

# ludvig vitgenštajn i karl kraus

## verner kraft

Iskopijujuća reč??  
L. W.

## I

To je kao u dečijoj igri. Uzvikuje se: »Vruće«, ali ruka koja je mogla pronaći traženi predmet, udaljava se i ne nalazi ga. Fric Heller piše u svojim misaonim 'nefilozofskim razmatranjima' o Wittgensteinu (Merkur 1959, 12): »Želi li se Wittgensteinovo mišljenje razumeti na njegovom sopstvenom nivou, onda su imaginacija i karakter jednako značajni kao i 'mišljenje'. Jer, temperatura tog mišljenja spada u njegovu suštinu, u strasti je ozbiljnost, ritam rečenica je jednak reči, kao i ono što one kažuju, a ponekad je tu znak tačka — zapeta kao granični kamen između misli i trivijalnosti... Otkuda to? Zaista se može postaviti pitanje: govorimo li o umetniku ili filozofu. Govorimo o Ludwigu Wittgensteinu. Filozof obraduje neko pitanje; kao neku bolest. To je temeljan znak tačka — zapeta i čak ni odan rad njegovog prevođioca nije uspeo da očuva tu dubinu: 'The philosopher's treatment of a question is like the treatment of an illness' prelazi u plitko rezonovanje.<sup>1</sup> Kako 'karakter', tako i citirana Wittgensteinova rečenica ukazuju na Karla Krausa. O karakteru kod njega svedoče hiljade mesta koja zahtevaju aktivnu legitimaciju od nečega što je napisano. Tako je i u tekstu 'Filozofi', koji je objavljen 1910. g. i koji je kasnije uvršten u 'Propast sveta pomoću crne magije'. Satira tu juriša na jednog filozofa epohu, a merilo pravog filozofa je, i od Wittgensteina visoko cenjeni, Weninger, o kome nijedan redak nije morao biti održiv, a taj misilac je ipak održiv kao celovit. A onom lažnom filozofu se kaže: »On je dobar primer ništavnosti tačnog mišljenja«. A u zaključku: »Hoće da spakuju nekog novinara, a on kaže da za to ne mari mnogo, on je filozof«. Sasvim je moguće da je Wittgenstein čitao ovaj tekst, a staviše, da je on presudno uticao na njega i njegov filozofski stav, kao i njegovu težnju za antižurnalističkim izrazom onoga što se misli, isto kao i kasniji tekst u 'Fackel'-u (septembar 1930) 'Transcendentalno kod Lippowitzu', odnosno u Neuen Wiener Journal, koji još jednom sadrži svu mržnju prema lažnoj metafizici, na najvišem stupnju jezičkog prožimanja. Za Wittgensteina kao mislioca jezika rečenica koju citira Heller svedoči kao intencija, a ne kao ispunjenje. Ovaj 'temeljni' znak tačka — zapeta, za koji se zaista pre može reći da je dubok, upravo je jezička figura koja u ovom rečenici odvaja Wittgensteina od Krausa. Nije jasno da li je Heller zapazio da se u »obradivati« skriva dvostruki smisao. Wittgenstein je to video, ali kao filozof, on se srami. Stoga stavlja tačku — zapetu. Bez tog znaka ta rečenica, ma koliko oslabljena u korektnom engleskom prevodu je aforizam; sa njim, ona je i jezički odmeren filozofski iskaz.

Takvih filozofskih iskaza nema kod Krausa. On je imao jednu originalnu prazninu: filozofiju. Samo kroz tu prazninu mogao je jezik prodrijeti u njega, kao organon koji u svojoj absolutnoj snazi potvrđivanja kaže istinu o svetu. Rascep između jezika i mišljenja sam Kraus je učio i formulisao kao problem. Taj problem je spoznao upravo na Lichtenbergu koga je visoko uvažavao, onom istom Lichtenbergu o kome se, prema Helleru, odjednom »govori u Engleskoj«: zato što je jedan finski profesor, Henrik von Wright, pronašao da su Wittgensteinov stil mišljenja i pisanja slični kao kod nemackih aforističara iz 18. veka. To je gledano spolja. Gledano iznutra, oba ta duha imaju zajedničko preplitanje jezika i mišljenja, preplitanje koje kod Lichtenberga, misli radi, ne dozvoljava pobedu jezika. Ono što se ovde naziva jezikom, kod Krausa je: misao o jeziku i on ju je otkrio i razvio kao svoju originalnu tvorevinu. O tome se, već 1909. godine, u tekstu 'Rečja i protivrečja' (Sprüche und Widersprüche), kaže: »Lichtenberg kopa dublje od bilo koga, ali se ne vraća na površinu. Njega čuje samo onaj ko i sam kopa duboko.« Herbert Schöffler, koji u svom članku o Lichtenbergu formulise ove stavove kao svoje, ne pominjući Krausa<sup>2</sup>, kao razlog za to što se Lichtenberg »ponekad« ne vraća na površinu navodi polurazvijenost i malogradanski element. Kraus to misli dublje. Lichtenberg se ne vraća na površinu zato što on govori »pod zemljom«, tamo gde jezik još ne postoji, a ne na danjem svetu, gde bi on postojao. Pod zemljom govori misilac, na svetu misilac jezika. Lichtenberg je pod zemljom pronašao misao, ali ne i jezik koji bi učinio umetnikom. On ga je u mnogom pogledu imao, ali uistinu protiv volje, poput Wittgensteina.

Da je to tako, »pokazuje se«, skoro u smislu jednog od centralnih filozofskih pojmovima kod Wittgensteina, u jednoj rečenici iz 'Filozofskih istraživanja'. Tamo je reč o »imenovanju«, koje misilac — verovatno samo zato da bi dao približnu predstavu o težini stvari, ali je izraz ipak neobičan — označava kao »takoreći okultan proces. Potom se imenovanje navodi kao »čudno« povezivanje reči sa predmetom. Kada ono Wittgensteinu izgleda čudno, to naglašava kurziv. Uostalom, možda je to tako čudno samo zato što je Wittgenstein davanje naziva u istoriji stvaranje ispušto iz svog filozofskog mišljenja, što ga je, kao nefilozofski čovek koji bi što-šta hteo da bolje zna, zaboravio. No, to je jedna druga priča koja se, zbog manjkavosti materijala, naprosto ne može ispričati, a ono što je Wittgenstein podrazumevao pod »mističnim« jeste sumračno. Po-

tom dolazi ovo: »A takvo čudno spajanje se, uistinu, zbiva onda kada filozof, da bi dokučio što je veza između imena i nazvanog predmeta, ukočenog pogleda zuri u neki predmet pred sobom i pri tome bezbroj puta ponavlja jedno ime ili čak reč 'ovo'. To deluje kao da je zasnovano na pogrešnoj misli, ali to uopšte nije. Staviše, to je svesno antijezički odnos koji se objašnjava sledećom rečenicom, radi koje je i bilo neophodno citirati predhodnu. Ona glasi: »Jer filozofski problemi nastaju onda kada jezik praznuje.« Kurziv ponovo ide sa tekstom koga upravo na taj način isključuje iz mogućnosti da se utemelji kao jezik i samo kao jezik. Filozofski shvaćeno, to dvoje je možda jedno isto, ali Wittgenstein ovde ništa ne izražava, on nešto saopštava: naime da filozofski problemi nastaju onda kada, tačnije: u tome što jezik prestaje onda kada praznuje, kada odlazi na počinak. A moglo bi biti da jezik ne prestaje, nego da on sluša, prisluškuje prema gore. Takav preokret se dobija, ako se ispusti kurziv. Kada jezik zaista praznuje, kada slavi praznik — onda bi se filozofski problemi mogli okončati. Možda. A možda i ne. Kod Goethea, kod Hölderlina — sigurno. Ipak, Wittgensteinova moguća ironija pri takvom prigovoru opominje na oprez. A sigurno je da u toj svetkovini koren upravo onaj jezik iz koga je Kraus htio da zna o imenovanjima. U 'Sudbini sloga' iz knjige 'Jezik', on piše: »... tako bih zeleo da se, i ne budući tamo, pozovem na prva usta koja su rekla »smaragd«, kada ga je ugledalo prvo oko i nije moglo ništa drugo do da na njemu sagleda ove konsonante, da čuje ovu boju... Svaka reč je izvorno pesma i ono što obuhvata potpun pojam stvari samo je ispevano teplajući iz nje.« I: »Dok god jezik nije dogovor o očuva duhu ono, što uskrćuje razumu i ako ovaj želi da zna zašto purpur ima ton na prvom slogu, onda za to treba samo da pita purpur.« Tako umetnik izlazi na kraj sa imenovanjima: ono što on piše verovatno je filozofski neodrživo, ali je jezički postojano. Wittgenstein onda nastavlja: »A tu svakako možemo zamisliti da je imenovanje nekakav čudesan duševni akt, kao neko krštenje predmeta. A isto tako možemo da kažemo predmetu reč 'ovo', da ga tako oslovimo — to je zaista čudna upotreba ove reči, koja se uistinu javlja samo u filozofiranju. Ponovo se javlja reč »krštenje«, kao reč koja je zalatala u ovo filozofsko promišljanje, što se u neku ruku brani pomoću »kao«, a to da se »osloviti« uistinu javlja samo pri filozofiranju postaje razumljivo kada reč kojom se — još nepoznati — predmet oslovjava, glasi »ovo«, što je, kako bi rekao Scheerbart, »malčice malo«. »Imena« u Traktatu su mi razumljiva samo utoliko, ukoliko nisu ona o kojima se radi u ovom kontekstu.

Wittgenstein ima jezik protiv volje. U predgovoru Traktatu on piše da će vrednost njegovih misli biti utoliko veća »što su te misli bolje izražene«. Tome u Dnevnicima odgovara rečenica: »Moja teškoća je samojedna — ogromna — teškoća izraza.« A to je jasno kada taj izraz služi za to da se formulise i fiksira filozofska borba protiv jezika, adekvatno stavu iz Filozofskih istraživanja: »Filozofija je borba protiv općinjavaju našeg razuma jezikom.« Dakle, jasno je da izraz nije samo jezik, nego je pomagalo onome ko se iz dubljih razloga ne odvajaže da ima jezik. Upravo u Filozofskim istraživanjima, o tome piše: »Isto tako nam se čini da je leš sasvim nepristupačan bolu. — Naše držanje prema nečem životu nije isto kao prema nečem mrtvom. Sve naše reakcije su različite. — Ako neko kaže: 'To ne može jednostavno da se sastoji u tome što se živo pokreće tako i tako, a mrtvo ne' — ja ču mu nagovestiti da je ovde slučaj prelasta 'kvantiteta u kvalitet'.« Ovo mesto, preostatak dužeg razmatranja o prepostavci da se čovek posredstvom bola pretvoriti u kamen i šta se pri tome stvarno zbiva, suviše je neobično. Moglo bi se pretpostaviti da se Wittgenstein kao filozof lati jednog pre slučajnog primera. Međutim, ispostavlja se da je to sasvim osoben primer, primer čija je osobnost u usponu od kamena preko bola do leša, i tu su 4 reči: »ja ču mu nagovestiti«. U pomalo arhaičnoj jezičkoj formi nagovestaja, kao nagovestaja koji se prenosi rečima nekog čoveka, one imaju upravo svečan prizvuk, sadrže potpuno znanje, zaodeveno tugom, o prelasku od kvantitete u kvalitet. One su pun jezik. Prelazak od kvantiteta u kvalitet samo je izraz, u Wittgensteinovom smislu, a upravo taj izraz je u tih četiri reči postao jezik, a onaj ko ga je pronašao nije to ni primetio. A možda ipak jeste? On je ustvari imao ono što je tražio i stoga to i nije našao.

