

Ljudevit Fran Ježić

## ***O svjesnoj uporabi metafora u povijesti filozofije od Aristotela i o njihovu značenju za filozofiju u Lamberta, Maimona i Fichtea***

*Uvod: o svjesnoj uporabi metafora u filozofiji i njenu pretumačenju u nesvjesnu u kognitivnoj lingvistici*

Da metafore imaju posebno značenje i za svakodnevni govor i za filozofijski jezik, znali su već stari Helleni, od kojih i potječe riječ metafora, doslovno „prenošenje“ (μεταφέρειν). Stari mislioci služili su se moći metafore da izraze apstraktne pojmove i neosjetilnu (tj. nadosjetilnu) zbilju nazivima za opipljive, vidljive ili uopće iskustvene predmete, kako bi izgradili filozofsko nazivlje sukladno potrebama i razvoju mišljenja. Aristotel je pri tome obavio napose velik posao<sup>1</sup>, a povrh toga je Aristotel narav metafora kratko ali veoma jasno prikazao u svojoj *Poetici* i svojoj *Retorici*.

Plutarkh iz Khaironeje, srednji platonist i slavan pisac usporednih grčko-rimskih životopisa, opisao je kako su metafore bile također bitno sredstvo Ciceronu za izgradnju latinskoga filozofskoga nazivlja:

αὐτῷ δ' ἔργον μὲν ἦν τὸ τοὺς φιλοσόφους συντελεῖν διαλόγους καὶ μεταφράζειν, καὶ τῶν διαλεκτικῶν ἢ φυσικῶν ὀνομάτων ἕκαστον εἰς Ῥωμαϊκὴν μεταβάλλειν διάλεκτον; ἐκεῖνος γὰρ ἔστιν, ὡς φασιν, ὁ καὶ τὴν φαντασίαν καὶ τὴν συγκατάθεσιν καὶ τὴν ἐποχὴν καὶ τὴν κατάληψιν, ἔτι δὲ τὸ ἄτομον, τὸ ἀμερές, τὸ κενόν, ἄλλα τε πολλὰ τῶν τοιού-

---

<sup>1</sup> Uzmimo za primjer samo grč. ὕλη, što izvorno označava drvo i drvnu građu (usp. indoeuropski srodnu latinsku riječ *silva* „šuma“), a Aristotel njeno značenje uopćuje za oznaku građe uopće, tj. stvari uopće (lat. *materia*).

των ἐξονομάσας πρῶτος ἢ μάλιστα Ῥωμαίοις, τὰ μὲν μεταφοραῖς, τὰ δ' οἰκειότησιν ἄλλαις γνώριμα καὶ προσήγορα μηχανησάμενος.

„A njegov je posao bio sastavljati i prevoditi filozofske dijaloge te svaki od dijalektičkih ili prirodoslovnih naziva prebaciti/prekovati u latinski jezik. On je naime bio, kako kažu, prvi ili poglavito zaslužan za to da su se latinskim nazivima izrazili *predodžba* (grč. φαντασία, lat. *visum*), *pristanak* (grč. συγκατάθεσις, lat. *assensio*), suzdržavanje od pristanka (grč. ἐποχή, lat. *assensionis retentio*), mentalno zahvaćanje ili percepcija (grč. κατάληψις, lat. *comprehensio*), nedjeljivica (grč. τὸ ἄτομον, lat. *individuum*), *bezdjelnica* (grč. τὸ ἀμερές, u latinskome nepoznat termin u sačuvanome Ciceronovu djelu, po Gudemanu), *praznina* (grč. τὸ κενόν, lat. *vacuum*), i mnoge druge takve, skovavši ih dijelom metaforama dijelom novotvorenicama [tj. novim navlastitim imenima] u prepoznatljive i bliske nazivke.“<sup>2</sup>

Unatoč takvoj ranoj plodnoj uporabi metafora u filozofiji i takvu ranu razvoju svijesti o metaforama, njihova je narav ipak često padala u zaborav pa su se i njihova uloga i značenje u filozofiji i znanosti trebali s vremena na vrijeme iznova ispitati.

Takav je slučaj bio i kada se je suvremena lingvistika u kognitivnoj lingvistici okrenula detaljnijemu istraživanju značenjske razine jezika, ili, saussureovski rječnikom rečeno, kada se je okrenula istraživanju značenja u jezičnome znaku. Ona naime također nije bila svjesna ove bogate povijesti rasprava o značenju metafora. George Lakoff i Marc Johnson – za čije se djelo *Metaphors we live by (Metafore koje život znače)* iz 1988.<sup>3</sup> smatra da je uz Langackerova djela temeljno djelo kognitivne lingvistike – čak su smatrali da nitko prije njih nije zamijetio da metafore nisu samo *svjesno* sredstvo pjesničkoga i govorničkoga jezika, nego i *ne-*

<sup>2</sup> Plutarch, *Plutarch's Lives. with an English Translation by Bernadotte Perrin*, Harvard University Press, Cambridge, MA – William Heinemann Ltd., London, 1919., 40.

<sup>3</sup> G. Lakoff – M. Johnson, *Metafore koje život znače*, prev. Anera Ryznar, Disput, Zagreb, 2005.

svjesno sredstvo svakodnevnoga govora pa stoga da su i moguć izvor naše spoznaje o načinu na koji doživljavamo svijet i djelujemo u njem. Ironija povijesti znanosti jest da je Aristotel u svojoj Retorici izrijeком napisao da se metafore preporučuju antičkim retorima za vrsne govore upravo zato što se one rabe u svakodnevnim razgovorima pa stoga njihova uporaba ne će biti nametljiva, nego stilski poželjna.

Savjetujući stilská sredstva za prozaične govore, Aristotel je u svojoj Retorici napisao:

τὸ δὲ κύριον καὶ τὸ οἰκειὸν καὶ μεταφορὰ χρήσιμοι πρὸς τὴν τῶν ψιλῶν λόγων λέξις. Σημεῖον δέ, ὅτι τούτοις μόνοις πάντες χρώνται· πάντες γὰρ μεταφοραῖς διαλέγονται καὶ τοῖς οἰκείοις καὶ τοῖς κυρίοις· ὥστε δῆλον ὡς ἂν εὖ ποιῆ τις, ἔσται τε ξενικὸν καὶ λανθάνειν ἐνδέχεται καὶ σαφηνεῖ. Αὕτη δ' ἦν ἡ τοῦ ῥητορικοῦ λόγου ἀρετή.

„Stilu prostih [=prozaičnih] govora koriste [/služe] jedino obični (izraz), domaći [/materinji] (izraz), i metafora. A tomu je znak [/dokaz] to da se jedino njima *svi služe*. Naime, *svi se razgovaraju u metaforama*, običnim i domaćim (izrazima). Stoga je jasno da ako bi to netko dobro izveo, [stil] bi bio zanimljiv<sup>4</sup> i mogao bi ostati neopažen [tj. njegovo umjetno stilsko oblikovanje], a biti jasan. A u tome je vrsnoća govorničkoga govora.“<sup>5</sup> (istaknuće Lj. F. J.)

