

VITGENŠTAJN I DRUGI FILOSOFI: SLIČNOSTI, RAZLIKE I UTICAJI

WITGENSTEIN AND OTHER PHILOSOPHERS:
SIMILARITIES, DIFFERENCES AND IMPACTS

ABSTRACT Due to the non-systematic and aphoristic character of Wittgenstein's philosophy, it is very difficult to determine any similarities between him and other thinkers. However, some of the overlaps and impacts are more than obvious. The purpose of this paper is to point out the connection between Wittgenstein's philosophy of language and work of some other relevant thinkers in the history of philosophy.

Key words: metaphysics, language, logic, music, language games, meta-narrations.

APSTRAKT Zbog nesistemske i aforističke prirode Vitgenštajnovog filozofiranja, vrlo je teško odrediti određene sličnosti sa nekim drugim misliocima. Međutim, neki dodiri i uticaji su više nego očigledni. Svrha ovog rada jeste da ukaže na povezanost između Vitgenštajnovog filozofiranja jezika i nekih drugih relevantnih mislilaca iz historije filozofije.

Gljučne riječi: metafizika, jezik, logika, muzika, jezičke igre, metanaracije.

Kao i Kant i Vitgenštajn kritikuje tradicionalnu metafiziku. Vitgenštajn kritiku saznanja (Kant) preokreće u kritiku jezika (smisla). Kod Kanta imamo problem sa mišljenjem koje želi da se otrgne od vlastitih granica, dok kod Vitgenštajna jezik želi da se otrgne od vlastitih limita. Kant je kritiku uma povjerio samom umu, a bečki filozof je kritiku jezika povjerio samom jeziku.

Što se tiče Šopenhauera i Vitgenštajna, „Traktat“ je napisan kao jedan oblik reakcije na „Svijet kao volja i predstava“. Kod Šopenhauera svijet se ogleda u muzici, kod bečkog filozofa svijet se ogleda u jeziku. Logičar je, prema Šopenhaueru, daleko od istine zato što podražava stvarnost, dok kod bečkog filozofa, logičar je genije uvida.

Jedan dio Vitgenštajnovog filozofiranja najviše je iskoristio Liotar. Naime, jezičke igre služe kao jedan od instrumenata kojim Liotar ruši metanaracije. Pošto svaka jezička igra predstavlja zaseban jezički sistem, nijedna od njih nema posebno ontološko i vrijednosno mjesto. To je Liotar, itekako, valorizovao unutar svoje filozofije.

Odnos Vitgenštajnovog filozofiranja i navedena tri mislioca je izuzetno interesantan i zavređuje posebnu analizu.

Vitgenštajn i Kant: iluzije jezika i iluzije uma

Ako temeljno analiziramo Vitgenštajnovu djelo uvidjećemo da su najveći uticaj na njega ostvarili Kant i Šopenhauer: „Koliko god se protezao delom Šopenhauera, upravo on čini sponu između njegovog rada i – još u većoj meri ezoterične – filosofije Imanuela Kanta“ (Ejer, 2000: 156).

Uprkos neospornom uticaju Njutna i Rusoa na Kanta, možemo reći da je tek njegovo upoznavanje sa Hjumovom kritikom tradicionalne metafizike učinilo da istinski počne kritički period njegove filosofije. Naime, Hjum je pokazao da je tradicionalna metafizika svoj autoritet održavala na iluzijama o mogućnostima saznanja *apsolutne istine o svijetu i čovjeku*. Time se počeo razvijati Kantov kritički stav prema metafizici, koji je smatrao da se u metafizici može lutati na više načina, a da se čovjek ne mora plašiti da li će ga uhvatiti u neistini. Ono što je, ipak, vrlo važno naglasiti jeste to da ovdje u osnovi ne stoji negacija metafizike uopšte, nego samo težnja da se ona dovede u sklad sa razvojem moderne nauke, što je bilo moguće kritikom moći uma. Kantova „*Kritika čistog uma*“ i počinje pitanjem: kako je moguća metafizika kao nauka? Odgovor na ovo pitanje se dobija ispitivanjem ljudskog saznanja uopšte, što je povezano sa Hjumovim prigovorom staroj metafizici, naime da su mogućnosti saznanja ograničene s obzirom na iskustvo, pa je zarad same metafizike bilo nužno da se te mogućnosti ispituju.