## II

A otkuda je on imao upravo ono što je imao? Od Krausa. To ne podrazumeva da je tu postojao neki 'uticaj'. Filozofski ingenium nastaje suvereno. A čovek, nosilac tog ingeniuma, koga je Wittgenstein samo sa mukotrpnim pauzama bio svestan, nastaje iz celine svog vremena. On je bio i inženjer, i arhitekt, i vajar. Jednom se odlučio i postao filozof. Možda je pisao i pesme, poput Otto Weineringera, i uništavao ih. To je zamsivo. Jezik, kao novo otkriće, nužno ide sa njegovom bečkom životnom aurom. On mu je demonstriran životom — posredstvom Karla Krausa. Mogao ga je prihvati kao ono što jezik razvija i stvara u svom sopstvenom okružju i kao ono što izgrađuje karakter. Prihvatanje ga je kao ovo, teško kao ono. U prilog tome govori pismo koje je u julu 1914. napisao Ludwigu von Fickeru i koje je ovaj delimično objavio u 'Brenner'-u 1954, u svom članku 'Rilke i nepoznati prijatelj'. Radi se o jednom pismu dostojnom sećanja, pismu u kome mu Wittgenstein saopštava o prenosu sto hiljadu kruna iz nasleda svog oca, sa molbom da tu sumu podeli dvojici austrijskih pesnika koje sam smatra dostojnim potpore. U tom pismu kaže se doslovno: »Za zastupnika moje stvari izabrao sam Vas, na osnovu reči koje Kraus u 'Fackel'-u napisao o Vama i Vašem časopisu, i na osnovu reči koje ste Vi napisali o Krausu«. Ficker je često tada pisao o Krausu. Ono što je Kraus napisao o 'Brenner'-u ne može biti ništa drugo do sledeće: ('Fackel', februar 1913, str. 32): »Veće je organizovala redakciju 'Brenner'-a (Ludwig v. Ficker). Činjenica da jedini pošten časopis Austrije izlazi u Innsbruku trebalo bi da bude poznata, ako već ne u Austriji, onda bar u Nemačkoj, čiji jedini pošten časopis isto tako izlazi u Austriji.« U Wittgensteinovom pismu, dakle, stoji crno na belo da on moralno, mada i ne samo tako, potiče od Krausa. Citat Nestroya

koji je moto Filozofskim istraživanja »Napredak se, uopšte, odlikuje time što izgleda mnogo veći nego što stvarno jeste«, on nije mogao otkriti sam od sebe. Pošto je Kraus Nestroya učinio austrijskim generacijskim doživljajem, on je bar indirektno iz tog. Isto tako je i sa citatom Kürnbargera... i sve što znamo, što nismo samo čuli hučati i bučati, može se reći u tri reči, koji je moto prvog, engleskog izdanja Traktata, moto koji je začudo ispušten prilikom preštampavanja Traktata u 'Spisima'. Dok se Nestroyev citat samokritički odnosi na sopstvene filozofke rezultate, kao i na takve rezultate drugih, Kürnbergerov citat odnosi se na izraz koji mu lebdi pred očima za sopstveno učeće: u tri reči. Aforistička forma Traktata mogla mu je biti približena iz prošlosti preko Nićea, a iz savremenosti preko Krausa, ali je ona odgovarala i najdubljim intencijama njegovog sopstvenog mišljenja koje je težilo sistemu, ali je na putu ka tom cilju razmirljalo sve što ga je stvarno moglo voditi do tle, a pre svega jezik i upravo mu je jezik ostao u ruci kao izraz, jedva više, po obliku, od skupa krvotina. No, on je jednom u njemu bio sasvim živ i možda nikada nije prestao da to bude. U prilog tome govore Kürnberger i Nestroy, a u Dnevnicima sad Dostojevski, sad Šiler, bez navedenja imena, ali sa filozofski ozbiljno mišljenim stavom bez znakova navod: ozbiljan je život, vedra je umetnost. A Ludwig Hänsel, koji je u Prvom svetskom ratu bio zajedno s njim u italijanskom zarobljeništvu, u knjizi 'Susreti i diskusije sa misliocima i pesnicima novog doba' (Beč 1957), izveštava: »Čitao je uvek iznova iste knjige, poklanjanju njihove prijateljstva, čitao naglas iz njih. Skoro da ih je znao napamet. Ono što je citirao bile su rečenice izdvojene od drugih, ali one koje su ga ospesale zbog svoje istinitosti, topote, pravog tona. U njegove knjige spadale su (ne može se na isti način govoriti o njegovom prijateljstvu): 'Kralj mračne komore' Rabindranatha Tagore (sa njegovom skoro evropskom mistikom), novele Gottfrieda Kellera, naročito epizoda sa figurom lava u 'Namesnik Greifensee-a', 'Braća Kramazovi' i 'Eduardov san' Wilhelma Buscha. Još prilikom svog poslednjeg boravka u Beču, sa bolnom ozbiljnošću citirao jedan od svojih omiljenih izraza: 'Salu nastranu, prijatelji moji, samo onaj ko ima srce može zaista tako osećati, i to srce koje nije nizašta. Ostalo se već nade'». To je Već najgorča ozbiljnost predgovora za filozofska istraživanja, ozbiljnost koju Ludwig Hänsel možda nije u potpunosti razumeo kada, govoreci o »dobroj formi gradanskog 19. veka«, nastavlja: »To su najčešće knjige nepatetičnog, uzdržanog tona, posebno knjige nemackih pesnika, 'Mistično' u njima nije naglašeno, ali je prisutno, ono se 'pokazuje', 'nagoveštava': to je dobra forma gradanskog 19. veka. Tako je on volio bajku 'O nebu i paklu' iz Volkmann-Leanderovih 'Sanjarije uz francuske kamine', ili legendu o 'Tri starca' iz Tolstojevih narodnih pripovetki. (Onaj ko poznaje stvari, zna o čemu se radi.) Tu spada i ono što pripoveda jedan od njegovih prijatelja iz mladosti: da je volio Uhlanodvu pesmu 'Beli glog grofa Eberharda' više od svega. Ne mogu naknadno potvrditi ovaj sud, možda to mogu drugi, ali je izvesno da je za njega i tu bila duboka ozbiljnost. Da dobra forma gradanskog 19. veka ne iscrpljuje Wittgensteinovu ljubav za poeziju proizlazi iz načina na koji je on reagovao na Fickerov predlog da se onaj ponudeni novčani prilog podeli između Rilkea i Trakla. On se odmah intimno saglasio sa tim, a u jednom kasnijem pismu Fickeru, napisao je o Traklovim pesmama: 'Ja ih ne razumem, ali njihov ton me usrećuje. To je ton istinskih genijalnih ljudi.' Trakl je bio sve drugo, samo ne dobra gradanksa forma. Wittgenstein je to morao odveć dobro razumeti, mada prvi deo njegovog iskaza saopštava suprotno. Tu je bilo nešto novo, kao što je on sam htio nešto novo, a i Rilkea je, i s pravom, smatrao za nešto novo. A Henrik von Wright je potvrdio Wittgensteino veliko poštovanje za Trakla i dodaje da se on u svojim kasnijim godinama nije toliko divio Rilkeu, da je njegovu poeziju smatrao veštačkom. Bio sud o Rilkeu ispavan ili ne, ovde se pokazuje jedno razumevanje umetnosti koje, daleko iznad valjanih ili ne sudova ukusa, mora znati nešto o ukupnom jeziku poezije koji je potom svoj neumoljivi prodorni pogled prebacio na oblast filozofije. Ukinuti jezik on je sigurno nesvesno prihvatic od Krausa kao generacijski doživljaj. Taj jezik je naknadno delovao, mada je njegovo svesno mišljenje već veoma rano krenulo drugim putem. To da se on otisnuo od tog jezika da bi prodro do sopstvenog negativnog shvatjanja o jeziku, koje sigurno nije bilo njegova poslednja reč o jeziku, korisno je kao pomoćna slika, ali bi moglo biti dokazano samo njegovim pisanim iskazima. Pitanje je da li ima takvih iskaza.

## III

U Traktatu, na samom početku, stoji stav: »Sva filozofija 'kritika jezika'. (Svakako ne u Mauthuerovom smislu)«. Pošto to ne razumem, ostavljam po strani ono što potom sledi: »Russellova zasluga je što je pokazao da prividno logička forma stava, ne mora biti njegova stvarna forma.« Put od Mauthnera do Krausa postaje vidljiv upravo u kriticu jezika, kroz pretvaranje jednog genitivus objectivus a genitivus subiectivus, kroz razvijati kritike jezika do jezičke kritike, kritike koju vrši sam jezik da bi u duhu zagospodario obiljem svojih normi i opasnosti, pravila i nepravilnosti, tradicija i inovacija. Wittgenstein ne utemeljuje svoju kritiku jezika na Mauthneru koji je, istina, bio filozofski zainteresovan za jezik, ali nije bio antijezički zainteresovan za filozofiju poput Russella — ne Meuthner, nego samo Russell može ukloniti općinjenost razuma jezikom. Čini se da tu nema mesta za Krausa. Ironično je da Mauthuerova skeptična kritika jezika ostavlja mesto za mistiku, koja kod Wittgensteina, kao »mistično«, a kod Krausa kao »jezička mistika«, ima odlučujući značaj. To postaje sasvim jasno kod Gustava Landauera, Mauthuerovog oduševljenog, ali još veoma mladog, učenika, u spisu 'Skepsa i mistika', koji je objavljen 1902. Tu se kaže: »Jer, tamo gde ne postoji više ništa i više nema tla, upravo tamo ćemo pobiti naše kolje... Tako je za mene veliko delo skepsa i najradikalnije negacije, koje je dao Mauthner, predhodnica nove mistike i jakе nove akcije. Jer, ako je reč ubijena, šta onda preostaje? I šta onda, opet, da se pokušava?« To je licično mladalački, a stvarno zastrašujuće, kao varijacije onog Nićevog stava

