

Prijevod

Salomon Maimon

O FILOZOFIJSKIM I RETORIČKIM FIGURAMA *

[XXI] Objašnjenje *figura* uopće. Izvor *retoričkih* i *filozofijskih* figura. Iznosi se pitanje o *realnome objašnjenju tropâ*. *Sličnost* ne može pružiti [dostatni] razlog za tropički izraz. Taj se razlog štoviše mora potražiti u *transcendentalnim odnosima sintetičkoga* mišljenja.¹ Transcendentalni (=raznorodnim stvarima zajednički) izrazi označuju sàmo ono što je u raznorodnim stvarima *zajedničko*. To se razjašnjava na *primjerima*. Udio *pronijljivosti* i *oštroumlja* u *iznalaženju jezika*.² Kvaziapstrakcija i kvazikonkrekcija. Razlog zašto se u nekim slučajevima lakše zamjećuje, te jezikom označuje, *sličnost*, a u drugima *različnost*. Imena *apstraktâ* ranije dolaze u jezik nego imena *konkretâ*. Izvor *sinonimâ*. Pravi *tropi* potječu odatle što se zamjenjuju korelati odnosnih pojmova. Metoda kojom se može odrediti kojemu predmetu neki izraz pripada *zapravo* (*eigentlich*), a kojemu

* **Izvor:** Maimon, Salomon (1793). *Ueber die philosophischen und rhetorischen Figuren*, u: *Salomon Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlin: Wilhelm Vieweg, str. XXI-XXII i 245-272. (pretisci 1970.¹ i 2000.² kao: *Gesammelte Werke. Band 4: Salomon Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Hildesheim: Georg Olms, ur. Valerio Verra).

Dio teksta koji obrađuje »retoričke figure« (Od »Obično se kaže: tropi...« do navoda iz Molièrea) Maimon je već zasebno objavio pod naslovom "Was sind Tropen?" u *Berlinisches Journal für Aufklärung* (1789., sv. V/2, str. 162-179), a također i kao dio dodatka "Über die symbolische Erkenntniß" svojega prvijenca *Versuch über die Transscendentalphilosophie* (1790., Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, str. 303-317). Taj dio teksta u *Streifereien* ipak nije posve jednak ovima utoliko što je proširen za nekoliko podnožnih bilježaka i manjih preinaka teksta. Brojevi u uglatim zagrada »[XXI]-[XXII]« i »[247]-[272]« označuju početke stranica u izdanju teksta iz 1793. (op. prev.)

¹ Njem. *in transcendentalen Verhältnissen des synthetischen Denkens*

² Njem. *Spracherfindung*

tek *tropički (tropisch)*. Rezultat. [XXII] *Filozofijske figure, i obmane* kojima one daju povoda. *Prostor i vrijeme* kao objekti zrenja. Oni nisu *forme osjetilnih objekata* uopće nego njihove *različnosti*. Oni su uvjeti mogućnosti *usporedbe* i, prema tome, *suda* u pogledu na osjetilne objekte. *Vremenski slijed*. Uvjet mogućnosti analitičkoga suda o *različnosti*. *Trajanje*. Uvjet mogućnosti analitičkoga suda o *identitetu*. *Istodobnost*. Uvjet mogućnosti *sintetičkoga* suda. *Protežnost i djeljivost empirijskoga prostora* u beskraju. *Prazni prostor*. Dokazi za njega i dokazi protiv njega. *Aristotelovo objašnjenje* i dokidanje jednoga prividnoga proturječja. Napomena na tvrdnju gospodina profesora Reinholda o stajanju svake predodžbe u odnosu spram nekoga objekta (v. filozofijsku prepisku).³ *Psihološki razlog dijalektičkih obmana*. *Apsolutno mjesto*. *Apsolutno gibanje*. Usporedba Leibnizovih *monada* s *diferencijalnim veličinama*. *Moralni se osjećaj* može uzeti u svrhu neke znanstvene obrade samo *problematički*.

[247] Da postoje *retoričke figure*, dovoljno je poznato, no da bi postojale i *filozofijske figure*, moglo bi se nekomu učiniti čudnovatim. Zato ću najprvo utvrditi pojam *figura* uopće, i razliku između retoričkih i filozofijskih figura, a potom pokušati pobliže odrediti svaki od tih pojmova.

Figure uopće načini su predočavanja koji [se] u odnosu na neki objekt [ne nalaze u nama] *izvorno*, nego koji se u nama *proizvode po zakonima uobrazilje*.

Figurativnost se dakle ne tiče *jezika* nego *samoga načina predočavanja*. Uobičajeni izraz *govorne figure (Redefiguren)* podaje izvrstan primjer za figuru. Prema zakonu asocijacije ideja, tu se figurativnost prenosi s načina predočavanja na s njime asocirani [jezični] izraz.

³ »Filozofijska prepiska« između Maimona i Reinholda objavljena je kao treća od četiriju rasprava u *Streifereien*, u kojima je rasprava *O filozofijskim i retoričkim figurama* četvrta rasprava. (op. prev.)

Uobrazilja je ili samo *reproduktivna* ili *produktivna*. U prvome slučaju ona djeluje prema zakonima asocijacije ideja; i pri tome je ovisna o slučajnome načinu na koji joj osjetila pružaju predodžbe. U drugome slučaju ona djeluje prema zakonima svrhovitosti,⁴ stvara *ideale* iz onoga što joj je pruženo po osjetilima, i teži dapače za *najvišim idealom* u svakoj vrsti.

Izvor je *retoričkih* figura prenošenje predodžbe s nekoga objekta (čija je predodžba ona izvorno) na drugi koji se s prvime asocira; izvor je pak *filozofijskih* figura predodžba u svojoj vrsti najvišega ideala kao pripadnoga nekome realnomu objektu. [248]

Nakon ovoga općega uvodnoga dijela sada ću govoriti o svakoj pojedinoj od tih vrsta figura napose – i to najprije o *retoričkim figurama*.

Obično se kaže:⁵ tropi su izrazi kojima su se iz izvornoga značenja izvela druga. Ali ja ne tražim nominalnu definiciju tropa – nju znam baš kao i svatko drugi – nego realnu definiciju, tj. obilježja po kojima se nepravi, izvedeni tropi mogu prepoznati i razlučiti od pravih, izvornih? Naime, dokle god ovu definiciju nismo pronašli, ona nam definicija ničemu ne služi. Zanimarivanje tih odredbenih obilježja zavelo je slavna pisca⁶ zajedno s više drugih da tvrdi

⁴ Njem. *Zweckmäßigkeit* (dosl. »svrsiprimjerenost«)

⁵ Sulzer, *Theorie der schönen Wissenschaften: Tropen*. (op. S. M.) Puni naziv zapravo glasi: Sulzer, Johann Georg, *Allgemeine Theorie der schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter aufeinander folgend, Artickeln abgehandelt* (u 4 sveska 1771.-1774., Leipzig). To je glavno djelo berlinskoga akademika koji se je u povijesti filozofije slabo proslavio izvornim djelima (v. *Vermischte philosophische Schriften*, 1773.), a više kompilatornim sintezama (nav. estetički rječnik) i prijevodima. On je primjerice uredio prvi, i to komentirani, njemački prijevod (1755.) Humeova *Inquiry into Human Understanding*, po kojem je i Kant poznavao i citirao Humea. (op. prev.)