Kako dovesti u vezu Kanta i Vitgenštajna? Zapažanja bečkog filozofa o konstantnim i konzistentnim zavodnjama do kojih nas vode nesmotrena uopštavanja, neprimjerene jezičke serpentine i kategorijalne greške slične su Kantovoj ideji *metaphysica naturalis* kao prirodne dispozicije uma. U Vitgenštajnovoj filosofiji, kao i u Kantovoj, izvor metafizike leži u težnji da se mišljenje otrgne od vlastitih granica. I jedan i drugi nastoje da razoružaju metafiziku ukazujući na nerazrješive teškoće sa kojima se ona suočava kada pokušava da iskaže neiskazivo. Vitgenštajn se svojom koncepcijom naslanja na Kantovu transcendentnu dijalektiku koji je transcendentne ideje definisao kao čiste pojmove uma. Ti čisti pojmovi uma gube kod Kanta metafizički status, odnosno, oni nijesu konstituenti znanja već regulišu naše praktično djelovanje.

Svojom velikom zaslugom Kant je smatrao to da je prvi koji je uočio razliku između razuma i uma, pokazavši da pojmovi razuma ostaju u granicama mogućeg iskustva, a pojmovi uma ih prelaze i služe poimanju i shvatanju.¹ Takvi pojmovi izvode se iz tri vrste dijalektičkih zaključaka: *ideje duše*, koju

¹„Pošto pojmovi uma sadrže ono što je neuslovljeno, to se oni odnose na nešto čemu pripada celokupno iskustvo, ali što samo nikad ne može biti predmet iskustva: na nešto do čega nas dovodi um u svojim zaključcima izvedenim iz iskustva, i prema čemu on ceni i odmerava stupanj svoje empiričke upotrebe, ali što nikad ne sačinjava neki član empiričke sinteze. Ako takvi pojmovi, bez obzira na to, imaju objektivnu vrednost, onda se mogu zvati *conceptus ratiocinati* (pravilno izvedeni pojmovi); ako ne, onda su se oni potajno potkrali na osnovu nekog privida u zaključivanju, te se mogu nazvati *conceptus ratiocinantes* (sofističkim zaključcima)“ (Kant, 1990: 228–229).

razmatra racionalna psihologija, *ideje svijeta*, koju razmatra racionalana kosmologija i *ideja Boga*, koju razmatra racionalna teologija. Ovo su područja u kojima ljudski um uvijek zapada u teškoće i kontradikcije sa samim sobom, pa se dolazi do protivrječnih stavova, iliti, *antinomija* (Kant, 1990).

Kritičko razmatranje racionalne psihologije, kosmologije i teologije dovelo je Kanta do zaključka da sintetički sudovi a priori metafizike nijesu mogući, tako da nije moguća ni metafizika kao nauka o onome što prelazi granice mogućeg iskustva.

Svojom kritikom moći ljudskog uma, Kant je pokazao da ne može biti pouzdane nauke o besmrtnosti duše, slobodi volje i postojanju Boga, što implicira da je on izvršio destrukciju racionalne psihologije, kosmologije i teologije, kao metafizičkih disciplina, što su mnogi pogrešno shvatili (*recimo, većina mislilaca koji pripadaju analitičkoj filosofiji*) kao suprotstavljanje metafizici uopšte. Ipak, Kantova osnovna namjera je bila da ideje tradicionalne metafizike iz područja teorijskog uma konvertuje u praktički um, gdje one dobijaju svoj pun smisao i bivaju neophodne za moralni život čovjeka. On je jedini nakon Aristotela zastupao tezu da se putevi praktičkog i teorijskog uma mimoilaze i da nije poželjno da upadaju jedan drugom u područje djelatnosti. Što se tiče metafizike, on je isticao da je njegova „Kritika čistog uma“ supstratum za *novu metafiziku*, kao sistem apriornih znanja, koja bi predstavljala završetak cjelokupne kulture ljudskog uma i mehanizam za uklanjanje zabluda. Kant konstatuje da: „*prva i najvažnija stvar filosofije jeste u tome da jednom za svagda onemogućiti metafizici štetan uticaj na taj način što će zapušiti izvor njenih zabluda*“ (Kant, 1990: 24).

