F., dr. mesta, Bd. II, 466 f., III, 872 f, 919.
⁴⁹ E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* . . .
⁵⁰ B. Breht, *Sabrana dela u 20 tomova*, Frankfurt 1967, t. 10, 898 f.
⁵¹ U poređi: F. Engels, *Uz istoriju prahrišćanstva* (1894), Dela Marksa i Engelsa, cit. t. 22, 464.
⁵² B. Breht, isto, t. 10, 865.
⁵³ Isto, tom 2, 601.
⁵⁴ Isto, 601/2.
⁵⁵ Isto, 602.
⁵⁶ Isto, 603 ff.
⁵⁷ Isto, 607 f.
⁵⁸ Isto, 610/11. Dijalektika o saglasnosti i »uskrsnuću«, koju Breht ovde demonstrira, sigurno da ne podseća samo slučajno na poznato mesto iz Novog testamenta: »Jer, ko hoće da zadrži svoj život — izgubiće ga; ali, ko svoj život izgubi zbog mene, pronaći će ga.« (Mt 16, 25; Mt 10, 39; Mk 8, 35; Lk 9, 24; Joh 12, 25).

⁵⁹ Isto, 611/12.
⁶⁰ Isto, t. 10, 1031.
⁶¹ Isto, 968 f.
⁶² I ma koliko da je za buduće besklasno društvo važno i zadovoljenje materijalnih potreba za sve (»oslobodenje od bede i straha«), kod Brehta skoro veći značaj pripada konačnom oslobađanju spontane dobrote i prijateljstva u ljudi. Za sada — pri nedostatku i žestokoj konkurentskoj brb — nemoguće je istovremeno »biti dobar prema drugima i prma sebi samom«. (Der gute Mensch von Sezuan, Dobri čovek iz Secuana, poslednja slika.) U svom velikom završnom pleođaju objašnjava Shen Te (Sen Te) zaprepašćenim bogovima, pošto je skinula masku Shui Ta (Shui Ta):
»... Ipak me je milosrđe
Tako bolelo da sam u ljutu srdžbu padala pred nevoljom.
Tada
sam osećala kako se menjam a
Usta mi postaju njuška životinje. Kao pepeo u ustima
Zelesa sam da postanem anđeo predgrađa. Pokloniti
Bilo mi je milina. Neko srećno lice —
I ja sam hodala kao po oblacima« (Werke, Bd. 7, 1604).

Ovde Breht ponovo upotrebljava nama već poznate, ili bar slične metafore. Kao što čvrste ruke silom postaju kandže, tako se i usne Sen Te pretvaraju u njušku životinju (ili rodaka Shui Ta, u čijoj se maski ona skriva). Životinjsko postaje ljudsko u još jednom drugom smisla, nego što je to u poznatim Marksovima *Pariskim manuskriptima*. Nesreća Sen Te sastoji se u tome što ona — u jednom svetu vukova — pod pretjnom na propast, ne sme da sledi svoju prirodnu sklonost ka poklanjanju dobara. Ovaj svet je takav da u njemu niko ne može da podnese i pomisao na smrt. To će biti drugačije u jednom društvu u kome su ljudi jedni drugima prijatelji i pomoćnici. Stvoriti taj »bolji« i »drugi svet«, u kome dobre ljude čeka i dobar završetak — zahtev je zaodent velom pitanja, kojim komad završava. I u pesmi (iz g. 1933—1939) pod naslovom *Cemu koristi dobrota*, Breht piše:

»Umesto biti samo dobar, potrudite se
Da stvorite stanje koje omogućuje dobrotu ili, još bolje, čini je suvišnom«
Werke, Bd. 9, 553).

Verovatno je on to kasnije i preciznije rekao, govoreći da se »stvori stanje koje omogućava dobrotu«. Jer, tada će postati suvišna stalno prisutna misao na sopstvenu korist (sopstveni rizik), misao koja tako često sprečava dobrotu i uništava je. U poznatoj pesmi novorođenima, vraća se Breht još jednom na ovo pitanje:

»... Ah, mi
Koji smo hteli da pripremimo tlo za prijateljstvo
Nismo i sami mogli biti prijateljski.
Ali vi, ako se dospe dotle,
Da čovek čoveku bude pomagač,
Setite se nas —
S milošću« (Werke, Bd. 9, 725).