Ali Aristotel je i drugdje uviđao potrebu za metaforom i zapažao redovitu uporabu metafora. Tako je istakao da je metafora u osnovi pjesničkih poredaba (αἰ τῶν ποιητῶν εἰκόνας), duhovitih izreka (τὰ ἀποφθέγματα), dobro zagonetnutih izreka (τὰ εὖ ἡνιγμένα), poslovice (αἰ παροιμίαι), hiperbola (αἰ ὑπερβολαί) i uopće gradskoga, otmjena stila (τὰ ἀστεῖα; *urbana*). Izraze

<sup>4</sup> ξενικὸν doslovno znači *stran, tuđinski*, zatim *neobičan, nesvagdanji*. Takav je naime stil zanimljiv, jer, kako piše pri početku poglavlja II, ljudi su skloni diviti se onomu što je udaljeno i strano (bilo to stranac ili stil), a što stvara udivljenje to je ugodno. Zato se takav stil, no u nenametljivu, gotovo neopažljivu liku, preporuča govornicima.

<sup>5</sup> Rhet. 1404b32; *Rhetoriku* navodim prema *Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Tomus XI., Oxonii, 1837.

živosti za neživo, kazao je Aristotel, već je Homēr često rabio.<sup>6</sup> Na koncu, Aristotel je izrazito hvalio metaforu, a sposobnost da se sličnosti uoče i metaforom izraze smatrao je naročitim darom. Navodim čuveni dio iz *Poetike* u Kuzmićevu komentiranu dvojezičnu izdanju prijevoda:

„Velika je stvar znati se prikladno služiti svakom pomenutom vrstom, i složenicama i tuđicama, a kud i kamo je najveća izvrstan biti u prenesenim izrazima. To se naime jedino nè dâ od drugoga naučiti i znak je dara [εὐφύιας σημεῖον], jer uzimati dobro prenesene izraze znači vidjeti sličnost [εἰ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν· = dobro rabiti izraze u prenesenome značenju [tj. metaforizirati] znači nazreti (ono) što je slično].“<sup>7</sup>

Zbog ovih je Aristotelovih riječi tradicionalna naobrazba smatrala da se metafora u pravilu temelji na sličnosti između raznorodnih predmeta ili oblasti, ali to je zapravo značilo da *uspješna metafora pretpostavlja nečiji uvid u neku povezanost ili sličnost između različitosti koja je drugima promakla*. U tome je smislu u tradicionalnoj nauci o metafori zapravo već postojala svijest da ona govori nešto izuzetno o našem mišljenju. U naše doba je kognitivna lingvistika to iznova otkrila i to na svoj način pokušava iskoristiti u okviru kognitivne znanosti i njenih primjena.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> „Tako je i Homēr rabio mnogokrat govoriti o bezdušnima (neživima) [kao da su] produševljeni (živi) po metafori“ (καὶ ὡς κέχρηται Ὀμηρος πολλαχοῦ τῷ τᾷ ἄψυχα ἔμψυχα λέγειν διὰ τῆς μεταφορᾶς; *Rhet.* III. 11, 3):

S golemom bukom padnu u pučinu, vali se silni  
Motati na moru stanu po prešumnome, ko greben  
Nakrivo ispinju se, sad dolaze jedni, sad drugi

(Aristotelov primjer iz *Il.* XIII. 797; tu je navedeno po Homer, *Ilijada*, preveo i protumačio T. Maretić, Matica hrvatska, Zagreb, 1921.).

<sup>7</sup> *Aristotelova Poetika*, Tisak kraljevske zemaljske tiskare, prev. Martin Kuzmić, Zagreb, 1912. (pretisak: Aristotel, *Nauk o pjesničkom umijeću*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1977.); *Poet.* 1459a4-8; *usp. Rhet.* 1412a.

<sup>8</sup> Za široku razradu teme iz uvodnoga pogleda, kao i za moj pogled na međusobni utjecaj jezika i mišljenja, vidi Ježić, Lj. F., *How do Language and Thought Influence Each Other? A Reconsideration of Their Relationship*

## *Salomon Maimon o metaforama kao transcendentalnim izrazima*

No posebno se je zanimljiva epizoda u povijesti rasprava o značenju metafora za naše mišljenje i za filozofiju odvila krajem 18. stoljeća u njemačkim zemljama. Tu je Salomon Maimon, pokan-tovski humeovski skeptik, ponudio sasvim novo tumačenje metafora, kako se čita već iz njegova sažetka vlastite rasprave *O filozofijskim i retoričkim figurama*:<sup>9</sup>

„Sličnost ne može pružiti [dostatni] razlog za tropički izraz [tj. metaforu i metonimiju]. Taj se razlog štoviše mora potražiti u *transcendentalnim odnosima sintetičkoga mišljenja [in transcendentalen Verhältnissen des synthetischen Denkens]*.”<sup>10</sup>

Kako se već iz ovih riječi vidi, Maimon je iznio sasvim novu teoriju o *transcendentalnome* značenju metafora. Iako je ona isprva bila prepoznata i izazvala interes, s vremenom je pala u zaborav kao i cjelina Maimonove filozofije, iako su ju i Kant i Reinhold i Schelling, a napose Fichte, i vjerojatno Hegel, poznavali i visoko cijenili njegov talent.<sup>11</sup> Danas je Maimonov obrat u povijesti promišljanja ove teme još uvijek slabo prepoznat i slabo vrjednovan.

---

with Parallel References to the History of Philosophy and Cognitive Linguistics, *Synthesis philosophica* 32 (2017.), br. 2, 349-369.

<sup>9</sup> To je četvrta rasprava u *Obilascima Salomona Maimona područjem filozofije iz 1793.*, no prvi put objavljenoj 1789. u *Journal für Aufklärung* pod nazivom *Što su tropi?* i potom opet kao dio dodatka njegovu prvijencu *Ogled o transcendentalnoj filozofiji*; S. Maimon, *Versuch über die Transscendentalphilosophie, mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*, Ch. F. Voß und Sohn, Berlin, 1789. Poblize o djelu vidi u Lj. F. Ježić, O Maimonovu životu, djelu i raspravi O retoričkim i filozofijskim figurama, *Holon* 4 (2014), br. 1, 143-160., ovdje 152 i d., a cijelu raspravu u hrvatsko-me prijevodu u: S. Maimon, *O filozofijskim i retoričkim figurama*, prev. Lj. F. Ježić, *Holon* 4 (1), 2014., 121-142.

<sup>10</sup> S. Maimon, *O filozofijskim i retoričkim figurama*, prev. Lj. F. Ježić, *Holon* 4 (1), 2014., 121-142., ovdje 121.