Porijeklo zablude i Kant i Vitgenštajn vide kao nešto prirodno, u iluziji uma ili jezika. Imperativ otklanjanja metafizike je posebno prisutan kod Vitgenštajna. Kako kaže: „*rečenice kojima se čovjek kao uklet uvijek ponovo vraća želio bih iskorijeniti iz filofsokog jezika*“ (Vitgenštajn, 2007a: 6). Naravno, misli se na rečenice koje streme transcendentnom značenju. Ipak, čovjek kao da je „*anatemisan*“ u tom pogledu.² Kant je smatrao da krajnja svrha filosofije čistog uma nije profetska, odnosno, njena funkcija nije da iznalazi nove istine, već da sprečava zablude. Isto tako, Vitgenštajn u „*Istraživanjima*“ postulira jednu terapeutsku funkciju filosofije. Filosofija ne dovodi do novih saznanja, nego ostavlja sve kako jeste. Ona je raščišćava nered koji je nastao neadekvatnom upotrebom jezika. Filosofija ni na koji način ne smije da se upliće u aktuelnu upotrebu jezika. Ona na kraju može, dakle, samo da ga deskriptivno obradi. Jer ona ne može da ga zasnuje. Ona ostavlja sve kako jeste.

Posao filsofa nije da konstruiše konceptualni okvir, već da ponudi deskripciju konceptualnog okvira i modifikacija koje se javljaju u okviru istog. Naime, filsof nije nikakav moderni „*Demijurg*“ koji bi imao povlašćen položaj,

² „Čovjek osjeća poriv da *nalijeće na granice jezika*. Pomisli, recimo, na začuđenost da bilo šta postoji. Ova začuđenost ne može biti formulisana u formi pitanja, i takođe nema ni bilo kakvog odgovora. Bilo šta što možemo reći je a priori determinisano da bude obična besmislica. Ipak mi nalijećemo na granice jezika. To naše sudaranje, pokazuje nešto“ (Wittgenstein, 1979: 68).

već je njegov zadatak da pronade *harmoniju između misli i stvarnosti u gramatici jezika* (Vitgenštajn, 2007b: 26).

Filosofija je kod Vitgenštajna teorijski impotentna, ali da posjeduje mehanizme koji sprečavaju zloupotrebu jezika. Usled nestabilnih semantičkih struktura samih pojmova, ona nam može biti od pomoći da nam ukaže na širok dijapazon značenja pojmova u zavisnosti u kojim se jezičkim igrama pojavljuju. Problemi sa kojima se susrećemo pri filosofiranju su kontekstualni³ i situacioni. Oni se javljaju u određenim okolnostima kad se sudaramo sa granicama jezika. U „Traktatu“ je Vitgenštajn težio, sa nivoa jezika, kao krajnje instance, da problematizuje sve spekulativne filofske sisteme jer oni nijesu poštovali logiku jezika, iliti, sintaksu jezika. U „Filosofskim istraživanjima“ zaoštava se taj zahtjev i, sa stanovišta jezika, kritikuje se i sam jezik. To nas podsjeća na jedan oblik *lingvističke samodetronizacije*, jer samo pomoću nje moguće je dovesti jezik u red, a to je jedini put da artikulišemo svijet na pravi način.

Pošto se filofske problemi pojavljuju kao maskirani ili prurušeni lingvistički problemi, Vitgenštajn od filofa traži da ne misli već da gleda i vidi šta ljudi stvarno čine u svom svakodnevnom životu. Filof upada u lingvističke zamke, ali i oslobađa se iz istih, boljim razumijevanjem etablirane upotrebe jezika. Zbog toga deskripcija svakodnevni ljudskih aktivnosti, a ne sinoptička eksplanatorna teorija, pružiće nam tačniju sliku stvarnosti.

Filosofija ne derivira bilo kakve zaključke, ona samo konstatuje ono što je svima dostupno. To konstatovanje je deskripcija svakodnevni ljudskih djelatnosti i ona predstavlja krajnju tačku filofovog posla.

Vitgenštajn i Šopenhauer: Ogledanje svijeta u jeziku i muzici

Ukoliko pažljivo čitamo „Traktat“ i „Svijet kao volja i predstava“ nemoguće je ne uočiti određene sličnosti između ta dva djela. Kontemplirajući u maloj drvenoj kući u Norveškoj (u blizini fjordova) *mistični logičar* je čitao Šopenhauera. Zaista, idealan topos za usvajanje sazajno-teorijskog idealizma. Po njegovim riječima, vrijeme je provodio svirajući klarinet i čitajući Šopenhauera više puta. Iako je u „Traktatu“ odao poštovanje jedino Fregeu i Raselu, to mu nije smetalo da svoje djelo smjesti na metafizičko zaleđe „Svijeta kao volje i predstave“.