⁶ Sulzer, na navedenome mjestu. (op. S. M.) Dotično mjesto glasi (nav. prema izdanju iz 1775., Leipzig: Weidmann & Reich, str. 811): »Lako se dade pokazati da se najveći dio svakoga jezika sastoji iz tropa; ali od njih je većina izgubila svoju tropičku snagu te se smatraju za prave izraze. [...] Svim je tropima zajedničko to da se pojam ili predodžba koja se želi pobuditi, ne pobuđuje neposredno nego posredstvom nečega drugoga. Ta se zamjena zbiva bilo iz nužde (jer nema riječi koja bi stvar neposredno izrazila), bilo s namjerom. Iz nužde se nazivaju nevidljive stvari imenima vidljivih. No, čim se ljudi donekle priviknu na te trope, oni gube svoju snagu i

da se najveći dio svakoga jezika sastoji iz tropa ili nepravih izraza, a da bi to dokazao, navodi izraze koji su zajednički raznorodnim stvarima, npr. *pojmiti*, *shvatiti*, i sl. No, te tvrdnje dopuštaju da poezija odveć duboko zakorači u područje proze, i time prozu odviše potisne, tako da u tome pogledu nikada ne možemo s izvjesnošću zaključiti što bi bila poezija, a što proza. Potrudit ću se razriješiti to pitanje koje sam postavio, podati prozi i poeziji njihova prava te ustanoviti njihova razlikovna obilježja prema načelima *a priori*, iz čega će odmah postati jasno da se iz tropa ne može sastojati najveći dio jezika nego najmanji. [249]

Da to provedem u djelo, moram unaprijed iznijeti nekoliko istina:

1) Uporaba nepravoga izraza mora imati ne samo subjektivni nego i objektivni razlog. Dapače, onaj i pretpostavlja ovoga jer je objektivni razlog razlog mogućnosti asocijacije uopće, dok je subjektivni razlog razlog posebne odredbe redosljeda te asocijacije. To će mi svatko, kako se nadam, dopustiti da vrijedi i bez dokaza.

2) Sličnost objekata ne može pružiti razlog za tu posebnu odredbu redosljeda dotične asocijacije; naime, postavimo neki objekt *ab* (*a* određen po *b*) čiji je pravi izraz *x*. Uzmimo opet neki drugi objekt *ai*, koji se jednako tako označuje istim izrazom (zbog njegove sličnosti s prethodnim objektom, ukoliko je *a* u obama isti), ali koji je u pogledu na njega nepravi [izraz]; sada nužno moramo prihvatiti da taj izraz [*x*] mora značiti ne cio objekt *ab* ili *ai*, nego sàmo obama zajedničko *a* (odredivo⁷ koje se u svakome od njih drugačije određuje); jer inače bi svaka uporaba od *ai* ostala bezrazložna.⁸ On [tj. *x*] je dakle jednako tako pravi izraz u pogledu na *ai* kao i u pogledu na *ab*, jer on u obama slučajevima znači jedno te isto *a*. Zato, ako nepravi izraz treba biti moguć na neki drugi način, moramo potražiti neki drugi razlog njegove uporabe. Osim objektivnoga odnosa stvari jednih spram drugih (istovjetnost, suprotstavljenost i sl.), postoje i subjektivni odnosi, [pri čem] ne mislim na slučajne, koji kod

jednaki su pravim izrazima. Kod izraza *shvatiti*, *pojmiti*, *vidjeti*, *predočiti si*, *odmjeriti* (*fassen*, *sehen*, *begreifen*, *sich vorstellen*, *erwägen*) rijetko nam i padne na um da su to tropi.« (op. prev.)

⁷ Njem. *das Bestimmbare*. Radi se o središnjem Maimonovu pojmu koji stoji u oprjeci s pojmom *odredbe*, njem. *die Bestimmung*. *Das Bestimmbare* na hrvatski prevodim imenicom *odredivo*, -a koja je u sklonidbi po oblicima jednaka srednjemu rodu neodređenoga pridjeva *odrediv*, -a, -o). (op. prev.)

⁸ Njem. *ohne Grund* («bez temelja, bez razloga, neosnovan»)»

posebnih mislećih individua imaju poseban razlog, nego na bitne, cijeloj vrsti svojstvene odnose, tj. po onim formama naše spoznajne moći koje se odnose spram objekata uopće, npr. supstancija i pripadak, [250] uzrok i učinak, i sl. Tu dakle moramo potražiti razlog za one izvedenice [neprave, izvedene izraze],⁹ a kako ti odnosi nisu drugo doli u logici određene forme spoznaje pri odnošenju spram predmeta uopće, možemo prema istim *principiis a priori* odrediti i trope koji iz njih proistječu, te na vlas točno navesti granice između poezije i proze.

O tome ću se sada pobliže izjasniti:

U svakome se jeziku nalaze *transcendentalni* izrazi,¹⁰ tj. takvi koji su zajednički materijalnim i nematerijalnim stvarima. Npr. *gibanja* tijela i *gibanja* duše, *hvatati* tijelo i *hvatati* misao, i sl. Nadalje, zna se iz povijesti ljudskoga razvitka da su *osjetilne* predodžbe i pojmovi (u pogledu na našu svijest) vremenski prethodili *intelektualnima*. Odatle se je zaključilo da su ti *transcendentalni* izrazi izvorno i zapravo određeni za označivanje osjetilnih predmeta, ali da su potom odatle izvedeni za označivanje nadosjetilnih; odakle je poteklo i mnijenje koje sam naveo s obzirom na trope. Ja naprotiv tvrdim da, uzme li se da bi to čak i bilo točno u pogledu na povijest naše spoznaje i njena označivanja (jezika) – što ipak nikad ne ću prihvatiti jer spoznaja posebnoga materijalna pretpostavlja spoznaju općega formalna pod koje se supsumira i po kojem se postiže njegova spoznaja –, ipak iz toga ne slijedi da ti transcendentalni izrazi u pogledu na nematerijalne stvari ne bi trebali biti pravi [jednako] kao u pogledu na materijalne ili, točnije, da oni ne bi trebali biti pravi u pogledu na transcendentalne, raznorodnim stvarima zajedničke pojmove. To naime jednako malo slijedi kao što se može reći [251]: kad je npr. Adam u raj u najprije ugledao crvenu trešnju te ju nazvao crvenom, i tada ugledao crvenu jabuku i nju također nazvao crvenom, da se zbog toga Adam najprije poslužio prozaičkim, a zatim poetičkim izrazom, i da je izraz *crven* u pogledu na trešnju pravi, a u pogledu na jabuku nepravi ili tropički; jer zapravo izraz *crven* jednako malo znači trešnja kao što znači jabuka, već znači ono što je objema zajedničko.

⁹ Njem. *Ableitungen* («izvedenice», tako je Sulzer, na gore nav. mjestu, predložio da se na njem. prevede »tropi«)

¹⁰ Njem. *transcendentale Ausdrücke* (op. prev.)

Ovdje je upravo to posrijedi. Gibanje znači: smjena odredaba u vremenu, samo s tom razlikom da su kod gibanja tijela dotična odredba sama kao i njena smjena izvanjski odnosi u prostoru; naprotiv kod gibanja duše one su unutarnji odnosi (istovjetnosti ili različnosti). Npr. *Abbrechen (eine Blume ili die Rede)*¹¹ znači u transcendentalnome [značenju] nešto što je s nečim drugim spojeno po bilo kojem jedinstvu uopće, odijeliti od toga [drugoga]. Kod “*Abbrechen einer Blume*” to je jedinstvo na poseban način određeno time da je jedinstvo zbiljskosti («biti ujedno» u vremenu i u prostoru); dok je kod “*Abbrechen der Rede*” ono jedinstvo mogućnosti ili pojma. *Gibanje* (tijela ili duše) u transcendentalnome je značenju promjena tj. smjena modifikacija u jednome te istome subjektu. Tjelesno gibanje sadrži još jednu posebnu odredbu, naime tu da su modifikacije izvanjske (odnos tijela spram različenoga prostora). Gibanje duše, s druge strane, [posebno] se određuje unutarnjim modifikacijama (ubrzani slijed predočaba jednih za drugima, tako da se slažu u proizvodnju nekoga afekta, spram čega se prirodni slijed promatra kao stanje mirovanja). *Teći (Fließen)* označuje neprekidni slijed dijelova neke cjeline jednih za drugima, [252] s tom razlikom da se taj neprekidni slijed kod tekućega tijela može misliti kako vremenski tako i prostorno, a kod tečnoga («tekućega») govora samo vremenski. [Kaže se] “*flüchtig*” [= «koji lako bježi, brz»] [za] ono čiji se dijelovi (zbog nekoga uzroka) lako mogu dijeliti, tako da ih se više ne može prepoznati. Kod tekućega srebra to se npr. zbiva posredstvom vatre. Misao je “*flüchtig*” [= «površna»] po tome što se ne primjećuje nikakva povezanost među njenim dijelovima. *Izvan (ausser)* znači «različan» (*verschieden*); ta je različnost na poseban način određena kod osjetilnih objekata prostornim odredbama, kod pojmova unutarnjim odredbama.¹² Od više primjera navest ću još jedan iz hebrejskoga jezika. Glagol לָאָחַל (*achal*) «potrošiti» (*verzehren*)