da je bog mrtav. Na pitanje šta preostaje ako je reč ubijena, moglo bi se odgovoriti: preostaje reč koja je prečutno sadržana i u Landauerovoj 'mističi', kao čutanje iz njega nastavi novi jezik, kako to pozitivno pokazuje njegovo povezivanje Hofmannsthalovog Chandosovog pisma<sup>3</sup> sa Mauthnerom. Reč je upravo ukupan jezik koji se ne može razoriti. Mistika koja bi kao konsekvenca Landauerovog shvatjanja morala slediti na Wittgensteinovo učenje kod ovoga je u sistemu. On ga razbija u aforizme, ali on ne razbija boga; sam bog je u sistemu i nema ništa zajedničko sa bogom Meistera Eckarta koji u Landauerovoj interpretaciji čoveka pretvara u boga. Landauer dalje kaže da Mauthner na mesto Kantovog uma stavlja: jezik. »Ništa se ne skriva iza naših reči... Pogled na svet! To nije ništa drugo do naše jezičko blago, a naše jezičko blago je naše sećanje; i obrnuto... Svet nema jezika. On bi bio bez jezika i kada bi razumevao.« Neće li Wittgenstein možda da dostigne ovo? Formulom bi se to moglo ovako izraziti: slika sveta — jezik = svet (i bog), analogno stavu iz Traktata: »Rešenje problema sveta vidi se u nestajanju ovog problema«, što će reći: i nestajanjem jezika kao problema. Ono što Landauer, kao posledicu Mauthnerovog učenja, naziva »akcijom«, kod Wittgensteina se uopšte ne javlja, a naročito ne ovo: »Iza Mauthnerove kritike jezike otvaraju se vrata za novu umetnost i za igru života koji se više ne uzima ozbiljno i koji će upravo stoga biti posvećen velikim borbama, krupnim potvhvatima, nečuvenim zločinima, čudesnoj lepoti.« Ovde su u saglasu nade koje je Landauer povezivao sa Mombertom, Hofmannsthalom, Georgeom. Posle Mauthnera više nema seoba naroda ili seoba jezika, nego ima samo seoba reči. Naročito poučne su onomatopeje. O tome Landauer piše: »Nešto je drugo ako ja hoću da podražavam kukurekanje, nego kada kažem 'kukuriranje'. Potpuno su različite stvari da li virtouzno imitiram kukavicu ili je imenujem.« A upravo u ovom nazivajući krije se već ukupan jezik, koji Mauthner i Landauer odriču, dok upravo o ovom odnosu izgleda da Wittgenstein ima predstavu kao o nepremostivoj teškoći, a Kraus kao o premostivoj. Landauer nastavlja: »Nijedno podražavanje zvuka u jeziku nije istinsko, nijedno nije još jednoma sama stvar, nego su prenešena slike stvari u materijalu našeg artikulisanog jezika.« Radi se, dakle, o prenošenju, o metaforama. A potom: »To je prokletstvo i bit (tamo gde bi se jezički moglo očekivati: blagoslov) jezika: on ono novozapaženo mora izraziti na stari način, svakom promišljaju prikačiti stare reči... A to je Mauthnerova strašna žalopjka da je jezik samo sećanje, da nikada ne može kazati nešto novo, da jedva može uz sebe zadržati staro.« Očito se misli da su i »novereči takode »stare«, kao što kod Wittgensteina u Traktatu stoji: »U biti je stava da nam može saopštiti novi smisao«, a neposredno potom: »Stav mora pomoći starim reči saopštiti novi smisao«. Oba iskaza su filozofski, ali drugi je prema prvom u odnosu odricanja i u isti mah povlačenja filozofske svesti na osnovu programskog pitanja nije li to ipak moguće. Kraus je u tekstu »Pro domo et mundo« pisao: »Umetnost je tajna rođenja starih reči.« Ovo je stav koji je Wittgenstein najverovatnije poznavao i negativno 'preveo' u svoj sopstveni jezik, bez reference na Mauthnera. Sasvim radikalno rečeno: ne postoji uistinu ništa novo sem onog svetlosnog stava geneze, tako stvoreni svet može se prepisati starim rečima koje su nove, a upravo ta pseudo-stvaralačka crta jezika pokazuje se kao stvaralačka crta bez 'pseudo' u i na istoriji koja pseudo čini istinom u liku istinitog. Landauer se uzdiže do besputne, svrhovite kosekvence, kada piše: »Ono što je Mauthnera pri tom radu godinama kalilo i pratilo bilo je osećanje da ni Kantu, niti ikome drugome, dosada nije uspeo da izade na kraj sa lažnom hipotezom 'boga'. Moralo se poduhvatiti jezika, još više — moralno se shvati da je svo naše saznanje samo jezik, da bi se ostvarilo to delo.« Mauthner je bio ateist; Landauer je bio mistik, sledeći Eckarta, čije učenje se za njega sastojalo ni u čemu drugom do u tome da sam čovek postaje bog. Kod Wittgensteina bog ima jedno čvrsto mesto, kao i uvek uslovno, u Traktatu, a u Filozofskim istraživanjima se više ne javlja, a da nije jasno zašto je to tako. U Traktatu se kaže: »Kako je svet, potpuno je indiferentno za ono više. Bog se ne objavljuje u svetu.« Isto tako je Wittgenstein gledao na »vrednost«, pošto na istom mestu piše: »Ako postoji neka vrednost koja ima vrednost, onda ona mora biti izvan svakog zbijavanja. Jer, svako zbijavanje i tako-bivstvo su slučajni.« I: »Ono što ga čini neslučajnim, ne može biti u svetu, jer bi inače opet bilo slučajno.« Pitanje je samo da li je izraz da se bog »objavljuje«, mišljena u punom obimu smisla »objavljenja«. U to se mora verovati, čak i ako Dnevnici ne bi sadržali obilje iskaza o bogu, a pre svega ovaj: »Verovati u boga znači videti da se sa činjenicama sveta još nije raščistilo.« A kako Wittgenstein ima pristup objavljenju, za koje on samo zna da se ne izvršava u svetu? Kako filozofski čovek, on taj pristup ima samo u formi negacije, kako iznutra, tako i spolja. Da Kraus veruje u boga vidljivo je svugde u njegovim spisima, kao i to da je svet za njega u jednom odnosu prema bogu. Da se bog objavljuje u svetu, i to na kontra-polu negacije, može se zaključiti iz stava iz 'Noći': »Da bi se verovalo da je neko sve to stvorio potrebno je sigurno više misli, nego da bi se znalo da on to nije učinio, vi idioti slobodnog duha!« Prema veri, »sve to«, pa i razaranje sveta Prvim svetskim ratom, dolazi od boga, prema znanju — to ne dolazi od boga. Znanje koje eliminiše boga je lako pošto ne zahteva nikakvo mišljenje; vera koja prisiljava na mišljenja, teška je. Misli vere javljaju se samo zato kao paradoksalna formulacija, pošto je teško uvideti da se upravo u njima skriva jezik, kao između sveta i boga, na istinu usmerena misao jezika. Ne postoji jezik pojmoveva. A kod Landauera to glasi: »Istina je potpuno negativan izraz, negacija po sebi, i stoga je u stvari tema i cilj svake nauke, čiji trajni rezultati su uvek samo negativne prirode.« A ako ja kažem: reci istinu! — je li to nauka? Ne, to je jezik, ukupni jezik, a ne pojmovi, kao u onome što sledi: »Stoga nije nikakva protivrečnost to što se Mauthnerova borba protiv jezika vodi jezički: pa upravo to je zadatak pojmovnog jezika, baviti se sa onim što nije, negirati ono što se dosada verovalo.« Kraus se ukupnim jezikom borio sa onim što nije. Wittgenstein je verovatno htio da ukupnim jezikom zagospodari polovinom, kojom je njegov filozofski napor mogao zagospodariti samo kao fikcijom celine. Kada on misli, zaboravio je ukupni jezik. Zaklanjati iščezlo on se nije osećao pozvanim. To jasno izražavaju rečenice iz Folozofskih istraživanja: »Filozofija sve samo ut-

vrduje, a ništa ne objašnjava niti izvodi. — Pošto je sve otvoreno prisutno, i nema ništa da se objašnjava. Jer, ono što je skriveno, nas ne interesuje.«

## IV

A on je ipak tu, ukupni jezik! Čini se da mu je Wittgenstein, misleći to isto, u filozofskim istraživanjima bliži nego u Traktatu. U Traktatu stoji stav: »Jax solipsizma skuplja se u tačku bez rasprostranjenosti i ostaje realnost koja mu je koordinirana.« Na isti stav, u Dnevniciima, u četiri segmenta, sledi ovo: »Sta se mene tiče istorija? Moj svet je prvi i jedini! — Želim da saopštим kako sam ja svet zatekao. — Ono što su mi drugi rekli o svetu samo je mali i sporedan deo tog iskustva sveta. — Ja moram da prosudim svet, da premerim stvari.« To je čudovišno dosledno. Da li je i tačno, može se očekivati samo na Wittgensteinovim rezultatima. Sud o tome izostaje. Ali istorija bi ga se zaista mogla nešto ticati, ne kao sporedan deo njegovog iskustva o svetu u formi 'onoga što su mu drugi rekli o svetu, nego kao tok između prošlosti i budućnosti, tok koji nosi njega i njegove filozofske sumnje. Tako sumnju u jeziku, nosi ukupan jezik. Kraus stoji na jednom odredenom mestu i u odredenom vremenu i, tu i tada, prihvata borbu protiv sveta, on, učenik antiistorijskog mislioca Schopenhauera, antiistorijski u jednoj istorijskoj situaciji, ipak dostižući tekuću istoriju. U okviru jezika, u koji se od jednog konkretnog dana uliva svo njegovo mišljenje, paradoks se izražava tako što Kraus od čuda »U početku beše reč« — »Reč je za mene čudo«, kaže se u 'Avanturi rada' — a ipak ovo čudo razvija i na nemačkom jeziku: jezik blista istorijskom snagom svetlosti zahvaljujući nemačkom jeziku. Istorija je ovde tok između prošlosti i budućnosti.<sup>4</sup>