Pošto je povukao razliku između empirijskog i metafizičkog subjekta (metafizički subjekt nije dio svijeta, nego je s njim povezan kao što je oko povezano s onim što leži u njegovom vidnom polju), Vitgenštajn usvaja Šopenhauerovu trijadičku diferenciju između vječnih, ali imanentni realnosti,

³ Filofske problem se pojavljuju kada određenu riječ, preciznije njeno značenje koristimo u pogrešnom kontekstu. Rekli smo da Vitgenštajn dozvoljava da riječi mutiraju, odnosno da dobijaju novo značenje. Kako kaže, riječi imaju značenje samo unutar toka života. Kad bi ljudi uvijek imali pravilnu upotrebu riječi, filofske problemi bi iščezli. Kada govorimo o pravilnoj upotrebi zanimljiva je jedna njegova opservacija: „*postoji boja zlata, ali je Rembrant nije koristio da naslika zlatni šlem*“ (Vitgenštajn, 2008: 39).

akcidentalnih pojava i predstava pojava. Objekti u „Traktatu“ predstavljaju biće ili supstanciju svijeta i oni korespondiraju platonskim idejama iz „Svijeta kao volje i predstave“. Objekti su, možda, najmistifikovanija kategorija u ovom djelu, jer se pojavljuju kao supstratum svijeta, ali šta su i kakvi su oni ostaje tajna.

Činjenice iz „Traktata“ koincidiraju predstavama koje strukturiraju biva-nje i pojavljivanje u „Svijetu kao volji i predstavi“. Činjenice tvore svijet i one su predmet empirijskih nauka.

I na kraju, trijadičku kompatibilnost zaokružićemo analogijom između slike kod bečkog filozofa (to su misli i sudovi koji reprezentuju činjenice) i predstava pojava koje su kod Šopenhauera sublimisane slike.

Naveli smo djelove kojima se može povući paralela između ova dva mislioca. Ipak, „Traktat“ je zamišljen kao reakcija na Šopenhauerova djelo. Naime, bečki filozof negira Šopenhauerovu tezu da jezik ima niži ontološki status od predmeta koje reflektuje. Kod Vitgenštajna misao i stavovi, preko kojih se misao aktualizuje, imaju isti ontološki status kao činjenice koje odslikavaju. Međutim, iako nigdje eksplicite ne razvija teoriju o lingvističkom solipsizmu, očigledna je njegova aluzija o superiornosti jezika u odnosu na svijet. Njegova teorija jezika nam kaže *jezik i svijet su ravnopravni, ali je jezik malo ravnopravniji*.

Šopenhauer je smatrao da su logičari podražavaoci *par excellence*, budući da se bave pojmovima i njihovom korelacijom. Logičari sublimišu mišljenje, a sublimisati znači podražavati, a podražavati znači biti daleko od istine. Logika, dijalektika i retorika čine tehnike uma, prema Šopenhaueru, i one su u bliskoj korelaciji. Logika predstavlja tehniku našeg sopstvenog mišljenja, dijalektika je tehnika raspravljanja, a retorika tehnika govorenja mnogima. Iako je u njima vidio određeni teorijski značaj, nije im dodjeljivao relevantnu praktičnu vrijednost: „Logika jedva može da bude od praktične koristi, bar za naše sopstveno mišljenje. Jer greške našeg sopstvenog rasuđivanja gotovo nikad ne leže u zaključcima niti u formi, već u sudovima, to jest u materiji mišljenja“ (Šopenhauer, 2005: 118). Stoga, logika ima svoj teorijski značaj, ali je od male koristi u praksi, što je za Šopenhauera veliki nedostatak.

Ako je logika tehnika mišljenja koja podražava stvarnost i ako nema praktičnu vrijednost, koji misaoni modus je supstituiše u potrazi za istinom? Šopenhauer smatra da oni koji posmatraju svijet iz jedne bezvoljne perspektive, koji *opažajno misle*, posjeduju istinu.⁴

⁴ „Usvajanjem empirističkog pogleda na logiku i mišljenje Šopenhauer je bio primoran na zaključak da genije uvida, koji je rešio zagonetku života, svoje rešenje ne može da saopšti uz pomoć običnog jezika. Reči stiču svoje značenje od pojmova koji su im dodeljeni i one formiraju, kao i samo mišljenje, podražavalački medijum koji može samo da predstavlja fenomenalni svet. Uvid filozofa, tragičkog umetnika i svetitelja suštinski je opažajan, bez reči i neizreciv. On se može upražnjavati, ali ne i saopštiti rečima, jer kao i oset, ni sa kim se ne može podeliti“ (Kleg, 1990: 127–128).