¹¹ U hrvatskome bi njemačkim izrazima odgovarale dvije izvedenice glagola *kidati*: *eine Blume abbrechen* = otkinuti cvijet (u smislu *ubrati*) odnosno *die Rede abbrechen* = prekinuti govor (op. prev.)

¹² Riječ *ausser* u njemačkome je osebujna, i znači *extra* i *praeter*. Ovo (*praeter*) je više općenito i znači *različnost uopće*. Ono (*extra*) znači izvanjsku različnost u prostoru. Pojmovi se mogu razlikovati samo unutarnjim obilježjima, dok individualni objekti mogu biti različni svojim izvanjskim odnosom u prostoru ili vremenu čak i kada su po unutarnjim obilježjima posve nalik jedan na drugoga. Transcendentalno je značenje riječi *ausser* stoga *različnost uopće*. Trokut je od kruga različan po unutarnjim obilježjima, dok naprotiv dva sukladna (kongruentna) trokuta mogu biti različni samo u pogledu na svoju zbiljskost u prostoru ili kao stanja duše u vremenu. (op. S. M.)

znači kako »jesti« tako i »sažeći, spaliti«; transcendentalni je pojam pri obojem jedan te isti, naime: održanje opstojnosti jedne stvari uništenjem druge. Zato je taj izraz izvorni i pravi kako u pogledu na sagorijevanje vatre tako i u pogledu na proždiranje životinja. [253] Kako se plamen održava uništavanjem sagorive materije, tako se životinje održavaju uništavanjem živežnih namirnica. Dakle izraz "das Feuer verzehrt das Holz" (»vatra proždire drvo«) u tome jeziku nikako nije figurativan.¹³

Iznalaženje jezika¹⁴ iziskuje izvanredno mnogo kako pronicljivosti (*Witz*) tako i oštroumlja (*Scharfsinn*), jer transcendentalni izrazi znače transcendentalne pojmove. A ovi se proizvode usporedbom stvari i uvidom u njihovu istovjetnost, što je posao pronicljivosti. Osim toga, ono ujedno pretpostavlja i visok stupanj apstrakcije, bez kojega se to što je istovjetno ne dade pomisliti [kakvo je] po sebi. No treba se zamijetiti da se ovdje učinci pronicljivosti protežu dalje nego učinci razuma. Zato [iako] se u svakome jeziku mogu naći izrazi za transcendentalne pojmove (za takve koji su u različnim vrstama stvari istovjetni), više puta nedostaju izrazi za konkretne pojmove (koji one prethodne [tj. transcendentalne] određuju na posebne načine). Npr. postoji izraz za gibanje uopće, ali ne i za gibanje tijela ili duše, i tako

¹³ Glagol *ʾakál* običan je izbor glagola za »jesti« u hebrejskome (baš kao što je to i danas u arapskome *ʾakala*), no Maimon ga uzima kao primjer izraza za određeni transcendentalni pojam, stoga ako se on i rabi kao predikat uz oganj, on ipak nema preneseno značenje. Npr. 1 Kr 18.38: »I pade oganj Gospodinov, proždrije (tj. ,potroši' sukladno Maimonu) žrtvu paljenicu, drva, kamenje i prašinu, a vodu u jarku isuši (dosl. ,izliže').« Usp. Pnz 4.24: »Jerbo Gospodin, bog tvoj, oganj je ništeći (inače ,proždirući'), on je ljubomoran bog.« Moguće je da Maimon ovdje prešutno crpi iz jezikoslovne ostavštine čuvenoga židovskoga filozofa po kojem si je sâm uzeo prezime. U *Vodiču za one što dvoje* (1190.) čitamo: »*Jesti* [אכל]. U [hebrejskome] jeziku taj glagol prvotno znači uzimanje hrane u živih bića [...]. Potom je jezik u [činu] jedenja zamijetio dvije odlike – jedna je uništenje onoga što se jede i njegovo iščeznuće, to jest propadanje njegova oblika od prije, a druga rast živoga bića dok uzima hranu, trajanje i produživanje njegova opstanka zahvaljujući hrani te dobro stanje svih tjelesnih moći zahvaljujući njoj. [...] u prenesenome se smislu rabi za svaki oblik uništavanja i razaranja te općenito za svaki [vid] otklanjanja oblika. [...] [Iskaz u Pnz 4.24:] *Jer Jahve, Bog tvoj, oganj je što proždire*, znači da [Bog] uništava one što su Mu neposlušni onako kako oganj uništava ono što je u njegovoj moći [uništiti]. To se često [susreće].« (30. odjeljak 1. knjige; nav. prema Majmonid (2008). *Vodič za one što dvoje, Prvi dio*, Zagreb: Demetra, prev. D. Bučan, str. 79). (op prev.)

¹⁴ Njem. *die Erfindung der Sprache*

je sa svim prethodno navedenim primjerima.¹⁵ [254] No to nikako ne dokazuje Lockeovu tvrdnju, naime da su razum i pronicljivost u svojim učincima međusobno suprotstavljeni;¹⁶ već se uzrok krije u tome da svaka spoznaja koja se ima steći pretpostavlja neku već stečenu spoznaju; dakle prije ćemo spoznati ono što je u različnim stvarima istovjetno nego ono po čem se stvari međusobno razlikuju (ukoliko ovdje nedostaje usporedbe). Ako je pak ono po čem su stvari različne (tj. posebne odredbe svake od njih), samo nešto što je u svakome od njih istovjetno s nečim trećim, onda to [po čem su stvari različne] na taj način također dopijeva do spoznaje.¹⁷ [255] Odavde se vidi da razum stupa jednakim korakom s

¹⁵ Tu se zapravo ne zbiva *apstrakcija*, nego tek *nešto nalik apstrakciji*. Ne biva [npr.] gibanje uopće apstrahirano od njegove posebne odredbe nakon što je pomišljeno kao njome određeno, nego se posebna odredba isprva ni ne zamjećuje. No opet postoje slučajevi gdje stvar stoji upravo obrnuto; tj. gdje se ne zbiva konkretizacija, nego nešto nalik njoj. Te su vrste svi oni pojmovi koji se označuju sasvim različitim izrazima, premda sami pojmovi imaju međusobno nešto slično. [254] Npr. izrazi *životinja* i *čovjek* trebali bi biti – baš kao i sami pojmovi – dijelom slični, dijelom različni, a ipak su u većini jezika sasvim različiti. Prvi tvorci jezika stoga zacijelo nisu imali konkretni pojam *čovjeka* (umna životinja) jer nikad nisu pomislili *životinju in abstracto*. Prvo pokazuje nedostatak uvida u različnost stvari, drugo nedostatak uvida u njihovu istovjetnost; a taj nedostatak može otkloniti tek neki *filozofijski jezik*. (op. S. M.)