<sup>11</sup> Lj. F. Ježić, O Maimonovu životu, djelu i raspravi O retoričkim i filozofijskim figurama, *Holon* 4 (2014), br. 1, 143-160., ovdje 149-151.

U početku nije bilo tako. Recenzent Maimonova prvijenca *Ogled o transcendentalnoj filozofiji* (1789.) za *Allgemeine Literatur-Zeitung* visoko je ocijenio i svima preporučio Maimonovu filozofiju jezika (tropa i simboličke spoznaje) iz dodatka „O simboličkoj spoznaji i filozofijskome jeziku“, iako je inače većinu toga djela ocijenio veoma nisko:

„Ipak, koliko je malo nova kritika uma g. *Maimona* naišla na odobravanje recenzenta, toliko je na mnogo odobravanja naišao sastavak o *simboličkoj spoznaji* koji joj je pridružen kao dodatak. Osim nekoliko ne posve točnih *matematičkih* umovanja ovaj sastavak pruža izvrsne temeljce, kako filozofiji jezika, tako i takozvanoj *ars characteristica combinatoria*. – [Dakle] znanostima koje su se prije pojave *Kritike čistoga uma* morale izjaloviti svakomu svjetovnomu mudracu [tj. filozofu], a u iznalaženje kojih sada, nakon što su izvorne forme osjetilnosti, razuma i uma točno određene, nada opet može zaživjeti. Osobito zaslužuje najveću pozornost način na koji g. *M.* određuje razliku između pravih i nepravih izraza. [...] Rasprava se mora u cjelini pročitati, i zacijelo ju ne će ostaviti nepročitanu nitko za koga filozofija jezika ima neku vrijednost.“<sup>12</sup>

Iako je iz cijele recenzije vidljivo da recenzent u mnogome nije razumio Maimona, ipak se trebamo složiti s njegovim sudom na kraju recenzije jer je za filozofiju jezika ova Maimonova rasprava među samim vrhuncima pokantovske njemačke filozofije. Maimonovo razlikovanje pravih i nepravih izraza uvodi nas u razlikovanje metafora i metonimija te novo moguće vrjednovanje metafora kao transcendentalnih izraza.

Ono se najbolje razumije, pa i najlakše kontekstualizira u današnje teorijske rasprave o metaforama, ako se objasni što je Maimonu bio povod za odabir i obradu ove teme, i to već za njenu prvotnu inačicu pod nazivom *Što su tropi?* (1789). Povod mu je dao

<sup>12</sup> Izvornik: *Allgemeine Literatur-Zeitung* 1794. br. 405 (31. prosinca), kol. 688. Navedeno u prijevodu prema Lj. F. Ježić, O Maimonovu životu, djelu i raspravi O retoričkim i filozofijskim figurama, *Holon* 4 (2014), br. 1, 143-160., ovdje 153.

berlinski akademik Johann Georg Sulzer u drugome dijelu svoje *Opće teorije lijepih umjetnosti iz 1775.* jer je on pod natuknicom *Tropen*, između ostaloga, napisao:

„Lako se dade pokazati da se najveći dio svakoga jezika sastoji iz tropā, od kojih su većina izgubili svoju tropičku snagu i smatraju se pravim izrazima [*die eigentlichen Ausdrücke*]. [...] Svima je tropima zajedničko to da se pojam ili predodžba koja se hoće pobuditi ne pobuđuje neposredno nego posredstvom drugoga. To se brkanje događa bilo iz nužde jer čovjek nema riječ koja bi stvar neposredno izrazila ili iz namjerā. Iz nužde imenujemo nevidljive stvari imenima vidljivih. No čim se čovjek donekle navikne na te trope, oni gube svoju snagu te su kao pravi izrazi. Kod izraza *shvatiti (fassen)*, *vidjeti (sehen)*, *pojmiti (begreifen)*, *predočiti si (sich vorstellen)*, *odvagnuti (erwägen)* rijetko nam i padne na pamet da su to tropi.“<sup>13</sup>

Potreba da se suprotstavi tim i takvim tvrdnjama berlinskoga akademika Sulzera o sveprisutnosti metafora u našem jeziku Maimonu je bio povod da uporabom Leibnizova i Kantova misaona nasljeđa te svojega talmudskoga genija iznese sasvim novu teoriju o transcendentálnome značenju metafora za filozofiju.

Glavni odlomak u argumentu glasi:

„U svakome se jeziku nalaze *transcendentalni* izrazi [*transcendentale Ausdrücke*], 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 mnjenje koje sam naveo s obzirom na trope [tj. Sulzerovo]. Ja naprotiv tvrdim da, uzme li se da bi to čak i bilo točno u pogledu na povijest naše

---

<sup>13</sup> J. G. Sulzer, *Tropen*, u: J. G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, sv. 2/2, W. G. Weidmann, Leipzig, 1775., 810-813., ovdje 811.

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 ne slijedi jednako kao što se ne 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* ne znači trešnja jednako kao što ne znači jabuka, već znači ono što je objema zajedničko. 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).<sup>14</sup>

Za dodatno obrazloženje uzmimo još jedan odlomak, u kojem se vidi i Maimonovo vrjednovanje postupka pronalaženja dobrih metafora za izgradnju jezika, a koje nije bez sličnosti s Aristotelovim:

„Iznalaženje jezika [*die Erfindung der Sprache*] 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 daje 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

<sup>14</sup> S. Maimon, *O filozofijskim i retoričkim figurama*, 125-126.



one prethodne [tj. transcendentalne] određuju na posebne načine). Npr. postoji izraz za gibanje uopće, ali ne i za gibanje tijela ili duše, i tako je sa svim prethodno navedenim primjerima.<sup>15+16</sup>

Po Maimonu, dakle, pronalaženje metafore zahtijeva pronicljivost da se otkrije točka istovjetnosti u raznorodnim stvarima, pa on metaforu zato jedino i zove *transcendentalnim izrazom*. Maimon uzima ovaj naziv zato što metafora znači transcendentalni pojam koji „prekoračuje“ ili „premašuje“ (lat. *transcendit*) oprjeku dvaju rodova ili oblasti (domena), primjerice materijalne oblasti i nematerijalne oblasti. Zahvaljujući transcendentalnomu pojmu, metafora kao transcendentalni izraz označuje ono što je zajedničko objema imenovanim stvarima, iako su one raznorodne (heterogene), i zato ne označuje jednu stvar zapravo, a drugu izvedeno ili preneseno, kako je govorio Sulzer i mnogi prije i poslije njega. Po Maimonu metafore kao „prenošenja“ (μεταφέρειν) – barem u slučajevima koje on navodi – uopće nema, nego su jedine „metafore“ (prenošenja značenja nekoga izraza s jednoga predmeta na njemu bliski) metonimije. Umjesto da prenosi značenje s osjetilno opažljivoga predmeta na neopažljiv ili čisto misleni predmet, metaforički/transcendentalni izraz za Maimona već unaprijed znači upravo ono što je raznorodnim stvarima zajedničko. Dok pronicljivost i oštroumlje pronalaze izraze za apstraktne pojmove, zadaća je razuma naći izraze za konkretne pojmove. A to razum postiže tako što posebnim izrazom ističe do tada nezamijećene ra-

<sup>15</sup> „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 konkrekcija, 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.)