Pošto samo filosof, tragički umjetnik i svetitelj kontempliraju svijet u cjelini i dolaze do razumijevanja istog, pozicija logičara u Šopenhauerovom filozofskom sistemu je krajnje marginalna. Čak je vrlo ironično tvrdio da logičar ne spada u grupu filozofa. Vitgenštajn je osjećao potrebu da odgovori na ovu „provokaciju“. Logičar je kod njega genije uvida, kao što su u Šopenhauerovom konceptu – svetitelj, tragički umjetnik i filosof. Logičar sa svojim indiferentnim stavom prema svijetu činjenica generiše kvijetizam koji ga vodi ka neizrecivom smislu bivstvovanja: „Logičar je ono Šopenhauerovo jedno jedino, čisto, saznavuće oko sveta koje je, u svojoj zadobijenoj ravnodušnosti sparam svekolikog događanja i budući da je takvo, najzad pronašlo kvijetističku mudrost. Logika je duhovna disciplina. Ona je takođe medijum genija, jer ona je čista slika u ogledalu sveta“ (Kleg, 1990: 140).

Logika je transcendentalna. Ona je uslov postojanja svijeta. Direkta implikacija navedenog je da logičar ima privilegovano mjesto na ontološkom tronu. Šopenhauerovo trojstvo heroja koji opažajno misle i proziru svijet je analogno Vitgenštajnovom geniju – logičaru.

Filosof, tragički umjetnik i svetitelj *versus* logičar. Njegovo „sveto trojstvo“ je analogno Vitgenštajnovom apostolu pojmova ili logičaru..

Autor „Svijeta kao volje i predstave“ je smatrao da *struktura muzike* korespondira strukturi stvarnosti. Muzika za razliku od ostalih umjetnosti, ne predstavlja ideje ili stupnjeve objektivacije volje, već neposredno *samu volju* i zbog toga ona direktno djeluje na volju, odnosno, na osjećanja i strasti slušaoca, tako da ih brzo mijenja i pojačava. Osim toga, muzika u sebi nosi neizrecivu poruku i zato je tragična po prirodi. Ona ne podražava svijet, u njoj se svijet ogleda. Muzika je tragička po formi i neizrecivoj poruci. Za one koji su negirali volju za životom i koji su, u skladu sa tim, bili u stanju da svijet dekonstruišu u njegovom nepredstavnom obliku, muzika je najljekovitiji medijum saopštavanja. Pošto ona predstavlja univerzalni jezik to implicira i da je od univerzalnog značaja. Šopenhauer kao da je ima na umu *when words fails, music speaks*. Autentično muzičko djelo može sa sobom da nosi istinsko bivstvovanje ideje. Muzika može da bude medijum vječnih ideja koje nam bivaju dostupne tek u kontemplaciji u kojoj se subjekt bez vlastitih voljnih težnji odnosi spram umjetničkog djela. Na taj način daje estetskom doživljaju jedan specifičan gnoseološki karakter. On smatra da svi možemo da razumijemo muziku i to je razlog zašto ona može da iznese ono metafizičko i da bude univerzalni jezik onih koji bi da saopšte šta su spoznali preko granica mimetičkog mišljenja i jezika. Šopenhauer ima na umu klasičnu muziku, jer za njega riječi u muzičkoj kompoziciji predstavljaju efemerni „aditiv“: „Riječi jesu i ostaju za muziku stran dodatak, za nju su one od drugorazrednog značaja, jer dejstvo tonova jeste neuporedivo jače, nepogrešivije i brže nego dejstvo reči. Zato reči, ako su uključene u muziku, moraju ipak da zauzimaju sasvim podređeno mesto i da se njoj potpuno prilagode“ (Šopenhauer, 1990: 485–486).

Klasična muzika pokazuje svoju heterogenu prirodu i svoju metasuštinu tako što je potpuno indiferentna prema svemu materijalnom i empirijskom.

Zbog te indiferentnosti ona izliv strasti i patos osjećanja uvijek manifestuje na isti način – ontološkom punoćom tonova.