¹⁶ V. Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*, knjiga 2, pogl. XI, §. 2. »Pronicljivost se sastoji ponajviše u sastavljanju pojmova među kojima se može naći bilo kakva sličnost ili sukladnost, i u njihovu brzu i raznoliku spajanje jednih s drugima, kako bi se time postigle naočite slike i prijatni prizori u uobrazilji. Razum se naprotiv sastoji posve u tome da se pojmovi, među kojima postoji ma i najmanja razlika, brižno razlikuju, kako ne bismo, zavedeni njihovom sličnošću ili srodnošću, jednu stvar smatrali za drugu.« (prev. prema prvome njem. prijevodu iz 1757., *Versuch vom menschlichen Verstande*, prev. H. E. Poleyen, Altenburg: Richter). (op. prev.)

¹⁷ Postoje naime dvije vrste apstraktâ. Svaka sinteza razuma (sabiranje mnogostručja u jedinstvu nekoga pojma) sastoji se iz nečega odrediva i neke odredbe. Kako se odredivo može apstrahirati od odredbe, tako se i odredba može apstrahirati od odrediva. Razlika je samo u ovome: odredivo se može pomišljati ne samo u sintezi nego i izvan nje po sebi kao apstrakt. Odredba se naprotiv može pomišljati samo u sintezi. Npr. ravna crta se sastoji iz odrediva (crta, koja može biti kako ravna tako i zakrivljena) i njegove odredbe (ravna). [255] *Crta* se može pomišljati po sebi, ali *ravna* se ne može pomišljati bez *crte*; a opet se »biti ravan« pomišlja u sintezi (ravna crta) kao apstrakt (inače uopće ne bismo znali značenje te odredbe). U takvim je slučajevima apstrakcija odredbe mnogo teža nego apstrakcija odrediva, jer ona ujedno zahtijeva suprotstavljena djelovanja duše. Odredivo se stoga u naravnome slijedu mora zamijetiti, i mora dobiti oznaku u jeziku, ranije nego njegova odredba. Ako ta sinteza naprotiv nije utemeljena u nekome jedinstvu razuma nego u nekome jedinstvu uobrazilje (ujednost i

pronijljivošću, i da se zapravo nijedno ne može pomišljati bez drugoga. To ću razjasniti na primjeru. Onaj koji je po prvi put zamijetio četverokut, [256] tj. lik koji ima četiri stranice, nazvao ga je četverokutom. Nakon toga je pak zamijetio četverokut koji je s obzirom na svoje kutove različan od prethodnoga (npr. jedan ima prave kutove, a drugi kose); zato je ovoga imenovao, ukoliko je istovjetan s prethodnim, također četverokutom. No on ga još ne može odrediti u pogledu na kutove jer još nema pojam o pravome ili kosome kutu. Zato on najprije mora sresti pojam te posebne odredbe i izvan stvari koja je njome određena; a onda može tu odredbu spoznati kao jednu odredbu (posredstvom usporedbe s njenim pojmom), a time dostići razgovijetan pojam i o samoj određenoj stvari. Odavde ujedno postaje jasnim da su se imena za apstraktne stvari morala iznaći prije nego imena za konkretne stvari, jer one naime pretpostavljaju samo jednu jedinu usporedbu, ove naprotiv više usporedaba. Sada sam također u stanju da navedem izvor sinonima te što se u pogledu na njih treba zaključiti iz njihova većega ili manjega broja u nekome danome jeziku. Tijek napredovanja jezika je ovakav: 1) transcendentalni pojmovi se zamjećuju i imenuju transcendentalnim izrazima; 2) njihove se posebne odredbe također zamjećuju; ali njih (jer zahtijevaju više znanja) zamjećuje samo najmanji dio prvih iznalazača jezika, i zato one bivaju označene izrazima različnima od prethodnih; drugi dio [iznalazačâ] naprotiv još uvijek zadržava transcendentalne izraze i za posebne pojmove; no on ujedno treba i ova novoiznađena imena; ona su stoga u njihovu pogledu sinonimi. Taj dio iznalazačâ jezika uvijek se približava (stjecanjem znanja) prethodnomu dijelu, čime se uči točnije odrediti uporabu riječi. [257] Zato ovi sinonimi moraju malo pomalo prestajati biti sinonimima. Budući pak da drugi dio isto tako uvijek napreduje, te nalazi nove razlike među stvarima, koje pak opet iziskuju nove izraze, oba su dijela [iznalazačâ] gotovo uvijek jednako međusobno udaljena.

susljednost u vremenu i prostoru), onda otpada ova razlika između odrediva i odredbe, jer kao što se ono može pomisliti bez ove, tako se i ova može pomisliti bez onoga, te jedna apstrakcija nije teža od druge. Toj vrsti pripadaju sve tzv. zbiljske supstancije. Npr. u jednoj crvenoj jabuci može se predočiti jabuka bez crvenila kao i crvenilo bez jabuke; dapače, može biti slučajeva gdje se odredba lakše može predočiti bez nečega odrediva nego ovo bez nje. Npr. lakše je zamijetiti razliku u izvanjskoj gradnji između *čovjeka* i *konja*, i po tome to jezično razlikovati, nego njihovu sličnost (u pojmu životinje). Odavde se dade objasniti zašto su ljudi u nekim slučajevima u jeziku označili sličnost, a u drugima različnost. (op. S. M.)

Transcendentalni izrazi, koji su to zbog sličnosti objekata, moraju se stoga isključiti iz ukupnoga broja tropâ. Pravi tropi jesu transcendentalni izrazi, [izrazi] po formi zajednički raznorodnim stvarima; oni se prenose s jednoga člana nekoga odnosa (koji izvorno i zapravo označuju) na njegov korelat; jer stvari koje ne stoje ni objektivno ni subjektivno ni u kakvu odnosu jedne spram drugih, ne mogu niti imati kakav zajednički izraz (jer u ovome slučaju za njega ne bi bilo nikakva razloga). Slične stvari, tj. one koje stoje u nekome objektivnome odnosu istovjetnosti jedne spram drugih, mogu iz toga razloga imati neki zajednički izraz; ali taj ne pripada nijednoj od njih, nego onomu što je u objema istovjetno. S druge strane, zamjenjivanje korelatâ neke relativne forme ima 1) neki subjektivni razlog (subjektivno ujedinjenje obiju [koreliranih stvari] u toj formi, po kojoj mogu zamijeniti jedna drugu); 2) ovaj izraz ne znači nešto što je objema zajedničko, jer one kao korelata doduše stoje u odnosu jedna spram druge, ali ujedno se međusobno isključuju. Ovo su stoga pravi tropi, a budući da se broj tih relativnih forma može odrediti, po tome se može odrediti i broj različitih vrsta tropa. Navest ću nekoliko primjera iz te vrste tropa, čime će njihova razlika od prethodnih, krivo tako nazvanih, lako upasti u oči. [258]

Abend je u njemačkome jeziku transcendentalni, raznorodnim stvarima zajednički izraz, jer on znači kako *vrijeme* [»večer«] tako i *područje* gdje se sunce nalazi prije svojega zalaza [»zapad«].¹⁸ Ali on nikako ne znači nešto što je objemu zajedničko (ono dvoje stoji u međusobnome odnosu i naizmjenično jedno pruža obilježja od drugoga, ali upravo se zato isključuju). Moramo dakle nužno prihvatiti da taj izraz izvorno i zapravo pripada jednomu od njih, od kojega je onda prenesen na drugoga. Možemo dapače ustanoviti kojemu od njih on zapravo [pripada], a koji se tropički označuje. Budući da se vrijeme prije zalaza sunca (prije prestanka njegova svijetljenja iznad našega obzora) može pojmiti po sebi bez odnosa spram područja, ali ne i obrnuto [područje bez vremena], zato je naravno da je taj izraz izvorno pridružen vremenu, a odatle prenesen na područje (zbog njihove subjektivne sinteze), dakle da je u pogledu na njega trop. Tako se i prijedlog *vor* [»prije« i »ispred«] rabi zapravo za vrijeme, a nepravdo za prostor, jer se vremenska odredba može pojmiti i po sebi, a prostorna