Wittgenstein sebi otežava. Jednom je već citirana rečenica iz Dnevnika: »Moja teškoća je jedna — ogromna — teškoća izraza.« A na istom mestu: »Ono što se ogleda u jeziku ja ne mogu prikazati pomoću jezika.« (U traktatu: »... jezik ne može izraziti. Još jasnije u sledećem stavu: »Ono što se izražava u jeziku jezik ne može prikazati.«) A potom se kaže i: »Mi moramo saznati kako se jezik stara za samog sebe.« Da je napisao »Jezik se stara sam o sebi«, bio bi jednim skokom na drugoj strani i ne bi morao više ništa da saznaće. Međutim, ovaj stav i tako ukaže u pravcu istorije, gde je ono što se ima saznavati solidno prevladano. Manje solidno prevladano ono izgleda u narednom stavu iz Dnevnika: »Rečenica kao 'ova fotelja je smeda' izgleda kao da kazuje nešto strašno komplikovano, jer ako bi hteli da je izrazimo tako i da nam nikao ne može izneti prigovore koji izviru iz njene višečaćnosti, ona bi morala postati beskrajno dugačka.« Ipak, to je uistinu pitanje. Na njega bi odgovor mogao biti: ova rečenica je smeda. Ovde se katastrofalno neprestočno protivstavlja: jezik kao objekt analize koja razlaže mišljenjem i jezik kao subjekt nemisleće sinteze. To da je ova fotelja smeda mora onaj ko hoće da razume taj iskaz beskrajno analizirati, ali može, kada ga već shvatiti, da ga postavi kao beskrajnjog i nepobitnog. Nekoliko stranica dalje: »Samо ne izgubiti čvrsto tlo na kome se jednom stajalo!« To podseća na jedno čuveno mesto kod Paskala koji, pošto je ishvalio »božja filozofa«, pomoću čvrstog tla pravi tabulu rasa. Sta je Wittgenstein podrazumevao pod čvrstim tlom, ne kaže se. Može se naslućivati da je on mislio na jezik pre nego ga se latio. U daljnjem to postoje 'vruće', a onda dalje opet 'hladno': »Sastoji li se misao od reči? Ne, nego iz psihičkih elemenata koji prema stvarnosti imaju isti odnos kao i reči. Kakvi su to elementi, ja ne znam.« On tako piše 1919, u jednom pismu o Traktatu, napisanom Russellu koji možda, kao logično-racionalan Englez, uopšte ne zna ništa o jeziku koji je Wittgenstein mogao 'zaboraviti' upravo zato što zna za njega: on *mora*, kao filozofski misilac, da *ne zna* za njega. Ferdinand Ebner, u svojoj knjizi 'Reč i njihovni realiteti' (1921), citira iz jednog Hamannovog pisma Herderu: »I kada bih bio reči kao Demosten, ne bih mogao tri puta ponoviti više od jedne jedine reči: um je jezik, lόgos. Ovu kost punu srži glodem i glodaču je do smrti. Za mene je to još uvek mračna dubina, još uvek čekam andela apokalipse sa ključem za taj bezdan.« U 'Pro domo et mundo', Kraus piše: »Onaj ko nema misli smatra da se misao ima samo onda kada se poseduje i zaodene u reči. On ne razume da je uistinu ima samo onaj ko ima reč u koji je misao urasla.« Naravno, Wittgenstein ovde nije neko bez misli, nego je upravo pun misli, ali iz obilja svog mišljenja on ne razume — neće da razume — ono što Kraus tvrdi iz obilja jezika: da 'reč' predhodi misli. — Reč — logos — jeste: ukupni jezik. Da Wittgenstein neće da ga ima pokazuje i sledeće mesto iz Filozofskih istraživanja: »Kad bi sad neko pitao: 'Da li imaći misao pre no što si našao izraz?' — šta bih morao odgovoriti? A šta na pitanje: 'U čemu se sastojala misao onakva kakva je bila pre tog izraza?'« Ovde se on neposredno pitačući vraća na polaznu tačku pre jezika, od koje se jezik pokreće kod Krausa.

Još je 'vruće' u narednim razmišljanjima iz Filozofskih istraživanja: »Svrha jezika jeste da izrazi misli. — Tako je zaista svrha svakog stava da izrazi neku misao. Koju misao izražava, npr. rečenica 'Es regnet' (pada kiša)?\* — Ova rečenica, koja za Wittgensteina izgleda kao da ne izražava nikakvu misao, izražava jednu veliku misao: da »es« regnet (kiši). Tako Kraus, u članku 'Es' iz 'Jezika', piše: »Prinuda da se pita: 'das — was werden will?' (Sta je ono što će biti?), više ne postoji za onoga koji je u drugim primerima pronikao u celo obilje toga »es« (bezličnog subjekta). Staviše, on pita 'Šta će biti?' Jer, u 'Es werde Licht' ('Da bude svetlo'), ovo 'es' ('ono') jeste jednako istinski subjekti, kao što u početku beše reč. Najjači subjekt koji postoji na području stvaranja, onaj koji je postao svetlo, onaj koji biva dan, onaj koji će biti veće. (Sve zavisi od toga, sve može postati relativni stav.) Es: haos, sfera, svemir, ono najveće, ono najosećajnije, ono što je prisutno pre onoga što iz njega tek nastaje. Svetlo, dan, veće nisu subjekti (kako to gramatičar jednostavno pretpostavlja), nego su predikat, ne mogu biti subjekti, pošto tek »es« postaje svetlom, danom, većerom, razvija se u to.« A u *Pismima nepoznatog*, veoma oštromi Aleksandar von Viller ubedljivo piše: »'Es' je bezlična zamenica. Radnje: sevati, grmiti, klišiti, iziskuju neki subjekt od koga te radnje potiču. Ko grmi? Grci su govorili da je to srčani Zevs, da se Zevs

izgrmio za nas. Ukinuli smo bogove prirode, ali nam je potreban subjekti, kad je uzmanjikalo pojmove 'pravo vreme našla se reč'. 'Es' je devojka za sve, ona koja čini sve što ne može nikao. 'Es' je takođe ono što me mrzne; Francuzi kažu 'jai froid, imam hladno. A mi osećamo hladnoću kao posledicu jedne na nas kao objekt usmerene delatnosti i žalimo se: smrzava me. Neki zanatlijski kalfa koji je molio novac za put, napisao mi jednom veoma lepo: 'es sehnt mich nach Haus' ('vuče me kući'). Zevs se potvrđuje ne u svom grmljenju, nego u svom donošenju kiše, u jednom izvornom fragmentu Anakreona, u prevodu Mórike: »Tu je mesec Poseidon, / Kišni oblaci naokolo/, I pod besnim naletima vetra, / Spušta se Zevs do Talije.« A kako je autor pisma skeptični citat iz Fausta o reči koja se javlja u pravi čas kada manjkaju pojmovi, citirao upravo kao restitut in integrum, to se pokazuje o čemu se radi kod 'es', naime: o reči. Dalje on piše: »Tako je i Lichtenberg poređio mišljenje kao neko stanje, koje mi trpi, ali pošto se ne ovažuje da kaže ko je subjekt tog stanja, on navodi žrtvenog jarcu 'es'. Ali, tim on ne pogada prirodnim, moglo bi se reći: čulnu, predstavu o mišljenju. Mi se osećamo ličnosti-ma... I ništa na nama nam se ne pokazuje više ličnim od upravo mišljenja... To je čak skoro jednak filozofski kao i Lichtenbergova suprostnost, jer je kartezijanska, pošto je Descartes svoje postojanje sebi dokazao tek i sami iz mišljenja. A pošto vera i sumnja uvek idu pod ruku, to mi se verom kazujemo: 'ja mislim' i naporedo s tim, upravo kazuistički: 'čini mi se' i 'izgleda mi'.« Ovde misao uranja u sistematično, da bi u Descartesu promašila svoj istinski predmet.

Naime, izgleda kao da ovaj u cogito ergo sum, kao u jednakosti mišljenja i bivstva, ne podrazumeva egzistiranje, a pre svega ne na latinskom neizraženo Ja, koje znači René Descartes i dakle jeste, nego samo to metafizičko Ja, sa svim posledicama ove substitucije za filozofsko mišljenje, a one su delatne još kod Wittgensteina tamo gde on za to filozofirajuće Ja smatra da ga treba precrati, kao npr. u Dnevnicima: »U knjizi 'Svet kakav sam zatekao' trebalo bi da izvestim i o svom telu i da kažem koji su udovi podredeni mojoj volji itd. Naime, to je metoda da se subjekt izoluje ili, štaviše, da se pokaže da u jednom važnom subjekt ne postoji. Jedino o njemu ne bi moglo biti reči u toj knjizi.« U Traktatu se na isto razmatranje nadovezuje rečenica: »Misleći, predstavljajući subjekt ne postoji.«

No, ponovo postaje sasvim vruće kada autor pisma na jednom drugom mestu piše: »U jeziku nema cepidlačenja i slediti logički — ovde zista logički — pošto logos znači reč — izraz misli jest najbolje sredstvo da se misao kontroliše.« To bi morao shvatiti u Wittgenstein, a Kraus, da su mu te reči bile poznate, mogao bi ih pridodati rečenicama koje kao moto predhode knjizi 'Jezik', pa čak i sledeći citat iz 'Le livre de bord' od Alphonse Karra (1809-1890), mada se ovaj ne bi mogao ubrojati u velike francuske pisce: »... Kao što ekser jednim udracem ulazi u drvo i učvršćuje se u njemu, tako ostra reč na pravom mestu ulazi u misao i održava stav celovitim.« Nasuprot tome, zasluzni istraživač jezika Walter Porzig, u svojoj knjizi 'De Wunder der Sprache' (2. izdanje, Bern 1957), o istom predmetu može da izrazi samo svoju zburjenost, pošto piše: »Mi kažemo ich weiss es (znam to), nasuprot italijanskom lo so, španskom io sé, pa čak i es regnet (kiši), a bili bi zburjeni kada bi trebali da navedemo što je to es koje tu kiši.« Time smo se kružnim lukom — moglo bi se reći: dugim lukom — ponovo vratili Wittgensteinovom pitanju ne-znanja.

## V

S puno naslućivanja je ne-znanje prožeto znanjem kada se u Filozofskim istraživanjima kaže: »Kad filozofi upotrebljavaju neku reč — 'znanje', 'bivstvo', 'predmet', 'Ja', 'stav', 'naziv' — da bi zahvatili suštinu stvari, mora se uvek iznova pitati: da li se ova reč u jeziku koji je njen zavičaj zaista tako upotrebljava? Tome neposredno pripada naredni stav: »Mi vraćamo reči od njihove metafizičke upotrebe na svakidašnju.« Da li je Wittgenstein u Filozofskim istraživanjima prevazišao Traktat, ili da li se njegov napredak shodno predgovoru i motu iz Nestroya sastoji samo u tome što je on, koliko su se drugi mislioci trudili da ga 'nastave' odlučan da ga ponovo vrati, o tome, zbog nepoznavanja logičke metode, ne mogu da kažem ništa. Ipak može se pokazati da njegov napad na jezik doduše izgleda kao da je isti, ali ipak nije isti: to nije samo napad, nego se on lača i istraživanja, pokušava da obuhvati jezik. U Traktatu postoji rečenica: »Govorni jezik je deo ljudskog organizma i nije manje komplikovan od ovoga.« U Filozofskim istraživanjima, govorni jezik je 'zavičaj' filozofske reči koja se u njemu upotrebljava drugačije nego u filozofskom jeziku. Da li je nekada tokom razvitka postojao istinski zavičaj filozofske reči — npr. kod Platona — tim pitanjem se ovde možemo baviti utoliko manje što čak ni pozitivan odgovor za Wittgensteina ne bi imao dokaznu snagu, njegovo mišljenje stoji i pada sa postavkom da to nije tako. Antifilozofsko mišljenje jezika kod Krausa, naprotiv, u potpunosti počiva na govornom jeziku kao jednom, u svojoj negativnoj i pozitivnoj formi, jedinstvenom modelu celokupnog jezika koji kao jedan i isti satirično odbacuje negativno, a pozitivno poetski izgraduje, pri čemu je satira prisutna u poeziji, kao i poezija u njoj. U Dnevnicima, Wittgenstein piše: »Ipak je jasno da će stavovi koje čovečanstvo isključivo koristi, onakvi kakvi su, imati smisao i da neće čekati na neku buduću analizu da bi ga dobili.« Ako bi bilo tako, onda bi govorni jezik nezavisno od kritike jezika imao poputno nezavisnu egzistenciju, na šta smera i sledeći stav: »Oblik i način na koji jezik označava odražava se u njegovoj upotrebi.« Tu upotrebu Wittgenstein hoće da u Filozofskim istraživanjima obuhvati »jezičkim igramama«. »Isto tako možemo da zamislimo da je ceo proces upotrebe reči jedna od onih igara pomoću kojih deca uče svoj maternji jezik. Ove igre će nazivati 'jezičkim igramama', a one nekad će i o nekom primitivnom jeziku govoriti kao o jezičkoj igri.«<sup>5</sup> U sledećoj rečenici to se pojašnjava kao proces »davanja naziva kamenju i ponavljanja predhodno izgovorenre reči«. A naredni stav glasi: »I celinu jezika i delatnosti sa kojima je on protkan ja ču takode zvati 'jezičkom igrom'.«