Kao što se kod Šopenhauera svijet ogleda u muzici, tako se kod Vitgenštajna svijet ogleda u logici jezika (imena odgovaraju supstanciji svijeta, iskazi odgovaraju činjenicama koje tvore svijet). I jezik i muzika nijesu determinisani svijetom, već su apsolutno nezavisni od njega: „Svet činjenica u *Tractatusu* svakim delićem je onoliko isto jezik sa vlastitom logikom i gramatikom, koliko je jezik po sebi skup činjenica. Prema tome, onako kako je Šopenhauer objasnio univerzalnost i neposrednu razumljivost muzike govoreći da je svet nalik utelovljenoj muzici, tako je Vitgenštajn tvrdio da je svet (ploča) nalik utelovljenom jeziku (partituri). Oni su paralele tvorevine jednakog ontološkog statusa“ (Kleg, 1990: 136–137).

Možemo zaključiti da je „Traktat“ pokušaj da se logičar „ugura“ na aksiološki pijedestal koji kod Šopenhauera ljubomorno čuvaju tragički umjetnik, mistički filosof i svetitelj, a ogledanja svijeta u muzici je zamijenjeno refleksijom u jeziku.

Vitgenštajn i Liotar: jezičke igre i metanaracije

Glavni smisao Liotarove knjige „Postmoderno stanje“ je problematizovanje narativnog karaktera *znanja* u zapadnoj civilizaciji. On smatra da je pripovjedanje bio prvi oblik znanja. Upravo u tom pripovjedanju ili priči Liotar je vidio veliku opasnost. Priče same po sebi imaju autoritet (Lyotard, 2005: 34). Njegovo mišljenje je da se i naučno znanje zahvaljujući pričama legitimizuje. Pošto se nauka nalazi u korelaciji sa društvom, naučno znanje nužno traži narativno opravdanje. Dakle, narativnim znanjem treba opravdati naučno znanje, odnosno, narativno znanje koje nema dokaze je temelj za naučno znanje. *Reductio ad absurdum*. Simbioza moderne nauke, politike i države ima svoje ishodište u moći, jer sama legitimizacija nauke je pitanje moći. Znanje se uvijek legitimise preko moći, a iza nje stoje država i politika. Tako da Liotar iza velikih naracija, diskursa, otkriva govor moći, a *moć je davanje sebi prava za pravo*. Njegova borba je usmjerena: „protiv nasleđa moderne koja se trudila da postuliranjem nadređenih i, u krajnjoj liniji, finalističko- progresivističkih saznanjnih tema i obrazaca, kanališe i sinhronizuje dinamiku prirodnog i filozofskog istraživanja i društvenog razvoja“ (Simić, 2007: 360). Moderna je, po Liotaru, proizvela tri metapriče: *emancipacija čovječanstva (prosvjetiteljstvo)*, *teologija duha (idealizam)*, *hermeneutika smisla (istorizam)*.⁵

⁵ „Kada taj *metadiskurs* izričito pribjegava nekoj velikoj naraciji, poput dijalektike Duha, hermeneutike smisla, oslobađanja umstvenog subjekta ili radnika, razvoja bogatstva, onda odlučujemo modernom nazvati onu znanost koja se na naraciju poziva kako bi sebe ozakonila. Primjerice, pravilo konsenzusa između pošiljalatelja i primatelja nekog istinosnog iskaza bit će prihvatljivo ako se opisuje s obzirom na moguću usaglašenost mišljenja razumnih duhova; takva je bila naracija prosvjetiteljstva u kojoj je heroj znanja radio u korist ispravnog etičko-političkog cilja, za univerzalni mir. Na ovom, primjeru vidimo da legitimirajući neko znanje metanaracijom,

Dakle, postmodernim stanjem on naziva upravo ovo nepovjerno prema metanaracijama. Njegova intencija je da destruiše metasubjekte, nosioce moći, koji postuliraju velike narative iz kojih izvire „znanja“. Znanje podrazumijeva konsenzus, ipak, Liotar zastupa da svaki konsenzus ne znači istinu, ali stoji pretpostavka da istina nekog iskaza mora postići konsenzus. Konsenzus je za njega, u najmanju ruku sumnjiva vrijednost. Nasuprot težnji moderne ka konsenzusu on razliku prepoznaje kao znak kvaliteta.

Francuski filosof je vodio rat protiv cjeline, zalagao se za heterogenost i nepovjerenje prema objedinjujućim metanaracijama, međutim, postmoderna se suočava sa svijetom koji je, idući tim putem, dospio u suprotnu krajnost – *indiferenciju*.