¹⁸ U ovome drugome značenju (»zapad[na zemlja]«) riječ obično glasi *Abendland*. (op. prev.)

samo u odnosu spram vremenske (npr. *vor mir* [»preda mnom«], *vor der Stadt* [»ispred grada«], itd.; naime mjesto gdje moram biti prije nego u gradu, i t. sl.). Isto je tako s izrazom: *čitav je grad zapanjen*.¹⁹ Ovdje se primjena riječi »grad« prenosi s njena pravoga značenja na nešto što s njime stoji u odnosu, ali što tomu nije slično (stanovnici). Da je pak taj izraz nepravi u pogledu na stanovnike, postaje jasnim odatle što se za ove već može naći pravi izraz u jeziku.

[259] Rezultat ovoga razmatranja stoga je ovo. 1) Poezija i proza (bez obzira na ono što je mehaničko u jeziku) u pogledu na svoje izraze – kao znakove u odnosu spram njima označenih stvari – prepoznaju se i međusobno razlikuju po tome što su izrazi prve pravi, a druge izvedeni. 2) Stvari čiji su izrazi izvedeni jedni od drugih ne bi trebale biti jedne spram drugih izvan svakoga odnosa, jer inače ne bi bilo nikakva razloga za to izvođenje. 3) Taj odnos ne može biti istovjetnost, jer bi onda značenje doduše bilo transcendentalno, ali ne izvedeno. 4) Odnos tih stvari jednih spram drugih mora dakle biti subjektivni odnos, a budući da se različne vrste subjektivnih odnosa stvari jednih spram drugih mogu odrediti i iscrpno pobrojati iz logike, mogu se prema tome principu *a priori* određeno navesti i sve moguće vrste tropa. 5) Proza ima veoma malo tropičkih izraza, jer, kako je pokazano, transcendentalni izrazi, daleko od toga da bi bili tropički, tj. poetički, jesu štoviše najapstraktniji izrazi. Drugi tropi (zapravo figure), kao personifikacija, apostrofa, hiperbola itd. ne tiču se pojedinih izraza nego čitavih vrsta govora i izričaja koji su svojstveni stanovitu duševnomu stanju, stoga ne spadaju u ovo razmatranje. Zato preostaje samo zamjena korelatâ, koja mora da je u svakome jeziku veoma malena broja. Smatram da sam ovim razmatranjem na zadovoljavajući način spasio čast prozi, i da mogu s onim uzviknuti [260]:

*Par ma foi, il-y-a plus de quarante ans que je dis de la prose sans que j'en susse rien.*²⁰

¹⁹ Sulzerov prvi primjer tropa (na nav. mj. str. 811) (op. prev.)

²⁰ [Molière:] *Le Bourgeois gentil-homme*, čin II, prizor IV. (op. S. M.) »Gospodin Jourdain: Gle, molim te, već više od četrdeset godina govorim prozu, a nisam imao pojma o tome.« (*Građanin plemić*, prev. Mladen Škiljan, 2010., Zagreb: Mozaik) (op. prev.)

Sada prelazim na *filozofijske figure*. Ove su, kako sam gore napomenuo, načini predočavanja koji [se] u odnosu na objekt, spram kojega se odnose, [ne nalaze u nama] *izvorno*, nego su po nekoj operaciji uobrazilje [na njega] preneseni s drugih, a na koje se [načine predočavanja] ipak gleda posredstvom neke obmane kao da stoje u odnosu spram onih objekata izvorno. Te se figure razlikuju od *retoričkih* samo u tome da je obmana koja daje povoda za nastanak ovih nama mnogo bliža, i stoga se lakše otkriva, nego obmana [koja daje povoda] za nastanak onih [tj. filozofijskih figura].

Filozofijske figure ili obmane koje daju povoda za njih mogu se jednako dobro klasificirati prema svojem nastanku kao i retoričke, i mogu se s ovima dovesti u paralelu. No ja ću se ovdje zadovoljiti time da njihovu narav i način njihova nastanka dokažem na neoboriv način na primjerima iz najznatnijih predmeta filozofije, dok njihovu potpunu sustavnu klasifikaciju (koja se onda nudi sama od sebe) prepuštam drugima.

I. Predodžbe vremena i prostora kao objekata zrenja o sebi jesu takvi figurativni načini predočavanja koji su nastali zbog obmane

Predodžba prostora pretpostavlja predodžbu osjetilne *različnosti*. Prostor nije [261] svojstvo usutno stvarima o sebi²¹ i nije odnos u njima, kako je već *Kant* dokazao protiv dogmatikâ. Ali on također nije transcendentalna forma izvanjskih objekata zrenja uopće, kako to hoće *Kant*, nego je on, po mojem mišljenju, transcendentalna forma *različnosti izvanjskih objekata*, i smatra se za transcendentalnu formu izvanjskih objekata uopće sâmo zbog iluzije uobrazilje. Slijedi moja dedukcija toga. Poznato je kao način djelovanja uobrazilje da ona predodžbe koje se izvorno odnose na stanovite objekte, prenosi na druge koji s onima stoje u nekakvu odnosu.

Prostor je izvorno forma *različnosti* izvanjskih objekata (objekata različitih od našega jastva i njegovih modifikacija), tj. mi si ne možemo, zbog ustroja naše naravi, predočiti osjetilne

²¹ Njem. *keine den Dingen an sich inhärende Eigenschaft* («nije svojstvo koje inherira iliti iznutra pripada stvarima o sebi» kao pripadak supstanciji)

objekte kao *različne* od nas i međusobno [različne] ako ih ujedno ne predočimo u prostoru izvan nas i [ako ih ne predočimo] jedne izvan drugih.

Prema tome, mi si možemo predočiti samo *raznovrsne*, ne i *jednovrsne* objekte u prostoru.²² Npr. jedna rijeka, kao jedan jednovrstan objekt po sebi, ne bi nam se stoga mogla pojaviti u prostoru. Ali zašto nam se onda ipak pojavljuje u prostoru?

To se događa posredstvom prethodno spomenutoga načina djelovanja uobrazilje. Da se ne mogu naći drugi osjetilni objekti izvan rijeke, onda bi ona bila objekt koji se u samome prostoru *može* predočiti, ali koji se u prostoru zbiljski *ne predočava*. Budući pak da se izvan rijeke nalaze još drugi objekti na njenoj obali, koji se zbog svoje *različnosti* sami predočavaju u prostoru (izvan rijeke i jedni izvan drugih), [262] uobrazilja prenosi predodžbu prostora s tih objekata na rijeku koja s njima stoji upravo u prostornome odnosu (u odnosu »biti jedno izvan drugoga«). Mi si zato rijeku ne predočavamo *samo izvan objekata na obali*, nego si predočavamo čak i njene *jednovrsne dijelove* (zbog njihovih različitih odnosa spram različitih objekata) kao da su *jedni izvan drugih*.

Jednako tako nije ni vrijeme forma nutarnjih zorova uopće, nego tek njihove različnosti. Gdje se ne nalazi *različnost predočaba našega unutarnjega stanja*, ne može biti niti *vremenskoga slijeda*.