Ono što sam označio kao »celokupan jezik« ovde se javlja kao celina jezika, a njegove »delatnosti« potsećaju na energiju kod Wilhelma von Humboldta — »ona sama nije delo (ergon), nego je delatnost (energeia)« — a da Wittgenstein nije morao misliti na nju. Ali, u najmanju ruku verovatno je da je on kod ovih jezičkih igara mislio na Krausa. Jezička igra kod Wittgensteina ostavlja iza sebe istinsku kritiku jezika i mišljenja je kao pozitivna metoda da se probije »općinjenost razuma jezikom«. U 'Avanturi rada', pesmi koja se pojavila u prvom svetskom ratu i koju je Wittgenstein mogao citati ako i ne sa filozofskom saglasnošću onda sigurno sa vatrenim interesom za problem kojim se bavi, Kraus je sve što je mislio o jeziku i jezičkoj igri izrazio u najvišoj duhovnoj koncentraciji. Pesme sadrži strofу: »Reč juri sa vetrovima / i igra se sa privedenjima. / U rečitoj igri sadržane su / misli koje me zatiču.« Potom sledi: »Igram li se tako nadalje, / pred tako smelim otezanjem/ zgroziće se potomstvo. / Jer sve je bilo u rečitoj igri.« Ovde igranje rečima postaje rečitom igrom u kojoj su sadržane misli koje »me« zatiču, koje dakle čoveku daju egzistenciju. Rečita igra postaje igranjem nadalje: »nadalje, iz koga potiče reč skoro da je još jednom reč o objektu, samo što je puni akcent sada na igranju. Na osnovu te nove misli — da bi se potomstvo moralо zgradi pre takо »smelim otezanjem«, pošto bi bez tog otezanja uistinu samo bezumlje reagovalo na bezumlje — osnov objašnjenja za »sve« skriven je u rečitoj igri. Ovo je u jeziku iskaz o njemu i stoga je zaista, nakon provodenja u području filozofije, i jedan jezičko-filozofski iskaz o odnosu reči prema igri, kako to Huizinga piše u 'Homo ludens': »Uzmimo jezik, ovo prvo i najviše orude koje je čovek sebi oblikovao da bi mogao saopštavati, poučavati, nalagati, jezik kojim on razlikuje, određuje, utvrđuje, ukratko imenuje, tj. uzdiže stvari u oblast duha. Igrajući se, jezikotvorni duh uvek iznova skače od materijalnog ka misaonu. Iza svakog izraza za nešto apstraktno stoji neka metafora, a usvajajući metafore skriva se igra reči. »Suprotnost bi se mogla ovako izraziti: u osporavanju istorije za Wittgensteina se koncentriše agonistička snaga misli koja potiče iz igre; kod Krausa ona se u igri rascvetava do polemike iznad koje se Wittgenstein uzdiže. A kod Huizinga, izveden iz igre, postoji i stav: »Nauka, uključiv i filozofiju, je po svojoj suštini polemična, a polemičko se ne može odvojiti od agonističkog.«



čedo paunović

## VI

U prilog tome da se ono novo u Filozofskim istraživanjima, ne samo indirektno, nego i konkretno može odnositi na Krausa, govor i jedna neobična upotreba izraza koja, sporedna sama po sebi, upravo pokazuje prstom na glavnu stvar. U Traktatu se u vezi sa Mauthnerom zadatak filozofije označava kao kritika jezika. U Filozofskim istraživanjima umesto toga je nešto drugo. Tu postoje stavovi: »Ja mogu da znam što misli neko drugi, ali ne šta ja mislim. Ispravno je reći: 'Ja znam što ti misliš', a pogrešno 'Ja znam što ja mislim'. A posle toga, u zagradama koje zaista više potsećaju na iznenadnu asocijaciju koja ne pripada neposredno stvari, ili pripada nekoj drugoj kojoj se nameće, stoji sledeće: »Ceo oblak filozofije kondenzovan u kapljicu nauke o jeziku«. Oblak filozofije kiši, a kapljica nije jezička kritika, nego je nauka o jeziku. U njoj se više ne javlja kritika jezika, čak i ako bi ova još bila njen sadržaj. Ovo imenovanje potiče od Krausa. Sveska 'Fakel'-a iz jula 1920. koja se po prvi put isključivo bavila jezičkim problemima, zvala se 'O nauci o jeziku', a 'Nauka o jeziku' dugo je bio radni naslov planiranog dela, dok se konačno nije povukao pred definitivnim naslovom 'Jezik'.<sup>8</sup> Wittgenstein je ovaj izraz sigurno našao kod Krausa i iz njegove oblasti jezičke kritike preveo ga u sopstvenu oblast kritike jezika. A kod njega postoji čak i jedno mesto gde on sam preuzima jezičku kritiku, kao da se potajno ušunja u područje antifilozofskog mišljenja jezika da bi bar za trenutak vodio njegovu stvar. Iznenadujuća je rečenica: »Kada mislim u jeziku, pored jezičkog izraza nisu mi pred očima i 'značenja' nego je sam jezik nosilac mišljenja«. Zar ova rečenica nije mogla kao citat stojati u 'Fakel' — pored toliko mnogih citata, npr. Goetheovih ili Jean Paulovih, sa kojima se Kraus celom sadržinom podudara? A od koga je Wittgenstein učio da misli u jeziku, ako ne od Krausa, jer ta sposobnost je, doduše, oduvuk postojala kod velikih umetnika i mislilaca, ali ne i u tako sveobuhvatnoj primeni kao kod Krausa! Ta rečenica upravo na drugi način ispisuje stanje u stvari koje nalazimo kod Krausa. Njegovo delo buja

'značenjima' i to takvima koja su čak i čitaocima iz njegovog vremena, u meri njihove udaljenosti od Austrije i Beča, njihove štampe, politike i govornog jezika, bila samo delimično dokučiva, a da se i ne govori o današnjim čitaocima, i ipak se pri *ispravnom* čitanju, koje je dakako već i tada bilo teško, a danas je sve teže, sva značenja jezika tako prožimaju da se ukidaju. Misliti u jeziku jeste postupak duha koji u isti mah ukida i postavlja značenje i upravo na taj način ono nerazumljivo čini praktično razumljivim. Ovaj postupak nije *L'art pour l'art*, on je predmet: pošto je predmet zadan, jezik može apstrahovati od njega, upravo zato da bi ga učinio vidljivim.<sup>9</sup>

Za Wittgensteina je to moralо biti otkriće. On ga shvata drugačije. Ali, samo tako njemu jezik kao celina postaje transparentan, da bi ga kao celinu odbacio ili? Ne znamo kuda bi ga još oteralo bezobzirno poštenje prema samom sebi. Upravo u Filozofskim istraživanjima on stupa i na zabranjene staze, koje su možda već bile dozvoljene. Tako on opširno razmatra jezičku igru kada reč »blago« jednom koristi kao zapovest, a drugi put kao izraz za svojstvo, pri čemu se pita šta se zviba »prilikom ove igre doživljaja reči. Ponovo se radi o jednom prevodu. Mislilac jezika obuhvata dvostruki smisao reči iz svog doživljaja reči u jednoj reči, a filozof u dva pojma koja preispituje. To što mu pada u oči dvostruki smisao, ne pada mu kao pitanje celokupnog jezika sa Janusovim licem, jer bi to već ukazivalo na odgovor iz jednog za njega zatvoreneg područja kome on teži. Već u vremenu Traktata ima kolebanja koja, dakako, nisu ušla u njega. U Traktatu stoji rečenica: »Ljudi su uvek slutili da mora da postoji jedno područje pitanja čiji su odgovori — a priori — simetrični i objedinjeni u zatvorenu, pravilnu tvorevinu.« Isti stav, u nešto drugačijem obliku, stoji u Dnevnicima, a ispod njega u zagradama: »Ukoliko je reč starija, ona utoliko seže dublje.« To je bilo 6. 3. 1915. On je 23. 1. 1915. pisao: »Reč je sonda, neka prodire duboko, neka manje duboko.« Ovde filozof pokušava da stvari jasnoču o materijalu sa kojim radi, a tamo on iskazuje nešto što izgleda da nije ni u kakvoj vezi sa njegovim istinskim radom, jer zašto bi starija reč sezala dublje od novije, ako bi ova bila pregnantna? Ona seže dublje ako se doveđe u spregu sa celokupnim jezikom, koji se prepostavlja, umesto sa jezikom koji se jezičko-kritički raskriva da bi se despolo do stvari.<sup>10</sup> U Krausovom 'Pro domo et mundo' stoji: »Što se iz veće blizine posmatra neka reč, to ona izgleda daljnja.« U svom članku o Krausu, Walter Benjamin je u vezi sa ovom rečenicom govorio o »platonskom ljubavi prema jeziku« i o tome da »potpunije... jezik nikada nije odvajan od duha i nikada intimnije vezan za eros«, nego što je tu. Veza između eroza i jezika zaista je kod Krausa u centru, ali značenje ovog stava ipak je drugačije, pa i kad unakoko u knjizi i ne bi stajali samo iskazi o radu na jeziku, i neobično je da je ono promaklo onome koji je u 'Zentralpark' (Schriften I) pisao: »Korespondencija između antike i moderne jeste jedina konstruktivna istorijska konstrukcija kod Baudelairea.« Akcenat je ovde sasvim na modernoj. Tako je i za Krausa. Za njega se radi o tome da se reč pogleda iz takve blizine, da je se vidi do u najveću daljinu. Problem arhaizma u okviru istorijske poezije, koji je bio konstituivan za Borchardta, sa akcentom na antici, da bi se dohvatala moderna: Kraus istorijski preskače. Njegov stav iskazuje nešto o celokupnom jeziku: kao pripadnika moderne koga se istorija, isto kao i Wittgensteina, uopšte ne tiče. Upravo na to misli Wittgenstein i on je to prevedeo naučio da Krausa. A ako je to naučio u mладости, onda je utoliko više iznenadujuća rečenica iz Filozofskih istraživanja: »U jeziku se dodiruju očekivanja i ispunjenje.« Ova rečenica deluje kao citat iz Krausovih aforizama, ali bi se sasvim pogrešno postupilo ako bi se u njoj prepostavio neki aforizam. Staviše, ona stoji u jednom analitički mišljenju, a ne sintetički izrečenom i, kao takvom, pismeno fiksiranom sklopu. Kratko pre toga stoji sledeće: »Možda se ima osećaj da se u rečenici 'Očekujem da će on doći' reči 'on će doći' koriste u jednom drugačijem značenju nego u tvrdnji 'on će doći'. A ako bi bilo tako, kako bih mogao govoriti o tome da je moje očekivanje došpelo do ispunjenja? Ako bih ova izraza 'on' i 'će doći' htio da objasnim, naprimjer pokaznim objašnjenjima, onda bi ista objašnjenja ovih izraza važila za obe rečenice.« Sledi jedna slična misao i potom u neku ruku jezičko sažimanje onoga što verovatno nije domišljeno do kraja, a sa sasvim drugačijom intuicijom. Ni ova rečenica nije citirana iz Krausa, nego je takoreći prevedena, sa jednom uskraćenom aforizmom: »Taj duboki aspekt lako nam izmiče.«<sup>11</sup>