<sup>16</sup> S. Maimon, *O filozofijskim i retoričkim figurama*, 127-128.

zlike između raznorodnih stvari odnosno posebne odredbe svake od njih. Maimon upozorava da u prirodnim jezicima često nedostaju jednostavni izrazi za konkretne pojmove, pa se stoga za njih slažu sklopovi u kojoj dodatna riječ konkretizira transcendentelni pojam primarne riječi u smjeru jedne od dviju ili više oblasti, npr. gibanje *tijela* i gibanje *duše*.

Maimonova nakana bila je dokazati da ono što se uvriježilo smatrati *metaforičkim* („prenesenim“) *izrazima* ili uopće ili u najvećoj mjeri nisu izrazi koji bi kao tropički pripadali poeziji, nego su transcendentelni izrazi koji pripadaju prozi, naročito filozofijskoj i znanstvenoj, i koji su *jednako pravi* izrazi u nematerijalnoj oblasti kao i u materijalnoj. Za razliku od metaforičkih izraza, *metonimijski izrazi* za Maimona jesu „pravi tropi“ jer za jedan imenovani predmet daju pravi izraz, a za drugi nepravi izraz, tj. izraz koji je na njega prenesen s prvoga predmeta prema određenome odnosu u kojem drugi stoji spram prvoga.<sup>17</sup>

### *Maimon i Fichte o iznalaženju znakova za nadosjetilne predmete*

Johann Gottlieb Fichte, tvorac prvoga i u nekome smislu najodređenijega pokantovskoga idealističkoga sustava, zanimao se je nemalo i za jezična pitanja<sup>18</sup> te za slobodniju i plodniju uporabu

<sup>17</sup> Maimonov primjer jest njemačka riječ *Abend*, koja pravo znači „večer“ kao doba dana kada sunce zalazi, a nepravo i preneseno „zapad“ kao stranu svijeta na kojoj sunce zalazi (usp. njem. *Abendland* „Zapad“).

<sup>18</sup> U svojoj sam monografiji o Fichteu (Lj. F. Ježić, *Razvoj Fichteova jenskoga sustava transcendentnalne filozofije u kontekstu pokantovskih rasprava*, Hrvatsko filozofsko društvo., Zagreb, 2016., 33) istaknuo da se njegova zaokupljenost filozofijom jezika vidi „i po tome što je do 1799. svake godine dio svojih uvodnih predavanja po Platnerovim *Filozofijskim aforizmima* posvećivao jezičnim pitanjima, i što su nam povrh toga u njegovoj ostavštini sačuvana dodatna razmatranja o jeziku (GA II/4, 158–181). Po Eschenovu zapisu Fichteovih izlaganja povodom §§ 473–504 Platnerovih *Filozofijskih aforizama*, naslovljenih *O porijeklu jezika (Über den Ursprung der Sprache)*, GA

njemačkoga u filozofiji, pa je čak i samo ime filozofije kanio zamijeniti nazivom *Wissenschaftslehre* („znanstvoslovlje“) jednom kada filozofija konačno postane znanost. Fichte je, za razliku od Kanta, Schellinga i Hegela, napisao i cijelu raspravu posvećenu promišljanju jezika pod naslovom *O moći služenja jezikom i porijeklu jezika (Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache)*, i to već 1795. Poticaj za takva promišljanja mu je, između ostaloga, mogao doći i od Maimonovih spisa, koje je Fichte visoko cijenio i bez zadržke hvalio i preporučivao.

Da je Fichte bio misaono blizak Maimonu, vidi se također i iz njihova pristupa jeziku.

Maimon daje ovakvu odredbu jezika u svojem *Filozofijsko-me rječniku* (1792.):<sup>19</sup> „Jezik u općem značenju jest *izraz misli znakovima uopće*. Jezik u najužem značenju jest *izraz misli artikuliranim tonovima*. Znakovi su bilo prirodni ili proizvoljni [tj. arbitrarni].“<sup>20</sup>

Fichte u svojem spisu *O jezičnoj sposobnosti i porijeklu jezika* (1793.) pak piše: „Jezik, u najširem značenju riječi, jest *izraz naših misli proizvoljnim znakovima*. [...] *Jezična moć* jest moć da svoje misli proizvoljno [arbitrarno] označimo. Namjerno se izražujem u tako općim odrednicama da tko ne pomisli odmah na neki jezik za sluh. O prajeziku se uopće ne može tvrditi da se je sastojao samo od tonova. [...]“<sup>21</sup>

---

IV/3, 115–120), Fichte je jezik transcendentno deducirao, neposredno kao uvjet mogućnosti intersubjektivnosti, a posredno po njoj kao uvjet mogućnosti Jastva kao individualnoga jastva (GA IV/3, 115–116).“ Kratica GA ovdje i drugdje označava izdanje: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Friedrich Frommann, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1964.–.

<sup>19</sup> Puni naslov: *Filozofijski rječnik, ili rasvjetljenje najznatnijih predmeta filozofije po alfabetskome redosljedu*.

<sup>20</sup> „Die Sprache in der allgemeinen Bedeutung ist *Ausdruck der Gedanken durch Zeichen überhaupt*. Sprache in der engsten Bedeutung ist *Ausdruck der Gedanken durch artikulierte Töne*. Die Zeichen sind entweder natürlich oder willkürlich.“ Maimon, *Philosophisches Wörterbuch*, 1792., 111.

<sup>21</sup> „Sprache, im weitesten Sinne des Wortes, ist der *Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen*. [...] *Sprachfähigkeit* ist das Vermögen, sei-