Prostor dakle ne možemo predočiti [sam] po sebi, nego neposredno po raznovrsnim objektima i posredno po osjetilnim objektima uopće. A ovdje nam se otvara novi pogled, tako da se smijemo nadati da ćemo još dalje prodrijeti u nutrinu tih predočaba. Ako su vrijeme i prostor forme različnosti, onda su oni uvjeti *moćnosti usporedbe* osjetilnih objekata, tj. *suda o njihovom odnosu* jednih spram drugih. Nadam se da će mi se naredne postavke dopustiti kao izvjesne:

²² Njem. *verschiedenartige nicht aber einartige Objekte*

1) Različne predodžbe ne mogu u isto vrijeme (u jednoj te istoj točki vremena) u jednome te istome subjektu egzistirati.

2) Svaki pojedini sud o odnosu objekata jednih spram drugih pretpostavlja predodžbu svakoga pojedinoga od njih po sebi.

Prihvatimo li to, samo se od sebe nadaje ovo tako važno pitanje (koje ipak nijedan od dosadašnjih filozofa nije dopustio da mu padne na pamet): *Kako je moguć sud o odnosu objekata jednih spram drugih?* [263] Uzimam ovaj evidentan sud, npr. *crveno je različno od zelena*. Tomu sudu bi se morale pretpostaviti predodžbe crvena po sebi i zelena po sebi. No budući da se te predodžbe u jednoj te istoj točki vremena isključuju, a sud se ipak odnosi na obje ujedno i obje sjedinjuje, taj se sud ne može ni na koji način učiniti pojmljivim. Utjecanje *zaostalim tragovima* koji ovdje neki psiholozi poduzimaju, ne može im ništa pomoći, jer zaostali tragovi različitih predočaba mogu jednako tako malo biti istodobno u svijesti kao i same predodžbe (ako se ne imaju sliti u jednu jedinu predodžbu). –

Taj je sud dakle moguć samo u predodžbi nekoga vremenskoga slijeda. Vremenski slijed, već po sebi i bez odnosa spram objekata predočenih u njem, neko je *jedinstvo u mnogostručju*. Prethodna točka u vremenu jest, kao *takva*, različna od naredne, dakle one nikada nisu *analitički istovjetne*, a ipak se ne mogu predočiti jedna bez druge, tj. one skupa čine *sintetičko jedinstvo*. Predodžba vremenskoga slijeda stoga je nužni uvjet, ne mogućnosti (pa ni osjetilnih) *objekata po sebi*, nego mogućnosti *suda o njihovoj različnosti*, koja ne može biti predmetom naše spoznaje bez vremenskoga slijeda. S druge pak strane, objektivna različnost uvjet je mogućnosti vremenskoga slijeda, ne samo kao predmeta naše spoznaje, nego i kao objekta o sebi (jer je vremenski slijed o sebi predočiv samo time što [objektivna različnost] postaje predmetom naše spoznaje), a zato forma različnosti (kao i forma objektivne različnosti sama) i forma vremenskoga slijeda stoje [264] u nužnome uzajamnome odnosu jedna spram druge; da crveno nije *različno* od zelena po sebi, ne bismo ih nikada mogli predočiti u *vremenskome slijedu*. Da pak nemamo predodžbu vremenskoga slijeda, crveno i zeleno mogli bi svejednako i zavisvaga ostati *različni objekti*, ali ih mi *kao takve* ne bismo mogli *spoznati*.

Isti je takav odnos također između forme različnosti i predodžbe »biti jedno izvan drugoga u prostoru«. Ove ne može biti, a da se ona [tj. forma različnosti] ne nalazi kod objekata. Ona bez ove nije za nas *spoznatljiva*.

Isto tako (sebe samu kritičkom nazivajuća) kritička filozofija nije točno odredila ni granicu između formâ prostora i vremena.

Vrijeme je, kaže se, forma kako nutarnjih tako i vanjskih zorova, a prostor samo vanjskih zorova. [Ali] iz [ovdje] iznesenoga proizlazi da je vrijeme jednako malo forma nutarnjega i vanjskoga zora po sebi kao što je prostor forma vanjskoga zora po sebi, nego su oboje samo *uvjet mogućnosti suda o različnosti objekata*.

Mnogostručje²³ povezano po nekome sintetičkome jedinstvu ne može se predočiti u *vremenskome slijedu*, nego *jedno izvan drugoga*, a ako su članovi toga mnogostručja *osjetilni objekti*, [ono se može predočiti] u *prostoru*. Analitički povezano mnogostručje ne može se predočiti kao jedno izvan drugoga, nego u *vremenskome slijedu*. Neka *supstancija s pripatcima* koji je svaki put određuju, ne može se predočiti u *vremenskome slijedu*, nego kao jedno izvan drugoga; supstancija kao takva [i] o sebi, ne može se predočiti [kao] jedno izvan drugoga, nego u *vremenskome slijedu*.

Onako kako je *vremenski slijed* uvjet mogućnosti analitičkoga suda o *različnosti*, tako je trajanje [265] uvjet mogućnosti analitičkoga suda o *identitetu*, a istodobnost²⁴ uvjet mogućnosti sintetičkoga suda; to su tri suda koja se sjedinjuju u pojam supstancije. *Supstancija* se pomišlja kao *subjekt*, a *pripatci* koji ju svaki put određuju, pomišljaju se kao *predikat* sintetičkoga suda. Pripatci koji se međusobno izmjenjuju pomišljaju se kao različni jedni od drugih, a [ono što je] supstancijalno pomišlja se kao [ono što je] samo sa sobom (u različnim vremenima) istovjetno.

²³ Njem. *das Mannigfaltige* (»mногоstruko« koje je dano u nekome zoru)

²⁴ Njem. *Zugleichsein* (»biti ujedno«)

Vremenski slijed može se pomišljati i bez trajanja, ali *trajanje* se ne može pomišljati bez *vremenskoga slijeda*. Sud: objekt traje, tj. egzistira u različnim vremenima, pretpostavlja vremenski slijed. Jednako tako sud o identitetu (ako se treba odnositi na neki realni objekt) pretpostavlja neki sintetički sud koji određuje objekt, dok ovaj sud opet pretpostavlja sud o *različnosti* jer se odnosi na neko mnogostruče.

Predodžba o protežnosti i djeljivosti empirijskoga prostora u beskraj jest obmana. Empirijskoga prostora ima samo utoliko ukoliko se tu zbiljski nalaze predmeti različnoga iskustva. Prostor izvan svijeta, tj. u beskraj [se protežući] van skupa svih predmeta iskustva, kao i prostor koji zauzima jedan jednovrsni predmet iskustva, sâm nije zbiljski predmet iskustva (zrenja), nego tek mogući. Predodžbe prostora nema ne samo ondje gdje se ne nalaze *predmeti iskustva* uopće (zorovi), nego čak ni ondje gdje se oni mogu naći, ali na taj način da se tu *različnost* ne može naći. Predodžba je prostora u ovim slučajevima dakle transcendentalna *tvorevina uobrazilje*;²⁵ (naime tvorenje uobraziljom²⁶ se ne sastoji [266] ni u čem drugome nego u pridomišljanju²⁷ čisto mogućega k zbiljskomu, prema zakonima iskustva); a pomišljati tu predodžbu kao zbiljski objekt jest *obmana*. Stvar stoji jednako tako s beskonačnošću vremena i njegovom beskonačnom djeljivošću.

I to ne nanosi matematici ni najmanju štetu. Nakana pri otkrivanju takvih vrsta obmana, koje su tako opće i nama gotovo *urođene*, nije da se time promijeni nešto u pogledu na rezultate znanosti koje se na tome temelje, nego tek da se prošire proizvoljno postavljene granice našega istraživanja, i da se svaka vrsta spoznaje pridruži sebi pripadnoj spoznajnoj moći.