## VII

U Filozofskim istraživanjima stoje i rečenice: »Rezultati filozofije su otkriće neke besmislice, a čvoruge koje razum zadobija pri naletaju na granciu jezika omogućavaju nam da shvatimo vrednost tog otkrića.« Uz to ide rečenica iz Traktata: »Granice mog jezika znače granice mog sveta.« Frich Heller citira mesto o čvorugama i uz to, u jednoj belešći, piše: »A ovde je jedan aforizam Karla Krausa koji služi kao primer kako u onoj sferi dolazi do srodnosti: Kada ne stižem dalje, udario sam o jezički zid. Onda se, krvave glave, povlačim. A htio bih dalje.« (A uz ovo, kao predstupanj, isto tako iz 'Nachts', ide sledeće: »Često sam pred jezičkim zidom i primam još samo njegov ego. Često udaram glavom u jezički zid.«) Zapaziti ovo, značajna je zasluga. Ipak, ono što je srođno u tim dvema sferama ovde nije potpuno sagledano, inače bi moralо biti dopunjeno mišljem da se suprotnosti nigde ne mogu rasplamsati tako kao među srodnicima. Ono što Wittgenstein hoće da kaže čini se da je jasno: jezik kao granica pozitivno i negativno određuje meru mog saznanja. Izgleda da on u svom saznanju ovde nije prevazišao traktat. Veoma je verovatno da se on nesvesno udaljava od Krausa: naletanje tamo i udaranje ovde, kao slika, podrazumevaju isto. Ali, Kraus ipak misli nešto drugo. Jezički zid od koga se on povlači krvave glave ne izražava sumnju u jezik, nego samo očajanje nad tim da ni njegova sposobnost nije dovoljna da se izrazi celokupan jezik. On mu se demonski pokazuje kao beskrajna izražajna snaga, a istinski jezički zid, koji ono koje je demonski zaslepljen ostaje neproziran, bilo bi čutanje, kao jezik o jeziku, o kome i Wittgenstein jednom govorи kada se u Dnevnicima

pita: »A je li taj jezik jedini jezik?« Dakako, kao što pokazuje nastavak, on ovo ne misli kao čutanje, nego kao jedan drugi jezik koji treba dostići izmičući saznanju<sup>10</sup>.

To je u istom odnosu sa rečenicom iz Traktata: »Etika i estetika su jedno«. O tome Erich Heller piše: »Kao i Karl Kraus, on je verovao u neraskidivu povezanost svih formi života, mišljenja i osećanja sa formama jezika . . . a ove rečenice ne postoji potpunija formula za umetnički kredo Karla Krausa«. Zaista, ta rečenica je u tolikoj meri jasna, i to za mišljenje obojice, da izgleda da jedva da još nešto preostaje da se razume. Ali, nije tako. Rečenica iz Traktata stoji u jednom kontekstu na koji je već ukazano, u Wittgensteinovom objašnjenju da se bog ne objavljuje u svetu. Njemu izgleda da isto važi i za vrednost. Oboje moraju biti izvan sveta, izvan svekolikog zbijanja i tako-bivstva, pošto su svet, zbijanje i tako-bivstvo slučajni. A ovde Wittgenstein nastavlja: »Stoga ne mogu postojati nikakvi stavovi etike. Stavovi ne mogu izraziti ništa što je uživošeno«. I: »Jasno je da se etika ne može izraziti. Etika je transcendentalna«. Da li je to tačno, ostaje nerešeno, u najmanju ruku je dosledno. A onda u zagradama sledi rečenica o jedinstvu estetike i etike. Zagrade upućuju na to da taj stav za Wittgensteina nije dosledan, nego da je pre jedna asocijacija koja ide uz to, bez potpune sigurnosti mislioca da je tačan. Sam po sebi on ne izgleda kao da ga treba jednoznačno shvatiti. Ali, on se javlja i u Dnevnicima, i to u kontekstu koji omogućuje pouzdano razumevanje. Tamo se, nadovezujući se na stav koji je ušao u Traktat »Svet i život su jedno«, kaže: »Fiziološki život, naravno, nije 'ovaj život'. A to nije ni psihološki život. Život je svet.« Potom: »Etika ne raspravlja o svetu. Etika mora biti jedan uslov sveta, poput logike.« A potom – bez zagrade! – sledi: »Etika i estetika su jedno.« Dakle, ovaj stav, već svojom formulacijom, je u direktnoj vezi sa prvim stavom koji se u »Život je svet« još jednom, na drugi način, ispisuje kao jedinstvo. Dakle, etika i estetika moraju biti jedno u odnosu na svet, ne raspravljući o njemu. U skladu sa stavom »Život je svet« Wittgenstein bi mogao hteti da se dopunjajuće domisli: estetika je etika, kao pobiža preformulacija tog jedinstva. U Traktatu nema drugih stavova o estetici i umetnosti, ali ih ima i u Dnevnicima. Tamo se kaže: »Umetničko čudo jeste da svet postoji. Da postoji ono što postoji.« A ovi stavovi, uz zamenu sa mističnim kao Wittgensteinovim centralnim pojmom, ušli su u Traktat ovako: »Nije mistično kako je svet, nego da on jeste.« Potom dolazi pitanje: »Je li suština umetničkog načina razmatranja to da ono svet posmatra srećnim očima?« Da li je Wittgenstein ovde mislio na Goetheove stihove »Ma šta videle njene srećne oči«, ostaje nejasno.<sup>11</sup> Sreća je bila predmet njegovog opstvenog mišljenja. On u Dnevnicima piše: »Čini se da se više ne može reći nešto kao: živi srećno!« I: »Svet srećnog drugačiji je od sveta nesrećnog.« Ovaj stav ušao je u Traktat. I: »Svet srećnog je srećan svet.« A na kraju: »Može li, dakle, postojati neki svet koji nije ni srećan ni nesrećan? Možda je to cilj koji je Wittgenstein htio da dostigne, a možda on uvida je to nemoguće dostići i da je moguća samo sreća kao faute de mieux saznanja. Možda ova razmatranja daju ključ za njegove poslednje reči: »Tell them I've had a wonderful life!« Norman Malcolm izveštava o njima u svojim saćanjima na mislioca (London 1958) i ne može da ih razume, pošto ih kontrastira sa Wittgensteinovim stvarnim životom, onakvim kako ga on vidi, naime kao nesrećnog. Potom u Dnevnicima slede još ove dve veoma oprezno formulisane rečenice: »Jer, ima nešto u shvatanju da je lepo svrha umetnosti. A lepo je upravo ono što čini srećnim.« I ovde se čuje prizvuk odnosa prema sreći. Izgleda kao da je ovo poslednja reč ovog mislioca o lepom, tačnije: predposlednja. To da su estetika i etika jedno, postavlja problem, ali ga ne razrešava.

Razrešava li ga Kraus, isko se antifilozofski identitet estetike i etike upravo u njegovom delu javlja tako potpuno samorazumljivo? Njih dvojica su polarno razdvojeni, ali su u jednoj tački neobično identični: u njihovom stavu prema zagonetki. U Traktatu stoji zastrašujući stav: »Zagonetka ne postoji.« Ovaj stav bi mogao prosticati iz bezuslovne vere u nauku, u filozofiju kao strogu nauku, kako ju je Huserl živeo i učio i izložio u čuvenoj raspravi, bez ikakve koncesije mističnom, sve do verbalnih ekscesa protiv onoga što je on žigao kao »dubinu«. Ali, imajući u vidu oba stava između kojih stoji, ovaj stav dobija jedan drugi aspekt. Prvi stav glasi: »Za odgovor koji se ne može izreći ne može se izreći ni pitanje.« A drugi: »Ako se jedno pitanje uopšte može postaviti, onda se na njega može i odgovoriti.« To znači da je područje onoga o čemu se može filozofski pitati tako omedano da u njemu nema zagonetke, a izvan njega je mistično koja je u svojoj neupitnosti<sup>12</sup> bezbedno od svake skepse, kako to sledeći stav o skepsi – za koju je Huserl, npr., verovao da je može opovrgnuti – nedvosmisleno kaže: »Skeptizam nije neobri, ali nije ni oboriv, nego je očigledno besmislen kad hoće da sumnju u ono o čemu se ne može pitati.« Tako posmatrano, između zagonetke mističnog postoji jedna dubinska smislena korespondencija. Uz pretpostavku da sagledavamo »problem 'kao' zagonetku«, ovo se pojačava sledećom rečenicom: »Rešenje problema života vidi se u nestajanju ovog problema.« Uz to, u zagradama i bez znaka pitanja, ide još pitanje: »Nije li to razlog zašto ljudi kojima je nakon dugog sumnjanja postao jašan smisao života, zašto oni tada nisu mogli reći u čemu je taj smisao.«

Svet bez problema, kao smisaon svet, lebdio je pred očima i Krausu. U poslednjim godinama svog života, on je tu »jezičku igru«, kojom je bio ispunjen, koristio i za to da piše »zagonetku« u stihovima. Poslednji tom njegovih pesama (Worte in Versen IX, 1930) sadrži dvadeset takvih zagonetki koje se rešavaju lako ili teško, ali sve su oblikovane tako da rešenje ne dolazi racionalno spolja, nego lebdi medu rečima. Istina, rešenje je važno, ali ipak manje od zagonetke koja polaze jedno metafizičko pravo na egzistenciju. Dve od ovih zagonetki ne odnose se na određena stanja stvari do kojih treba doći, nego na samu zagonetku kao takvu. Jedna se zove »Naopako je tačno« i glasi: »To je zbrka i dok traje, /baša po njoj, kao da je izokrenuta, /a u toj zagoneti tu i tamo/ saznaće samo zagonetnu reč.« Gledano iz aspekta rešenja, ne samo Kraus je bilo poznato da »Leben« ('život') čitano unazad postaje »Nebel« ('magla'). Ali, sada je to u zagonetci, naprosto se ne može odgonetati, jer, kaže li se jedno to je ono drugo i obrnuto – »tačno je naopako«, nema rešenja, po-

stoji samo sama zagonetka. A tako se i zove druga zagonetka, koja stoji na samom kraju, posle svih drugih, u jednoj lukavoj igri vica sa istinom, uprkos sasvim otvorenim kartama: zagonetka, i glasi ovako:

### Zagonetka

*Čas je ove, čas one vrste:  
ovde se tiče sloga, onde reči.  
Lako te odvuci u najdalje daljine,  
kad se treba mašiti baš onog najbližeg.  
Smerno stoji u ugлу i čeka,  
da izvučeš smisao iz skritosti reči.  
Kad ti se konačno posreći rešenje,  
promisli o sledećem:  
rešenje je samo to jedno,  
al' skoro svaka stvar u životu,  
nažlost ostaje ti puna toga  
Štaviše – usudujem se reći  
i opomenuti te pre nego bude prekasno –  
ni sama ova ne vredi lapanja glavom:  
jer, zagonetka ostaje i kad se odgonetne.*

Jasno je dakle da nije važno zagonetka kao rešenje, nego je to rešenje kao zagonetka. Koliko god da je lako rešenje ove zagonetka naći već u naslovu, toliko je teško u rešenju prepoznati zagonetku. Stoga jedna zagonetka koja je osobita po svojoj dužini i koja u svakoj strofi, lako dokučivo, ima za temu štampu, i nosi naslov: 'teška zagonetka, laka za rešavanje'. Zagonetka, tako shvaćena, bliska je mističnom kod Wittgensteina, isto kao i radikalna formulacija iz 'Nachts': »Umetnik je samo čovek koji može od rešenja da napravi zagonetku.« Ova formulacija odjava se od isceliteljskog razaranja zagonetka radošću, bez htjenja da pogodi Wittgensteinovo negiranje zagonetke, a u Goetheovim maksimama i refleksijama nalazimo uvid koji povezuje obe sfere i koji Goethe pripisuje Ahilu: »Mudri imaju mnogo zajedničkog«, što će reći: iza njihovih leda, zahvaljujući mističnom i zahvaljujući zagonetnom.