U Fichteovoj se raspravi također nalazi promišljanje o uporabi metafora koje uvelike podsjeća na predgovor Maimonovu *Filozofijskomu rječniku*: „No kada se je jednom opći razum uzdigao do ideje nadosjetilnoga uzroka svijeta, s toga je visokoga gledišta uskoro otkrio i ostale duhovne ideje: *duše, besmrtnosti*, itd. Kako su se pak kod čovjeka te ideje sve više i više rasvjetljivale, pobudio se je u njem i nagon da ostale upozna s onim što je istražio; naime nagon za priopćavanjem nikada nije življi nego kod novih i uzvišenih misli. Morali su se dakle iznaći znakovi za one predodžbe. Ti se znakovi za nadosjetilne ideje pronalaze veoma lako iz razloga koji leži u duši čovjeka. *Postoji naime u nama sjedinjenje osjetilnih i razumskih predočaba posredstvom shema koje proizvodi uobrazilja. Naime znak koji je osjetilni predmet od kojega je shema preuzeta već imao u jeziku prenesen je na sam nadosjetilni pojam.* Tomu znaku doduše u temelju leži stanovita obmana, ali po toj se obmani također razumijeva jer kod drugoga kojemu se taj duhovni pojam priopćava za istu se shemu također veže ista misao. Zato se mora, uzmemo li upadljiv primjer, duša, jastvo, pomišljati kao netjelesno ukoliko je suprotstavljeno tjelesnomu svijetu. Ako se pak treba predočiti, onda se mora staviti izvan nas, dakle podvesti pod zakone po kojima se predočuju predmeti izvan nas, dakle podvesti pod forme osjetilnosti, i stoga se predočiti u prostoru. Tu je upadljiv sukob jastva sa samim sobom: um hoće da se jastvo predoči kao netjelesno, a uobrazilja hoće da se predoči kao ono što ispunjava prostor, kao tjelesno. Ljudski duh nastoji dokinuti to proturječje tako što uzima kao supstrat jastvu nešto što suprotstavlja svemu što poznaje kao tjelesno na grub način [*grobkörperlich*]. Zato će čovjek, kada je još naviknut da dobiva građu za svoje predodžbe prvenstveno

---

ne Gedanken willkürlich zu bezeichnen. Ich drücke mich absichtlich so allgemein aus, damit man nicht gleich an eine *Sprache für das Gehör* denke. Von der *Ursprache* lässt sich gar nicht behaupten, dass sie bloss aus Tönen bestanden habe [...]“ Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache*, 1795., SW VIII 302-303. Kratica SW ovdje i drugdje označava izdanje *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke* (ur. I. H. Fichte u 8 svezaka), Veit und Comp., Berlin, 1845./1846. (fotomehanički pretisak: *Fichtes Werke*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971.

osjetom vida, za predodžbu jastva izabrati takvu tvar koju oči ne vide, ali koju inače dobro osjeća [*spürt*], npr. *zrak/uzduh*, a dušu će nazvati *spiritus* [usp. hrv. *dah* i *duh, duhati* i *duša*]. Prenošenje [tj. metafora] osjetilnih znakova na nadosjetilne pojmove pri tome je uzrok stanovite obmane. Čovjek naime ovim načinom označavanja lako zapada u napast da duhovni pojam koji je na ovaj način izražen pobrka s osjetilnim predmetom od kojega je znak posuđen. Duh je primjerice bio označen riječju koja označuje *sjenu*, pa si neobrazovani čovjek odmah pomišlja duh kao nešto što se sastoji od sjenā. Odatle izvire vjerovanje u sablasti, i možda cijela mitologija o *sjenama u Podzemlju* [*Schatten im Orcus*]. [...] Zato ni ne nastaje svako praznovjerje prijevarom, nego zbog toga što se duhovne ideje nisu mogle izraziti osjetilnim riječima te je onaj koji se nije mogao uzdići do označenika [*bis zum Bezeichneten*] ostao pri prvom sirovom znaku [*bei dem ersten rohen Zeichen*].<sup>22</sup> (istaknuća Lj. F. J.)

Slično kao Maimon, ni Fichte nije metafore temeljio na vanjskoj sličnosti predmeta, nego na shemi koja povezuje pojavu i pojam. Po poglavlju „Schematizam čistih razumskih pojmova“ u *Kritici čistoga uma* Fichte je mogao znati da i Kant smatra da transcendentale sheme proizvodi uobrazilja kako bi njima posredovala između neosjetilnoga razumskoga pojma i osjetilnih pojava na koje se pojam ima primijeniti. Kantovi su primjeri za te sheme shema trokuta i shema psa, preko kojih se dakle raznolikost pojava koje potpadaju pod te pojmove (sve vrste trokuta i sve pasmine pasa) mogu podvesti pod njima pripadne pojmove.<sup>23</sup> Zanimljivo je da za spontanu uporabu tih shema u našoj duši Fichte rabi pojam „obmana“ (*Täuschung*), što je inače karakterističan Maimonov pojam na koji se na drugim mjestima Fichte i izrijeком pozivao.<sup>24</sup> Za Maimona metafore znače ono što je raznorodnim oblastima osjetilna ili materijalna i nadosjetilna ili nematerijalna

<sup>22</sup> SW VIII 322-323.

<sup>23</sup> Kant 1984., 87 i d. (izvornik: *Kritik der reinen Vernunft*, A137/B176 i d.).

<sup>24</sup> Usp. *Utemeljenje cjelokupnoga znanstvoslovlja* (J. G. Fichte, *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, prev. V. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb, 1974., 164; SW I, 227), gdje Fichte za Maimona kao „jednoga od najvećih mislilaca na-

zajedničko i utoliko obama prethodeće, transcendentalno,<sup>25</sup> dok se za Fichtea metafora temelji na shemi koja je označena istom riječju kao i pojave koje se pod nju podvode pa stoga može poslužiti i za oznaku duhovnoga pojma. Metafora je za njega dakle prenošenje kod kojega se znak prenosi s onoga što označuje u osjetilnome svijetu na ono što se pritom zapravo misli, s pojave na pojam posredstvom transcendentalne sheme.

Kako se to odvija, Maimon je predočio u Predgovoru svojemu *Filozofijskomu rječniku* (1792.), iz kojega je Fichte izgleda crpio inspiraciju, pa možda i primjer duha<sup>26</sup> za priopćavanje otkrivena pojma za nešto nadosjetilno: „Jezik i filozofija najuže su međusobno svezani. Oboje se uzdižu i padaju u jednakoj mjeri. [...] Već sam u drugoj prilici usporedio jezik kao sredstvo za *razmjenu misli* (*Gedankenkommerz*) među ljudima s *novcem* (*Münze*) kao sredstvom za opću trgovinsku razmjenu (*Kommerz*). Tu ću poredbu ovdje, budući da je potrebno za moju nakanu [s ovim filozofijskim rječnikom], još opširnije razviti.“ [...] „Kao što je prva vrsta trgovačke razmjene među ljudima prirodno bila *trampa*, tako je i prva vrsta razmjene misli bila neka vrsta trampe misli za misli [jednih misli za druge]. To se ovako može objasniti.“ [...] „Izvan sumnje jest da su prvi objekti ljudskoga mišljenja, a stoga i jezika, bili *osjetilni*. Svi ostali predmeti ljudskoga mišljenja i imenovanja nastali su stoga dijelom *neposredno* dijelom posredstvom usporedbe s osjetilnima.“ [...] „Uzmimo npr. dva čovje-

---

šega doba“ kaže da je kao i Fichte tvrdio da uobrazilja proizvodi sav *realitet za jastvo*, samo što je to Maimon nazvao „obmanom uobrazilje“.