Jednako tako malo utjecaja ima razlika između načina predočavanja kritičke i dogmatičke filozofije i na koju od posebnih znanosti i njenu praktičku uporabu, premda je prva istinita po sebi, a druga naprotiv lažna ukoliko ima za temelj jednu obmanu (predodžbu stvari o sebi,

²⁵ Njem. *transcendentale Erdichtung der Einbildungskraft*

²⁶ Njem. *Erdichten* (dosl. »izmišljanje«, što ne odgovara smislu koje Maimon tomu inače pridaje)

²⁷ Njem. *Hinzudenken*

posve neodređenih u pogledu na našu spoznaju, kao realnih objekata). U pogledu na proširenje naše spoznaje oba su načina predočavanja jednako neplodna. –

II. Prazni prostor

Prazni prostor nije nikakav zor. Gajimo li predodžbu da bi prostor, koji sada stvari ispunjuju, ostao da se i sve stvari u svijetu unište, onda nam predodžba počiva na nekoj drugoj čudnovatoj iluziji uobrazilje, kojom uobrazilja zamjenjuje ono što ne ovisi *ni o kojem određenoj uvjetu* s onime [267] što ne ovisi *uopće ni o kojem uvjetu*. Prostor je predodžba koja se ne nalazi samo u *stanovitim* [izvanjskim osjetilnim objektima] nego u izvanjskim osjetilnim objektima *uopće*. Predodžba prostora nije stoga određena *posebnim* [osjetilnim objektima] nego osjetilnim objektima *uopće*. No zbog iluzije uobrazilje predodžba se prostora smatra posve neovisnom o osjetilnim objektima.

Ljudi su se kako u starijim vremenima tako i u novijima mnogo sporili o praznome prostoru. Pogledajmo što se do sada iznijelo *za* njega i *protiv* njega.

Thales iz Mileta tvrdio je da prazni prostor ima realitet. Naime, kada ga je netko pitao: što je najveće u svijetu?, dao je za odgovor: prostor koji obuhvaća sve u sebi (Erasmus Apophthym. L. 7. n. 3.). Ovo je isto tako tvrdila dēmokritova ili epikurova škola; a u novijim vremenima *Gassendi*.

Navodno je čak i *Aristotel* to tvrdio prema svojoj *Fizici* III. pogl. 1. Ondje stoji: *sine Loco, et vacuo et tempore impossibile est motum esse*.²⁸ O tome se osobito vodio spor između Leibniza i Newtona.

Dokazi za prazni prostor jesu:

1) U punome prostoru ne može biti gibanja, a da tijela ne prodiru jedna kroz druga, što je nemoguće.

²⁸ 200^b20-21. U Ladanovu prijevodu (Aristotel (1992). *Fizika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada): »A osim toga, bez mjesta, praznoće i vremena ne može bivati gibanje.« (op. prev.)

2) Ako su dijelovi nekoga čvrstoga tijela međusobno razdvojeni, onda nužno mora u trenutku razdvajanja, prije nego neko drugo tijelo stupi između njih, nastati neki prazni prostor. [268]

3) Kometi prolaze kroz različita nebeska prostranstva, a da im ništa ne pruža zamjetljiv otpor. Dakle, ta nebeska prostranstva moraju biti prazna.

Među razlozima protiv realiteta praznoga prostora *gospodin Kraft* (Physik pogl. III. 33.) navodi mjesto iz *Aristotela* gdje stoji: U praznome prostoru nema gibanja jer ondje ne može biti ničega što bi bilo nagore, nadolje i t. sl.

Gospodin Kraft smatra da ova *Aristotelova* izjava izravno proturječi njegovoj prethodno spomenutoj izjavi. Ondje je stajalo: *bez praznoga prostora ne može biti gibanja*, a ovdje stoji: u praznome prostoru ne može biti gibanja.

A upravo tu gdje *gospodin Kraft* smatra da je našao proturječje u *Aristotela*, ja u Aristotelu prepoznajem velikoga filozofa. Na onome mjestu *Aristotel* govori o nužnoj pretpostavci *opstojnosti*, o praznome prostoru o sebi, mogao on inače za nas kao objekt biti spoznatljiv ili ne, jer bez njega ondje ne bi moglo biti gibanja, čija opstojnost *kao činjenica* nije dovedena u pitanje. Na ovome [tj. drugome] mjestu *Aristotel* naprotiv ne govori o *neopstojnosti* praznoga prostora o sebi, nego o nemogućnosti njegove spoznatljivosti za nas, tj. o nemogućnosti njegova prikaza, a zato je tvrdio da si ne možemo predočiti gibanje u odnosu spram apsolutnoga praznoga prostora, nego si ga moramo predočiti u odnosu spram svakoga pojedinoga prethodno uzetoga relativnoga prostora, ako gibanje ima biti spoznatljivo za nas; jer u praznome se prostoru ne nalaze određene i međusobno različne točke u odnosu spram kojih bi gibanje bilo spoznatljivo za nas. Gdje je tu dakle proturječje? Bez praznoga prostora mogao bi se pojam gibanja doduše *prikazati in pleno* (tako da si [269] predočimo da neko tijelo A prvo stiže do B, zatim do C itd.), ali *zbiljski* ga ne bi moglo biti. U praznome prostoru naprotiv gibanja svakako može biti, ali ga mi ne možemo ni po kojem obilježju spoznati. Prema mojoj dedukciji prostora prazni prostor nije *zbiljski*; dapače mi o njem kao o objektu nemamo čak ni realni pojam. Svako gibanje koje mi možemo spoznati

sàmo je *relativno*. Pojam apsolutnoga gibanja počiva na istoj iluziji kao onaj apsolutnoga (praznoga) prostora, naime na zamjeni obaju značenja apsoluta, onoga koje ne ovisi ni o kojem posebnome uvjetu s onim koji uopće ne ovisi ni o kojem uvjetu. Kada se neki brod otisne s obale u more, mi brodu pripisujemo apsolutno, a obali samo relativno gibanje. Zašto? Zato što je brod promijenio svoje mjesto²⁹ ne samo u odnosu spram obale nego i u odnosu spram drugih predmeta, koji se predočavaju kao mirujući, dok je obala naprotiv promijenila svoje mjesto samo u odnosu spram broda; a ne [pripisujemo brodu apsolutno gibanje i obali relativno] zato što je brod promijenio svoje mjesto u svakome odnosu, a obala ni u kojem – tà odakle bismo to znali?, i koji bismo određeni pojam mogli steći o promjeni mjesta ni spram čega?³⁰ (v. moj filozofijski rječnik, članak *Fikcija*).³¹

Ovdje se krije i razlog obmane gospodina profesora *Reinholda*, koji kao *kritički filozof* doduše ne dopušta odnos predočaba spram stvari o sebi kao da su ove objekti *koje mi možemo spoznati*, ali koji ipak tvrdi [da postoji] taj odnos spram njih kao objekata koje *možemo misliti na jedan određeni način*.³² [270]

²⁹ Njem. *Ort* (ovdje također »položaj«)

³⁰ Dosl. »o promjeni mjesta ni po kojem odnosu« (njem. *Veränderung des Orts in gar keiner Beziehung*)

³¹ Puni naziv djela glasi: Maimon, Salomon, 1791., *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenständen der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*, Berlin: J. F. Unger; spomenuti iznimno zanimljiv članak *Fiktion (Erdichtung)* tu je na str. 36-49. Na str. 45 nalazimo gornju »iluziju uobrazilje« opisanu kao četvrtu uobraževinu (ili *tvorevinu uobrazilje*, lat. *fictio*, njem. *Erdichtung*):

»IV. uobraževina: Pretvorba relativnih predočaba i pojmova u apsolutne.