Jedinstvo estetike i etike kod Krausa ostaje u oblasti zagonetke. Da ono postoji, niko ne može sumnjati u to, ako je bar jednom, uprkos svim predmetnim rezervama u pojedinostima, uočio delatnu snagu tog pistanja. Ali, ono je tu kao neodredivo preplitanje čije pojmovno razlaganje je mnogo pre osudeno na slom, nego što je pozvano na uspeh. To postaje vidljivo upravo u i danas, mada je objavljena 1920, krajnje aktuelnoj knjizi Leopolda Lieglera o Krausu. On piše: »Tako je ova produkcija kod Karla Krausa . . . jedan estetičko-etički kompleks čije osnovne snage se tako prepliću da iz njih izlazi nešto sasvim novo i jedinstveno. Htet jedan takav fenomen ocenjivati po principima jedne umetnosti tude etike, ili prema načelima jedne estetike koja izmiče svakoj duhovnoj odgovornosti, znači postavljati pogrešnu perspektivu. Dakle, i on govori o jednom preplitanju, ali ga postavlja kao ono što je novo i ima samo polemički interes za to da ga razloži u sastavne delove, a i pri opisivanju tog novog, još pod neposrednim uticajem živog čoveka, ne ume se ispolnoći drugačije do na sledeći način: »Jedina mogućnost za valjanu prosudjivanje postoji u *ljudskom* poimanju vrednosti i značaja ovog satiričara, u svodenju njegovog ukupnog dela i njegove ukupne pojave na zanosno i živo svedočanstvo jednog karaktera koji sve bivstvo i delovanje, ne obazirući se na posledice, posvećuje samo jednom cilju, tome da život imoralim imperativu u najširem smislu dovede do bezuslovne saglasnosti.« Svedočanstvo karaktera, zaista uočljivo u svakoj reči, postavlja problem, ali ga ne razrešava. Istina, estetika i etika jesu jedno, ali samo u povezivanju posredstvom jezika. Razdvoje li se ta dva dela, onda se svaki pojavljuje u svojoj sopstvenoj problematici, pošto se ne radi, kako to Liegljer polemički želi, o »umetnosti tudio estetici«, niti o »estetici koja izmiče svakoj duhovnoj odgovornosti«, od kojih se Kraus izdvaja, nego se radi o estetici i etici, od kojih se on izdvaja ne bez daljnog, kao niti jedan umetnik ovog sveta. On mnogo pre tri neuspeh na etici, koja je svojom prirodom strana umetnosti, i oslanja se na estetiku u koju uvodi etiku. Pošto se jezik tako predmetno povezuje sa estetikom, kao etika problemski, može se pokazati odnos njihovog mešanja unutar estetike, naročito kod čoveka koji je i jedno i drugo tako snažno živeo, kao opasnu korelaciju između Da i Ne.

U aforizmu iz 'Pro domo et mundo' »Etičar mora uvek iznova dolaziti na svet, umetnik jednom za svagda«, ove oblasti se posmatraju odvojeno, a naspram odobravanju etičara stoji potvrđivanje umetnika u kome kroz medij jezika ne postaje produktivna etika, nego estetika, nasuprot Kierkegaardovom 'ili-ili', gde taj odnos postaje obrnut, iz dubokih razloga osobe koja se bori između vere i neverovanja, ali zaista i stoga što se Kierkegaard sam indirektno može ubrojati u velike estetičke stvaraocce. U raspravi 'Kod Čeha i kod Nemaca', iz 'Sprache', stoji: »... a ipak ja u svom životu nisam mario nizašta drugo sem za rečenicu, verujući u to da će ona već zahvatiti istinu o čovečanstvu, o njegovim ratovima i revolucijama, o njegovim hrišćanima i Jevrejima. Kada je to čitano, bila je to politika. Kada se čita, što ja mislim o tome, to je l'art pour l'art.« Naravno, to gde se radi o istini, nije bila politika, bila je to etika, a ova je ovde upletena upravo u estetiku, pošto u ovu spada »rečenica«, mada je napolna ironično, napolna ozbiljno reč o l'art pour l'art. Upravo na tome se zasniva osobena snaga uticaja u čoveku Krausu: na tome da on kao umetnik kazuje istinu. A ovo shvatanje o jeziku još u svom čistom pozitivitetu postavlja problem, ne drugačije nego što isto shvatanje postavlja problem kod Wittgensteina u svom čistom negativitetu. Ali, jezik kod Krausa nije naprostotu, štaviše, on ga je u mukotrpnom razvoju otkrio jednog dana, a ovaj proces otkrivanja povezan je sa estetikom u užem smislu te reči, sa entuzijazmom za lepo, kojim je Kraus tako povezan sa svojom generacijom oko 1900., kao što se upravo njim radikalno odvaja od nje. Njegov ut ide preko Oscara Wilede, put pesničke generacije preko Rossettija, Browninga, Swinburna, premda je ta generacija Wildea verovatno manje cenila kao pesnika, a njegovo učenje je žedno upila kao doživljaj epohе. Upio ga je i Kraus, ne omaložavajući umetnika, ali se on odvojio. Prva godišta 'Fackel'-a pune su Wildea, pošto se on okreće protiv društva koje ga je uništilo, nasuprot Hofmannsthalu koji u

svom dubokom mlađalačkom tekstu 'Sebastian Melmoth' hoće da dokaze fikciju da uništenje ovog umetnika od strane engleskog društva nije odlučujuće za njegovo ocenjivanje. Među Wildeovim delima, pored 'Salome' i 'Lepeze lady Windermera', Kraus navodi i dijalog o propadanju laži, u kome se umetnost stavlja iznad prirode, a pre svega laž iznad istine, kao i samom Wildeu nejansu hiperbolu u borbi protiv engleskog utilitarizma. U svom mlađalačkom gnevnu protiv vladajućih sila, Kraus je sigurno precenio Wildea kao pesnika, a u članku o 'De profundis' Otto Soyka 'O slučaju Wilde' (Fackel 173, 1905), koji ne izlaže njegovo pročišćenje u tamnini, nego slom njegove duhovne otporne snage, on se pozitivno imenuje kao »pravi knez laži«, a da Kraus ni u fuznoti nije izneo nikakav prigovor, što je inače povremeno radio uz radeve saradnika. Ipak, njegovo istupanje za Wildea ima čvrstu osnovu njegova borbi protiv vremena u eseju 'Socijalizam i ljudska dusja', čije obimne odlomke je objavio 'Fackel' (176, 1905). U njima su — štampane uokvireno — sadržane i rečenice: »Država treba da se bavi korisnim. Individuum treba da se bavi lepim.«<sup>13</sup> Ovde se lepo otima od umetnika i prepušta individuumu, a ni korisno se ne predaje prezrenju, kako je to često slučaj kod Wildea. Ono se zaista povlači pred kultom lepote koji nastaje oko 1900. godine. Likove koji nose taj kult Kraus neosnovano vidi u njihovom produktivnom učinku, a u njihovoj društvenoj funkciji s pravom u liki isključivo negativno akcentovanog 'estete', koji estetski parazitira na, npr., bankrotu države, tako da duboko proničuču satira može napisati: »Naimo, ako se od bankrota države pravi umetničko delo, onda društvo od toga pravi biznis. U drugom slučaju, mi vršljamo po budžetu i proklinjemo popularnu estetiku koja izvinjava lopove, ne obeštećujući pokradene.«

Još jedan uokviren citirani stav Wildea pokazuje istu zrelu tendenciju: »Ali, umetnost ne bi nikada smela da bude popularna. Publike bi morala da pokuša da postane umetnička.« U svom značajnom tekstu o istom eseju (Fackel 173, 1905), Peter Altenberg kaže upravo sledeće: »Oscar Wilde smatra — a to je njegovo l'art pour l'art ludilo — umetničku prirodu za jedinu kadru da bezgričnim izvljavanjem svoje individualnosti pruža ostalima poučne primere. Ova ludost počiva na, njegovoj sopstvenoj prirodi imantanjoj, ludosti da se umetniku u čoveku daje širi prostor u realnom životu, nego čoveku u umetniku.« I on citira, istaknute Wildeove stavove: »Jedino što se zbiljski zna o ljudskoj prirodi jeste to da se ona menja, da je sposobna za promene. Sistemi koji ne uspevaju jesu oni koji se zasnivaju na konstantnosti ljudske prirode, umesto na njenom rastu i njenom razvitku.« Peter Altenberg rezimira svoje uvide o Wildeu: »Dobro shvaćen individualizam, a to znači onaj koji bi bio probaćan za svekoliko čovečanstvo, mora sadržati one elemente koje svih prihvataju i asimiliraju kao opšte dobro i u stanju je da tu sveukupnost uzdigne do skoro umetničke visine!« Još je Lautreamont pisao: »Poezija je za sve. Ne samo za neke.« Na ovaj individualizam nadovezuje se Kraus, u toj formi da on umetniku u čoveku daje širi prostor nego čoveku u umetniku. On je čovek koji postaje putnik, pošto se nije rodio kao umetnik, ostaje čovek. U ovaj varijanti, estetika i etika jesu jedno, Wittgensteinova konstatacija potvrđuje se bez prinude. Ona kao neprihvatljivo ostavlja iza sebe ono što je Wilde jednom ovako formulisao: »Etička simpatija je neoprostiv manir stila kod umetnika. Nijedan umetnik nije moralan!« No, stupi li jezik između estetike i etike, onda se ta dva dela nemilosrdno razdvajaju, a Wildeova, po sebi površna, ideja dobija jedan osnov, osnov koji je skoro bezdan koji provaljuje svaki bezuslovan jezik. Stoga Hofmannsthal, kao rođeni umetnik, u Chandosovom psimu, doživljava svoju Mauthner skoro kao kruz jezika koja ga udaljava od lirike i usmerava prozi, što je proces koji se u 'Knjizi prijatelja' osveštava stavom: »Bogatiji duhom i lepsi bio bi pokušaj da se na magičan način izvije iz okrilja jezika, onako kako je to slučaj u ljubavi.«<sup>14</sup> Stoga Kraus, kao postalni umetnik, nema drugog izbora da izbora tog jedinstva sa celokupnim jezikom i njegovom opasnošću, kako to izražava ljubavna pesma 'Gubitak', poslednjom strofom koja seže mnogo dalje od ljubavi: »A nije li veći greh, (ono što je priroda skrivila na meni?) Jer, to ruše svi razlozi / a sa njima se rušim ja.«