<sup>25</sup> „Transcendentalni (=raznorodnim stvarima zajednički) izrazi označuju samo ono što je u raznorodnim stvarima *zajedničko*.“

<sup>26</sup> Sličan primjer Fichteovu može se naći i u Maimonovu prvijencu (S. Maimon, *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*. Erstes Stück, Berlin: J. F. Unger., 1791., 293-294): „Odakle ćemo dušu i sve što ona vrši osjetilno predočiti? Morat ćemo pribjeći udaljenim analogijama! – Ali kako ćemo onda spriječiti nesporazume koji odatle proizlaze jer se većina ljudi drži osjetilnih znakova i ne misli ni na kakve analogije? [...] Odakle izviru najneumjesnije zablude poganske mitologije, pa čak i kriva tumačenja Svetoga Pisma, ako ne iz toga nečistoga izvora?“

ka, A i B, koji su stekli osjetilni pojam *vjetra* i među sobom već utvrdili kako će ga imenovati. Pretpostavimo stoga da je čovjek A nekom osobitom pozornošću na sebe i svoje *nutarnje operacije* dospio do pojma *duha*.“ [...] „On će dakle taj pojam, po potrebi, htjeti pripočiti čovjeku B. Budući da čovjek B još nije stekao taj pojam, to se ne može odviti pomoću nijednoga posebnoga imena. On će stoga potražiti bilo koji predmet koji je sličan duhu, a to je *vjetar*, i to zbog njegove nevidljivosti i ubrzana kretanja. Zato će on sada duh u svojem jeziku nazvati vjetrom. U početku će čovjek B naravno vjerovati da je riječ o pravome vjetru, no iz surječja (konteksta) će postupno uvidjeti da je u zabludi i da riječ ne može biti o pravome vjetru.“ [...] „Što on dakle treba činiti kako bi shvatio smisao toga što mu čovjek A govori? On će u mislima tako reći pregledati sva poznata svojstva vjetra kako bi vidio da li se ikoje od njih uklapa u ovaj kontekst i može li govor čovjeka A učiniti razumljivim. Nakon mnogih uzaludnih pokušaja i nespornazuma konačno će dospjeti do razumijevanja toga govora. Time će obojica biti u stanju da si posredstvom jezika međusobno umnože misli. Naime čovjek A uvećava spoznaju čovjeka B time što mu pripočava pojam duha i njegova svojstva; kao što čovjek B proširuje spoznaju čovjeka A o svojstvima vjetra (na što je čovjek B bio primoran obratiti pažnju, no ne i čovjek A). Tu se dakle odvija redovna *razmjena misli za misli*.“ [...] „Podjela stvari na *vrste* i *rodove* i na tome utemeljeno uvođenje *definicija* u razmjenu misli može se prikladno usporediti s uvođenjem *novca* u općoj trgovinskoj razmjeni.“<sup>27</sup>

Fichteu je, slično kao i Maimonu, bilo bitno očuvati slobodu mišljenja. Sasvim različito nego kasnije u Humboldta i Hegela, mišljenje nije ograničeno i usko povezano s jezikom, pa Fichte to u istoj raspravi ovako zaoštrava: „Ne dokazujem ovdje da čovjek ne može misliti bez jezika i da bez njega ne može imati opće apstraktne pojmove. On to svakako može posredstvom slika koje si pravi/zacrtava fantazijom [uobraziljom]. Jezik je, prema mojem

<sup>27</sup> S. Maimon, *Philosophisches Wörterbuch*, ix-xi.

uvjerenju, smatran nečim odveć znatnim ako je tko povjerovao da bez njega ne bi moglo biti uopće nikakve uporabe uma.“<sup>28</sup>

Ako su dakle filozofi *svjesno* rabili metafore, a opet nisu smatrali da je jezik neophodan da bi se mislilo, u čem su vidjeli svrhu uporabe metafora u filozofiji i znanosti?

### *Svrha metafora i transcendentalnih izraza u simboličkoj spoznaji*

Filozofski interes za ispravno razumijevanje metafora radi prikladne i plodne uporabe jezika u spoznaji odavno je postojao, a po Maimonu je to razumijevanje bilo bitno i za prosvjetiteljstvo. Zato je u svojem prvijencu raspravu o tropima Maimon uveo ovim riječima: „Osobito u zbiljskim jezicima nedostaje kriterij po kojem bi se mogli prepoznati pravi izrazi te od nepravih (kada već nepravih izraza mora biti zbog nedostatka pravih izraza) raspoznati (što bi ipak moralo biti moguće imaju li se znakovi na vlas točno slagati s njima označenim stvarima). To je slavnoga pisca zavelo [tj. Sulzera], skupa s više drugih, na tvrdnju da se najveći dio riječi svakoga jezika sastoji iz nepravih izraza. Ta tvrdnja nije samo netočna (kako ću ubrzo pokazati), nego je i protivna interesu uma i pravoga moraliteta (koji je suprotstavljen afektiranoj osjećajnosti),<sup>29</sup> jer ona pogoduje materijalizmu, daje da Sotona trijumfira nad dobrim duhom, Ahriman nad Ormuzdom, hoću reći, [daje da] uobrazilja, koja postojano teži proširiti svoje car-

---

<sup>28</sup> „Ich beweise hier nicht, dass der Mensch ohne Sprache nicht denken, und ohne sie keine allgemeinen abstracten Begriffe haben könne. Das kann er allerdings vermittelt der Bilder, die er durch die Phantasie sich entwirft. Die Sprache ist meiner Ueberzeugung nach für viel zu wichtig gehalten worden, wenn man geglaubt hat, dass ohne sie überhaupt kein Vernunftgebrauch stattgefunden haben würde.“ (SW VIII, 309)

<sup>29</sup> njem. *Empfinderei* (misli se na moralitet koji je temeljen na moralnome osjećaju umjesto na umu).



stvo i potisnuti um, [trijumfira] nad umom. No da je i ta tvrdnja po sebi netočna, dokazujem na ovaj način. [...]"<sup>30</sup>

Maimon je naime bio svjestan da su duhovni pojmovi za nadosjetilnu oblast proizvod metaforizirajuće uobrazilje, a ne umskog uvida, ako tvrdimo da je prvotno i pravo značenje riječi zapravo u osjetilnoj oblasti. A to onda dakako „pogoduje materijalizmu“. Maimon je smatrao da njegovo razumijevanje metafora kao transcendentálnih izraza to izbjegava jer „metaforički izrazi“ označuju ono što je raznorodnim stvarima zajedničko, stoga ni izvorište značenja ni težište riječi ne mora biti u materijalnoj oblasti.