Mjesto nekoga tijela jest njegov odnos spram drugih tijela, kao što je i *vremenska točka* nekoga događaja njen odnos spram njoj prethodnoga i narednoga događaja. Mi o apsolutnome mjestu i [apsolutnoj] vremenskoj točki nemamo nikakav pojam; a ipak si čovjek pomišlja svako tijelo u nekome apsolutnome mjestu, i svaki događaj u nekoj apsolutnoj vremenskoj točki, tj. uobrazilja preobražava relativne pojmove mjesta i vremena u apsolutne.« (op. prev.)

³² V. filozofijsku prepisku (op. S. M.). »Filozofijska prepiska« između Maimona i Reinholda objavljena je kao treća od četiriju rasprava u *Streifereien*, u kojima je rasprava *O filozofijskim i retoričkim figurama* četvrta rasprava. (op. prev.)

III. Prenošenje uporabe pojmova i načela *a priori* o realnim objektima zrenja na imaginarne stvari o sebi.

Kritička filozofija otkrila je ovu obmanu, ali ne i *psihološki razlog* te obmane. Dugotrajnom porabom nastala navika da se predodžbe kao obilježja dovode u odnos spram svojih realnih objekata (gdje se pomišljaju s drugim obilježjima u jednoj sintezi koja određuje objekt), čini da ih čovjek na koncu, kada ne zna navesti određene objekte spram kojih bi se one mogle odnositi, dovodi u odnos spram posve neodređenih objekata koje si [ipak] zamišlja [dosl. »imaginira«] kao određene.

IV. Predodžba onoga što je relativno kao da je nešto apsolutno.

Apsolutno mjesto, apsolutno gibanje i t. sl.

Mjesto je neke stvari njen odnos u prostoru spram neke druge stvari. Neka stvar promatrana po sebi (da se dakle ne predoči u prostornome odnosu spram neke druge stvari) stoga nema nikakvo mjesto (*ubi*), a ipak ne možemo spriječiti sami sebe da si svaku stvar predočimo po sebi na nekome *mjestu* (u praznome svjetskome prostoru). Gibanje nije drugo nego promjena mjesta. Budući da se, kako smo već napomenuli, mjesto ne može predočiti apsolutno, ne može se apsolutno predočiti ni gibanje, a mi si ipak pomišljamo apsolutno gibanje u općem svjetskome prostoru.

Razlog se te i takvih obmana krije u tome da uobrazilja ono što se nalazi i bez odnosa spram nekoga *određenoga objekta* zamjenjuje [271] s onime što se nalazi bez odnosa spram *odredivoga objekta uopće*. Apsolutno mjesto nije drugo nego prostorni odnos nekoga objekta A ne samo spram određenoga objekta B (s kojim onaj zbiljski stoji u nekome empirijskome odnosu) nego i spram svakoga drugoga objekta koji se može predočiti na mjestu toga B. Isto tako nije ni apsolutno gibanje ništo drugo nego promjena odnosa u prostoru, ne samo između A i B, nego između A i svakoga objekta koji se može predočiti na mjestu toga B.

Ova vrsta obmana nije svojstvena samo prosječnomu čovjeku, nego je s ovime dijele čak i filozofi prvoga ranga. Najbolji [od njih], među kojima su i *Leibniz* i *Kant*, veoma su dobro

poznavali narav tih obmana, i zadržavali su ih samo kao korisne *fikcije*, kojima se čovjek u drugim znanostima služi i koje mu ovdje daju dobar ishod. *Monade* kod *Leibniza* u *filozofiji prirode* nisu realni objekti, nego tek ono što su diferencijalne veličine u matematici, *granice* [mogućih] *odnosa*. Takozvani *moralni osjećaj* kod Kanta nije zbiljski osjećaj, kojime si svaki čovjek tako rado laska, i koji se ne može ni na koji način dokazati, nego je puka mogućnost takva osjećaja koja se uzima problematički u svrhu morala kao znanosti.³³ Njihovi *sljedbenici*³⁴ naprotiv najvećim dijelom ne mogu u njihovu duhu prodrijeti [u stvar]. Oni nerijetko brkaju ono što je *sàmo subjektivno s objektivnim, relativno s konstitutivnim, način na koji se što predočava s objektom predodžbe* i t. sl. [272]

No, budući da sam sve to već dokazao na opširan način pri raznim prigodama, ovdje ću s time prekinuti. Ništo ne bih više poželio nego čuti sud nepristranih mislilaca o onome što sam rekao kako ovdje tako i u mojem *filozofijskome rječniku o fikcijama* i o njihovoj uporabi radi proširenja ili utemeljenja naše spoznaje o naravi i načinu nastanka tih *filozofijskih obmana* ili figura.³⁵

³³ Mi bismo danas rekli »u svrhu etike kao znanosti« (čiji je predmet moral) (op. prev.)

³⁴ Misli se: sljedbenici najboljih među filozofima (Leibniza, Kanta itd.) (op. prev.)

³⁵ Dogodi li se (kako se po nekim auspicijima drugačije ne može ni očekivati) da me neki *recenzent* ne razumije, onda on to može u Božje ime ispovjediti *čitatelju*. Ali on ovomu ne smije dati impertinentno jamstvo da nije vrijedno truda mene [pokušati] razumjeti. Naprotiv, ja smijem bez povrjede skromnosti *čitatelju* zajamčiti da će uz potrebnu pozornost naći ono što je svojstveno mojim mislima uz daleko manji trud nego [što je potrebno da nađe] nekoliko *igala* u *plastu sijena*. (v. A. L. Z., 7. siječnja 1792.) (op. S. M.) Recenziju u *Allgemeine Literatur-Zeitung*, na koju se ovdje Maimon poziva, napisao je upravo Karl Leonhard Reinhold, što je Maimon znao i obznanio u uvodu njihovoj već spomenutoj objavljenoj filozofijskoj prepisci. Dotični upečatljivi odlomak recenzije glasi (kol. 52): »O onome što je *svojstveno* filozofiji g. *Maimona* recenzent ne može donijeti drugi sud nego da to nije razumio. Nakon poviše tegobnih i uzaludnih napora, koji nisu služili ničemu više nego da ga uvjere u vlastitu nemoć, bio je spreman odbiti preuzetu recenziju. No čim je pri hladnijoj krvi uzeo razmatrati [Maimonove] *definicije*, kojih je nekoliko primjera gore naveo, postalo mu je nemoguće da razlog za onu nemoć traži u sebi samome; i činilo mu se okrutnim da bez [prave] nužde nekoga drugoga izloži iskustvima koja su njega samoga tako skupo stajala i koje je on na koncu ipak svladao. G. M. je morao, kao i svaki drugi filozofski pisac, postaviti za temelj svojim dokazima tvrdnje koje je morao prihvatiti za izvjesne bez dokaza (jer inače sa svojim dokazima ne bi mogao [nego] ići unatrag u beskraj). Ako su pak objašnjenja koja je on imao na pameti

S njemačkog preveo: Ljudevit Fran Ježić

pri *riječima*, iz kojih se sastoje one tvrdnje (njegove temeljne postavke), onakva kakve su one definicije, onda svaki čitatelj zacijelo bez muke poima zašto recenzent nije razumio dokaze sadržane u ovome djelu. Budući pak da g. M. u malenim raspravama pripojenima svojim definicijama nerijetko tvrdnju uzetu u jednoj raspravi kao izvjesnu, u drugoj pokušava dokazati, i budući da se čini da ono što pritom pretpostavlja kao izvjesno prigodice opet utemeljuje u nekoj trećoj [raspravi], zato bi potraga za onim postavkama koje su uzete za izvjesne *naprosto*, značila otprilike jednako mnogo kao i htjeti naći nekoliko igala u plastu sijena.« (op. prev.)