Prema *Bodrijaru*, razlika (na kojoj insistira Liotar) se utoliko više ukida ukoliko se više potencira. Nekontrolisani rast mnoštva dovodi do njegovog nivelisanja i neutralisanja. Sve se gubi u indiferenciji. Bodrijar smatra da je gena za indiferencije imanentna procesu razlikovanja u kome svaka jedinstvenost biva apsorbovana u univerzalnost. Bodrijar predlaže da budemo stoici i da indiferenciju pobijedimo indiferencijom: „Ako je svijet fatalan, budimo fatalniji od njega. Ako je ravnodušan, budimo ravnodušniji od njega. Treba pobijediti svijet i *zavesti* ga ravnodušnošću barem jednakom njegovoj“ (Bodrijar, 1994: 66). Ljudi su u nihilističkom zanosu opčinjeni praznim, prozirnim i indiferentnim oblicima simulakrura. Bodrijar je spas vidio u teorijskoj žestini: „*Teorijska žestina a ne istina, jedino je sredstvo koje nam preostaje*“ (Bodrijar, 1991: 155).

Vitgenštajn je bio značajan za Liotara zato što su njegove jezičke igre⁶ zamišljene tako da nijedna nema privilegovano aksiološko mjesto. Naime, čak ni jezičke igre koje izvire iz naracija nauke u Vitgenštajnovom konceptu ne bi imale apsolutni legitimitet.⁷

Dakle, nauka ne može legitimisati samu sebe, a kamoli da legitimise druge jezičke igre koje ne pripadaju dimenziji nauke, jer kod bečkog filozofa svaka jezička igra predstavlja jedinstven jezički sistem. Postoji bezbroj jezičkih igara među kojima vlada duboki jaz usled nesvodivosti njihovih razlika. Heteromorfnost je jedna od glavnih odlika jezičkih igara. Nasilje je pokušati

što uključuje i filosofiju povijesti, moramo pitati o vrijednosti institucija koje upravljaju društvenim odnosima; i njih je takođe potrebno legitimirati. *I pravda se, jednako kao i istina, mora pozvati na veliku naraciju*“ (Lyotard, 2005: 5–6).

⁶ Jezička igra podrazumijeva jezik i djelatnost koja proizilazi iz jezika. *Jezička igra je okvir unutar kojeg se događa susret čovjek i svijeta*. Vitgenštajn je tu sintagmu prvi put upotrebio u *Plavoj knjizi*, ali je do kraja artikulisao tek u Filozofskim istraživanjima. U jezičkim igrama se iscrpljuje svekoliki smisao: „Sva jezična igra temelji se na tome da se riječi i predmeti ponovo prepoznaju“ (Wittgenstein, 2007: 59).

⁷ „Ova delegitimnost, ukoliko se imalo slijedi, i ukoliko se proširi njezin domet, što na svoj način rade Wittgenstein, Martin Buber i Emmanuel Levinas otvara put važnoj struji postmoderniteta gdje znanost igra svoju vlastitu igru i ne može legitimirati druge jezičke igre. Primjerice, preskriptivna joj igra izmiče. No prije svega, ona ne može legitimirati samu sebe, kao što je to pretpostavlja spekulativnost“ (Lyotard, 2005: 57).

konstrukciju izomorfности među njima. Pošto su sve metanaracije puke jezičke igre, Liotaru je Vitgenštajn itekako značajan. Međutim, stiče se utisak da francuski filosof jezičke igre uzima kao dezorganizujući i negativni instrument, što nikako nije slučaj sa bečkim filosofom. Jezičke igre su topos susreta čovjeka i svijeta: „Naprosto činjenicu da Vitgenštajn i sopstveni diskurs prepoznaje kao jezičku igru, što, dakako, nije ništa negativno – ali da je njegova prednost u tome što je to igra koja je *ispravno vođena u odnosu na svoj programski cilj*, i upravo je to ono što rangira kvalitet upotrebe jezičkih igara“ (Simić, 2007: 363). Ono što je nesumnjivo je Liotarova intencija da vrijednosna istost jezičkih igara dopusti da se kroz institucionalnu i društvenu otvorenost dođe do odgovora šta je znanje, a šta istina. U takvoj postavci, aproksimativno je ono što je imanentno. Kako Simić sjajno prozire Liotarovu poziciju: „Sve je moguće dokazati i sve je moguće opovrgnuti, a jedina postojanost čini programsku tolerancija potpune proizvoljnosti“ (Simić, 2007: 366–367). To je slično kamijevskom apsurdu – apsurd da bi se održao on ne može da se razriješi.