Zanimljivo je i znakovito da Maimon cijelu raspravu o metaforama u svojem prvijencu smješta u dodatak pod naslovom *O simboličkoj spoznaji*, koji otpočinje isticanjem vrijednosti ove vrste spoznaje: „Simbolička je spoznaja od velikoga značenja [*von großer Wichtigkeit*]. Pomoću nje dospijevamo kako do apstraktnih pojmova tako i do pojmova koji su iz njih različito sastavljeni, pa smo u stanju iz *već poznatih* istina otkriti *nove*; tj. uopće upotrebljavati naš um. Sama zorna spoznaja dala bi nam doduše već neku prednost pred neumnim životinjama time što one tek u svojoj sferi zamjećuju *što jest* – dok mi naprotiv spoznajemo što nužno *mora biti*. Ipak, ta bi prednost još uvijek bila neznatna. Još uvijek bismo kao i životinje mogli opažati samo ono što je sada prisutno, što imamo pred očima, dok simboličkom spoznajom dospijevamo do spoznaje onoga što je odsutno, štoviše i najudaljenije, sve do beskonačna. Međutim, ona mora (ako ima biti i od kakve uporabe) u svoj temelj postaviti zornu spoznaju, bez koje bi bila puka forma bez objektivnoga realiteta.“<sup>31</sup>

Razlikovanje zorne spoznaje i simboličke spoznaje Maimon je mogao crpsti iz Leibniza, Christiana Wolffa, pa i „Kantova učitelja“ Johanna Heinricha Lamberta, kojega je Kant u ovome razli-

<sup>30</sup> *Versuch über die Transscendentalphilosophie* (1790.), 302; u nastavku slijedi pitanje „Što su tropi?“, a za njim istoimena rasprava koja počinje riječima: „Obično se kaže: tropi su...“

<sup>31</sup> S. Maimon, *Philosophisches Wörterbuch*, 263 i d.

kovanju još slijedio u inauguralnoj disertaciji.<sup>32</sup> Leibniz ih je razlikovao kao dvije vrste „(stvarima) prikladne spoznaje“ (*cognitio adaequata*) pod nazivima *cognitio intuitiva* i *cognitio symbolica*, i smatrao da se potpunosti analize u čovjekovoj zornoj spoznaji – za razliku od Božje – približava samo spoznaja brojeva, dok čovjek naprotiv simboličku (iliti „slijepu“) spoznaju plodno rabi „u algebri i aritmetici, i gotovo svugdje“. <sup>33</sup> Christian Wolff je to razlikovanje dalje razrađivao i popularizirao, pa je već u svojoj njemačkoj metafizici tomu posvetio niz paragrafa. Za razliku od zorne spoznaje (njem. *die anschauende Erkenntnis*), „znakovna spoznaja“ (njem. *die figürliche Erkenntnis* – doslovno „figurativna spoznaja“) po Wolffu nam ne predočuje sam predmet (npr. u njegovoj slici u našem pamćenju), nego „posredstvom riječi i drugih znakova“ (§ 316). U tome se krije prednost ali i opasnost takve spoznaje: „§ 319. Znakovna spoznaja ima mnoge prednosti pred zornom ako ova nije potpuna, tj. ako ne iznosi sve jasno pred oči što neka stvar u sebi sadrži, kako je povezana s drugim stvarima i kako se spram njih odnosi. Naime, budući da su sada naši osjeti uvelike nejasni i tamni (§ 199, 214), riječi i znakovi služe jasnoći time što njima razlikujemo ono što nalazimo različnim u stvarima i među njima. Budući pak da time postaje jasna sličnost koja se nalazi među predmetima (§ 18), ovako dospijevamo do općih pojmova (§ 182). Prema tome, opća spoznaja postaje jasna posredstvom riječi (§ 206). [...] § 320. Međutim, znakovna spoznaja može donesti i nedostatke ako nedovoljno pazimo na nju te prazne riječi, s kojima [dakle] nijedan pojam nije povezan, smatramo spoznajom i riječi predstavljamo kao [same] stvari [...]“<sup>34</sup>

<sup>32</sup> *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 10 (AA II, 395); I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Georg Reimer, Berlin, 1902.–

<sup>33</sup> Već u raspravi *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, prvi put objavljenoj u *Acta eruditorum* u studenome 1684. (vidi G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, sv. 1-7 /ur. C. I. Gerhardt/, Weidmann, Berlin, 1875.-1890. /pretisak: Georg Olms, Hildesheim, 1978./, sv. 4, 422-423.)

<sup>34</sup> Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele der Menschen, Auch allen Dingen überhaupt* (dopunjeno izdanje), Rengerische Buchhandlung, Halle, 1747., 173 i d.

Nazivanje simboličke spoznaje figurativnom pojasnio je Lambert u svojem *Novome organonu* (1764.), u poglavlju „Semiotika ili nauka o označivanju misli i stvari“: „§ 22. Simbolička se spoznaja naziva i *figurativnom* [*figürlich*], i to poglavito zato što su znakovi pomoću kojih se predočuje *vidljivi* ili *figure*, npr. pisma [kao sustavi pismenā iliti slovā], brojke i note. A inače je riječ *figurativan* višeznačna, i rabi se uopće za *metafore* ili *kičene izraze*, a napose ukoliko si apstraktne pojmove i stvari intelektualnoga svijeta – zbog sličnosti dojma – predočujemo osjetilnim slikama [...]. U potonjim je slučajevima simbolička spoznaja na dvostruk način figurativna jer se odmičemo od pravoga značenja riječi i stvar si predočujemo osjetilnom slikom.“<sup>35</sup>

Već ranije u tome djelu, u prvome poglavlju pod naslovom „Dianoilogija ili nauka o zakonima mišljenja“, Lambert je istaknuo da ljudi odavno rabe metafore da bi apstraktne pojmove koji se tiču inteligibilnoga svijeta<sup>36</sup> izrazili u jeziku, i objasnio zašto smatra da se metafora temelji na sličnosti dojma ili utiska u osjetilnome i razumskome svijetu: „Naprotiv je odavno uvedena navada da uspoređujemo vidljivo s nevidljivim, tjelesni svijet s intelektualnim svijetom, osjete s mislima, i da za oboje rabimo jedne te iste riječi i izraze. Riječi time nužno poprimaju dvostruko ili čak višestruko značenje. Takvi su načini govora [tj. tropi], primjerice, imati svjetla u sobi i imati svjetla u mislima. [...] Pravi temelj te usporedbe leži u *sličnosti dojmova* [*Aehnlichkeit der Eindrücke*] koje u nama ostavljaju osjeti izvanjskih stvari i predodžba apstraktnih i nevidljivih stvari. Čovjek tako, primjerice, *predočuje sebi neku stvar* kada ju doista metne pred svoje oči te ju zre. To znači *od riječi do riječi* [*von Wort zu Wort* „doslovce“] ili *u pravome smislu* [*im eigentlichen Verstande*]. Ako si ju pak u mislima tako živo predoči kao da je pred očima, onda je to predočavanje

<sup>35</sup> H. Lambert, *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, sv. 1-2, Johann Wandler, Leipzig, 1764., sv. 2, 15.