To što je dosada rečeno treba pojasniti na dva primera koji bi se mogli dopunjavati preobiljem drugih primera. U 'Nachts' stoji rečenica: »Jedna pesma je dobra dotle dok se zna čija je.« U osnovi ove rečenice su zastrašujuća razočarenja, sve do jezičke prinude da se jedno negativno iskustvo — da su pesnici za čije pesme se Kraus u najčistijoj veri zlagao, moralno zakazivali — pozitivno izrazi, kao da je to i logički nepotbitna istina. Ali, ova rečenica pretpostavlja jednu drugu istinu, od koje se distancira, da je jedna pesma dobra kada se i pošto se zna čija je. A taj identitet čoveka i umetničkog dela ako nije plemenita fikcija, ipak jeste merilo čija je užvišenost delatna samo onda kada se čoveku u njegovoj moralnoj nedohvatljivosti subsumira ideja čoveka u njegovoj moralnoj transformisanosti. Ovde je koren pravog zadatka filozofije u području estetike, zadatak kome Kraus, usled svoje antifilozofske produktivnosti, direktno nije mogao ništa da doprinese. To potvrđuju, takode iz 'Nachts', rečenice: »Ono što ne mogu prihvati jeste da jedan celovit redak može biti napisan od pola čoveka. Da se na životu pesku nekog karaktera izgraduje delo.« Ovo zvuči kao žalba setnog znanja da je ovde nešto neizbežno neskladno. Zahteva se ceo čovek da bi mogao nastati celovit redak, ceo čovek radi moralno uzdignutog umetničkog čoveka. Da ne bi prihvatio da ceo redak može biti nacinjen i od pola čoveka, on mora postaviti tu mogućnost, koju načalo kao da potvrđuje iskustvo, pošto ne uspeva uvek da se moralna polovičnost u umetničkom delu pokaže kao polovina uspeha. Ponovo se zamagljuje onaj problem koji je trebao biti rasvetljen substitucijom čoveka idejom čoveka. Da protiv stila nekog umetnika ne dokazuje ništa, kako je to Oscar Wilde htio da pokaže, to ako je on ubica, tačno je samo onda ako stil nešto dokazuje za strukturu čoveka. Te sfere su odvojene: ubica ne pripada moralnom svetu; umetnik, tako gledano, pripada tom svetu i onda kada bi bio ubica, kao što pokazuje Villon kao najveći primer. Ovaj problem najoštrije osvetljava Voltaire u epigramu: »Ja, koji ne sporim, /da se umetničko delo smišlja/ samo na strani davola — /nikad to nisam učinio!. Na koja je mogao misliti? Možda na Racina, koji ipak u sebi nije imao ničeg

davolskog i bio je veliki umetnik. Ali, time se problem ne pogada. Voltaire osporava moralne izvore umetničkog dela po sebi, a Thomas Mann, u svom romanu o Faustu, pokazuje upravo to na životu jednog stvaralačkog muzičara koji je imaginaran sam u svojoj ekstremnoj vezanosti za davola, a inače sa velikim umetnicima čovečanstva ima zajedničko stvarno nužno razdvajanje umetnosti i morala — u ovom periodu sveta. U jednom novom periodu, radi koga je Wittgenstein mislio protiv jezika, a Kraus se borio za njega, sve bi moglo biti drugačije, sve bi moglo postati novo. Između razdvojenih polova ocrtava se slika istine na koju bi, nakon duhovnih borbi jednog stoleća, umetnosti filozofije mogli identično odnositi, pošto bi estetičko i etičko s razlogom bili jedno.



radomir mrvaljević

— radi daljeg izvodjenja, zadržavam u tekstu nemački oblik, a prevod dajem u zagradi. — prim. prev.

1.- Citat Wittgensteina su preuzeti iz 'Schriften' (Suhrkamp 1916), i to: Tractatus logico-philosophicus (1921). Dnevniči (1914—1916). Filozofska istraživanja (1945—49).

2.- Nemački duh u 19. veku, Göttingen 1958, str. 287.

3.- Imaginarno pismo lorda Chandos-a Baconu o razlozima njegovog odricanja od literarne delatnosti.

4.- Ma kako s pravom bio visoko ocenjivan, Mallarmé je francuski jezik svoje epohe denacionalizovao i dehistorizirao, a Jules Renard, koji ga je krajnje visoko uvažavao, ispoljava u tom pogledu pomalo šaljiv zlobu, kada ga u svojim dnevnicima označava kao »intraduisible meme en français« (»ne-predivivo i na francuski«).

5.- S poda Waltera Benjamina, u Shriffen II, str. 27, stoji rečenica: »I zaista, rečenice koje dete sklapa iz reči u igri imaju više srodnosti sa rečenicama iz Svetog pisma nego sa svakidašnjim jezikom odraslih.«

6.- Prema Jean Paulovom Uvodu u estetiku § 83, nauka o jeziku je Campesov germanizam za gramatiku, i to jedan od manje srećnih germanizama ovog puriste, pošto puko sakupljanje jezikovih pravila užide do prave nauke o jeziku.

7.- Upor. u mojoj knjizi o Karlu Krausu (Salzburg 1956), poglavje 'De Sprache' (Jezik).

8.- Da Wittgenstein celokupan jezik ima samo u toj formi što ne želi da ga ima, primerno pokazuje ovo mesto iz Filozofskih istraživanja: »Kada iz mene govorи čežnja O, kad bi samo došao!, ovo očešće daje rečima 'značenje'. A daje li ono značenje pojedinačnim rečima?« Verovatno ne, ali ko bi kod Mörtegovog 'O', kad bi se vratio? mislio na to pitanje, a ne na ovaj odgovor! Isto tako sledeće: »Tako bila je rečka da se reči 'O', kad bi on došao! ispunjene mojom željom. A reči mogu da nam se otmu — poput kritika. Imaju reči koje je teško izgovoriti, npr. one koje mi se nečego odriče, ili se priznaje neka slabost. (Reči su i dela).« Izvanredne su ove zgrade, a ipak se ne možemo osloniti na sintetičnost tog iskaza.

9.- Protiv 'dubina' mišljenja ratovao je Valéry, ne drugačije od Husserla, ali iz drugačijih motiva. Vidi moji članak 'Valéry und der Gedanke' (Neue Rundschau 1951). Taj motiv javlja se već kod Poe. U 'Dvostrukom ubistvu u ulici Morgue' kaže se: »Istina nije uvek u nekom bunaru. Kratko, što se tiče opažanja koja najneposrednije dobijamo, verujem da ona nepromjenjivo pridaje onom površinskom. Mi ih tražimo u dubini klanca: otkrićemo ih na vrhu bregova.«

10.- Friedrich Beissner citira Klopatocka (Kafka pesme) (1958). »Uposte, ono što je bez reči prisutno je u velikoj pjesmi, kao u Homerovim bitkama bogova koju se vidi samo malobrojni. Kod Krausa se jednom javlja čutanje, u 'Nachts': »Poslovica nastaje samo na jednom stanju jezika u kome ovaj još može da čuti.«

11.- Goetheove oči nisu bile baš tako srećne kako to tvrdi ovaj poznati citat. Upor. moj članak 'Goethes Turnerleid' u 'Wort und Gedanke' (Bern 1960).

12.- Walter Benjamin: »Kao što matematika jasno dokazuje da je celovita eliminacija problema izlaganja, koju preuzimaju svaka stvarnost strogo saglasna dijalektika, signum isti skog saznanja, podjednako ubedljivim pokazuju se njeni odricanja od oblasti istine koju je... imaju u vidu. Želi li filozofija... kao izlaganje istine da očuva zakon svoje forme, onda težinu treba pridati upražnjavanju te od njenih formi, a ne njenoj anticipaciji u sistemu. Ovo upražnjavanje se u svim epochama koje su imale u vidu neizmenjivu suštinu istine nametalo u... dnoj propedeutici koja se može nazvati skolastičkim terminom traktata zeto što on sadrži i ono latente ukazivanje na predmete teologije, koje se istina ne može misliti...« Naime, da i bi se moglo istražiti integralno jedinstvo u blicu istine, tako bi moralio da glasi pitanje, u kojog meri je na njega već dat i odgovor u svakom zamislivom odgovoru kojim bi istina korespondirala sa pitanjima. I opet bi se, pre odgovora na ovo pitanje, moralio ponoviti isto, tako da jedinstvo istine između svakog postavljanja pitanja. Kao jedinstvo u bivstvu, a ne kao jedinstvo... u pojmu, istina je izvan svakog pitanja. (Ursprung des deutachen Trauerapiels. Erkenntniskritische Vorrede. Schriften I) Da li Wittgenstein udovođava ovom kriterijumu jednako je malo pouzdano kao i da je taj kriterij odričiv. Ali, nosunmjivo je da se ovde razjašnjava pravi odnos mišljenja prema istini. »Mistično« kod Wittgensteina je očito kvalitativno opterećeno...«

13.- Kako je lepo kod Krausa povezano sa mlađalačkim delom 'Sittlichkeit und Kriminalität', sa njegovim stavom za i protiv Otto Weiningera, sa njegovim shvaćanjem prostitucije i sa njegovim mlađalačkim doživljajem lepote, ovde može biti samo nagovještanje i naznačeno. Vidi moju knjigu o Karlu Krausu.

14.- Ovde spada i rečenica iz 'Silvia im 'Stern': »Jezik treba da bude тамо где је Јубав и где друге.« (Hugo von Hofmannsthal: »Silvia im 'Stern'«, prema rukopisu ponovno izdato od Martina Stern-a, Bern: Heupt 1959, str. 70). U osnovi su pismena Julie de Lespinasse. Jedan citat iz njih glasi (str. 183): »... kako su reči slabe da izraze jedno snažno očešće! Duh nalazi reči, duša bi sebi moralila da stvari jedan sasvim novi jezik.« Hofmannsthal je bio opsednut Landauerovim tekstom 'Skepsis und Mystik' — vidi Michael Hamburger: Hofmannsthal's Bibliothek. (Euphorion 55, I, 1961, str. 27)

[Warner Kraft, LUDWIG WITTGENSTEIN UND KARL KRAUS, u: DIE NEUE RUNDSCHAU, Heft 4, No. 72] 1961., str. 811—845]

prevod: Pavluško Imširović