Ono što je Liotar ispravno opservirao je da Vitgenštajn nije zapao u pozitivizam koji je razvio Bečki krug. Sjetimo se samo jednog od postulata bečkog kruga da samo nauka je u stanju da iznosi kognitivno smisljena i istinita tvrdjenja o svijetu. Teorija jezičkih igara predstavlja kontrapunkt idealima pozitivizma. Sa druge strane, čini se da je pogriješio u tumačenju metanarativnih pojmova kod Vitgenštajna. Oni za njega nijesu a priori besmisleni niti nepotrebni, već je neophodno prije same upotrebe definisati opseg njihove svakodnevne primjene. Alegorizujući možemo reći da je neophodno smisliti „idealno tlo“ u okviru kojeg metanarativni pojmovi mogu biti funkcionalni, a ukoliko bi transcendirali zadati okvir, bivaju besmisleni.

Ono što je za Liotara takođe relevantno je Vitgenštajnov uvođenje *raskola* među jezičkim činovima. Po njegovom mišljenju on je pozvan da *svjedoči o tom raskolu*. Liotar smatra da je sumrak velikih metanaracija obezbjedio *linguistic turn* koji je za njega podrazumijevao poslednja Hajdegerova djela, penetraciju anglo-američke filosofije u evropsko mišljenje i razvoj tehnologija jezika. U svojoj knjizi „Raskol“ on posebno glorifikuje Kanta i Vitgenštajna.⁸

Plauzibilno je konstatovati da su jezičke igre rezistentne na asimilatorske „kandže“ velikih naracija i što je najrelevantnije, one onemogućavaju njihovu hegemoniju. Vitgenštajnov jezičke igre su gezir za disperzivno mišljenje i to je ono što Liotar prihvata sa velikim pijetetom.

Takođe, Liotar jeste iskoristio Vitgenštajnov koncept negiranja apsolutnog legitimiteta nekih jezičkih igara (recimo onih koje se rađaju iz naracije

⁸ „Kant kaže da nema intelektualnog opažanja, a Vitgenštajn da je značenje jednog termina njegova upotreba. Slobodno ispitivanje rečenica dovodi do (kritične) disocijacije njihovih režima (do odvajanja sposobnosti i njihovog sukoba kod Kanta; do *rasplitanja igre jezika* kod Vitgenštajna). *Oni su pripremili mišljenje u disperziji* (...) Nasleđe koje nam je ostalo od njih, danas treba osloboditi duga antropomorfizmu koji ga podriva (pojam upotrebe kod obojice, transcendentalni antropologizam kod Kanta, empirijski kod Vitgenštajna)“ (Liotar, 1991: 7).

nauke), ali je zanemario (čini se vrlo proračunato) da one za bečkog filozofa ne predstavljaju dezorganizujući i negativni instrument. Pošto postmoderna predstavlja rijeku slobodno plutajućih značenja, Liotar je protumačio Vitgenštajna onako kao je njegovom filozofskom sistemu najviše odgovaralo.

L i t e r a t u r a

- Bodrijar, Ž. (1991). *Simulakrum i simulacija*, Novi Sad: Svetovi.
- Bodrijar, Ž. (1994). *Drugo od istog*, Beograd: Lapis.
- Ejer, A. (2000). *Ludvig Vitgenštajn*, Novi Sad: Mediterran.
- Kant, I. (1990). *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ
- Kleg, Dz.S (1990), Logički misticizam i kulturno nasleđe, u: Santini, M.: *Šopenhauer i savremena misao*: Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo
- Liotar, Ž-F. (1991). *Raskol*, Novi Sad: Izdavačka knjižarica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci, Dobra Vest.
- Liotard, J-F. (2005). *Postmodernost stanje, Izveštaj o znanju*, Zagreb: Ibis grafika.
- Šimić, Ž. (2007). *Filosofija moderne psihe/Epistemologija totalitarne svesti – od Dekarta i Paskala do Frojdove ego-koncepcije*, Beograd: Kulturno-prosvetna zajednica Beograda.
- Šopenhauer, A. (2005). *Svet kao volja i predstava (drugi tom)*, Beograd: JP Službeni Glasnik.
- Vitgenštajn, L. (2007a). *O izvjesnosti*, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Vitgenštajn, L. (2007b). *Listići*, Beograd: Fedon.
- Vitgenštajn, L. (2008). *Opaske o bojama*, Beograd: Fedon.
- Wittgenstein, L. (1979). *Ludvig Wittgenstein and Vienna Circle: Conversations recorded by Friedrich Weismann*, Oxford: Basil Blackwell.