<sup>36</sup> Kant svjesno ispravlja Lambertov naziv *intelektualni svijet* u *inteligibilni svijet* ili *razumski svijet* (njem. *Verstandeswelt*, lat. *mundus intelligibilis*) za svijet koji nam je dostupan i dohvaatan samo mišljenjem, a ne i osjetilima.

u figurativnome/prenesenome značenju [*im figürlichen Verstande*]. Jednako tako, tko spise, tipove novaca itd. razabire i svaki tip spisa ili novca stavlja na poseban kup, on time ujedno dijeli pojam pomiješane hrpe u pojedine raspoznatljive skupove, i neopazice prenosi pojam razabiranja [*Begriff des Auseinanderlesens*] sa stvari na pojmove. Cio je jezik uređen za takve usporedbe, i većina riječi koje predočuju apstraktne pojmove i stvari intelektualnoga svijeta referiraju se u svojem pravome i izvornome značenju na izvanjske i tjelesne stvari. [...] Kada nešto činimo tijelom, onda ujedno nešto činimo mislima, naime ukoliko smo ih svjesni, i to nam potonje podaje sličnost po kojoj dajemo naziv onomu što se zbiva samo u mislima. Na taj nam se način javlja da pojmove sastavljamo kao što su dijelovi neke mašine, neke zgrade i sl. sastavljeni, da pojmove rastavljamo kao neki prodavač svoju robu i dr., jer se takve radnje događaju i u slici koju si predočujemo.<sup>37</sup>

Ovakav slijed misli u idućem je paragrafu (§ 48) Lamberta naveo na pomisao od koje je još samo jedan korak nedostajao do Maimonove teorije o transcendentnom značenju metafora, na koju je lako moguće i utjecala: „Budući da time većina riječi u jeziku dobiva dvostruko ili ponekada mnogostruko značenje, a u tim značenjima opet ostaje nešto slično i zajedničko, onda se to što je slično može u mnogim slučajevima uzeti zasebno jer je to neki općenitiji pojam koji možemo nazvati *transcendentnim pojmom* utoliko što on predočuje stvari koje su slične i u tjelesnome i intelektualnome svijetu. Tako je primjerice pojam *moći* ili *sile* [*Kraft*] transcendentan jer si predočujemo spoznajne moći, [ali i] moći pokretljivosti i pokrećuće moći. Ako se potom takvi transcendentni pojmovi definiraju, onda se pritom ne smije zaboraviti da oni sadrže još i posebne odrednice čim se primijene u tjelesnome svijetu ili pak u intelektualnome svijetu. Definicija time postaje specijalnija, a definirana stvar, koja štoviše postaje posebnom vrstom, više se ne javlja toliko često.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Lambert, Heinrich, *Neues Organon*, sv. 1, 1764., 483-484, §§ 45-47.

<sup>38</sup> Isto, sv. 1, 484-485, § 48.

Ne bez sličnosti s kasnijim Maimonovim „transcendentalnim pojmovima“, Lambertu su „transcendentni pojmovi“ omogućili da, primjerice, unutar svoje *transcendentne dinamike* koja promatra što je opće u moći razuma, volje i kretanja s razlogom uvede pojam sile inercije (*vis inertiae*) u psihologiju, jer razum po nekoj inerciji ne daje pristanak nekomu sudu bez razlogā (*Gründe*) ili svjedočanstva iskustva, a ni volja se ne pokreće bez pobuda (*Beweggründe*).<sup>39</sup> Slično kao i Maimon, a na drugi način i Fichte kada govori o pretpostavljenome hijeroglifskome pisanome prajeziku, Lamberta je Leibnizova *ars characteristica combinatoria* potakla na zamisao o znanstvenome jeziku znakova koji bi, za razliku od prirodnih ljudskih jezika, mogli na vlas točno i jednoznačno predočiti odnose među stvarima: „[...] ta mogućnost da apstraktne pojmove usporedimo s osjetima, i time ujedno s njihovim objektima, pobliže nam pokazuje da je moguće da našu spoznaju i napose apstraktnu učinimo *figurativnom* [*figürlich*] i predočimo znakovima koji su barem u ovome pogledu bitni i znanstveni.“<sup>40</sup>

Ali i bez te pretpostavke, Lambert je smatrao da nam je „*simbolička spoznaja neophodno pomoćno sredstvo za mišljenje*“, jer znakovi daju uporište i usmjerenje našoj pozornosti koja se inače, prepuštena osjetima, nužno rastrojava.<sup>41</sup> Oni također jedini omogućuju „da drugima priopćavamo svoje pojmove“, bilo da su pritom znakovi verbalni, vizualni ili motorički (kao u gestikulaciji, ali i u plesu i drugdje).<sup>42</sup>

Zanimljivo je da je Lambert s obzirom na riječi kao znakove u govornome jeziku uvidio da osnovne ili korijenske riječi u pravilu imaju proizvoljnu vezu sa stvarima (jer riječ i stvar ostavljaju različit dojam na nas), dok iste te riječi „kao *metafore*“ otkrivaju „sličnost dojma“ koji ostavlja stvar označena izvornim značenjem riječi s onom koja je označena prenesenim značenjem riječi, a

<sup>39</sup> Isto, sv. 1, 510-511, § 104.

<sup>40</sup> Isto, sv. 1, 487, § 52.

<sup>41</sup> Isto, sv. 2, 11, § 12.

<sup>42</sup> Isto, sv. 2, 9, § 9, i 11, § 13.

načelno je sličan slučaj i s izvedenicama i složenicama u odnosu na korijensku riječ.<sup>43</sup>

Maimon je slično tomu tvrdio da se sve riječi u jeziku – osim riječi koje pripadaju simboličkoj spoznaji – „uče čestim ponavljanjem proizvoljne asocijacije riječi sa stvari koja je njome označena.“ Riječi pak koje pripadaju simboličkoj spoznaji „uče se asocijacijom riječi s pojmom koji se pomišlja povodom predmeta.“<sup>44</sup>

Budući da je bitno bilo naći filozofijski jezik u kojem će se riječi na vlas točno poklapati sa stvarima, ne treba čuditi da je Maimon mogao reći „da filozofija u pravome smislu nije drugo nego opće jezikoslovlje.“<sup>45</sup>

Mi bismo se s Maimonom mogli i trebali složiti da je značenje metafora za filozofiju, znanost i našu spoznaju uopće u tome što one omogućuju simboličko uzdizanje mišljenja nad neposredno osjetilima opažljiv svijet, a time i simboličku spoznaju u svim oblastima ljudskoga znanja. Da su filozofi i mislioci u tu svrhu *svjesno* rabili metafore, u ovome je radu zorno barem na primjerima Aristotela, Cicerona, Lamberta, Maimona i Fichtea.

---

<sup>43</sup> Isto, sv. 2, 14, § 20.

<sup>44</sup> S. Maimon, *Philosophisches Wörterbuch*, 278.

<sup>45</sup> Isto, 296.