

Metafor som dialektisk proceslogik - Overvejelser under anknytning til Cassirer og Blumenberg

By Kasper Lysemose
Aarhus Universitet

”Das Flüssige ist allem Ansehen nach überhaupt älter als das Feste.“

- Immanuel Kant

Synopsis: Forehavendet i artiklen er at udarbejde metaforen som et bevægelsesbegreb, der angiver en dialektisk proceslogik (metafora). Til det formål henledes opmærksomheden dels på Ernst Cassirers symbolfilosofi og dels på Hans Blumenbergs metaforologi. Begge kan ses som udfordret af en kantiansk problemhorisont, som en dualistisk erfaringssteori giver anledning til. Allerede hos Kant selv er der imidlertid anknytningsmuligheder, dersom man vil ”ombesætte” denne problemhorisont med en dialektisk erfaringssteori. Disse anknytningsmuligheder findes særligt i Kants begreb om indbildnings- og dømmekraften, på hvilken baggrund både Cassirers symbolfilosofi og Blumenbergs arbejde med metaforer lader sig forstå. I stedet for den dualistiske erfaringssteoris begreb om syntese træder derfor den dialektiske erfaringssteoris begreb om selvorganisation. Vigtige momenter ved en sådan selvorganisation – f.eks. uddifferentiering, prægnans, præprædikativitet og immanent uendelighed – beskrives og samles i begrebet metafora.

I. Blumenbergs metaforologi – ingen teori om metaforer

”Es mag sich anachronistisch anhören, ich sage es trotzdem: der Rang einer philosophischen Untersuchung spezieller Thematik bestimmt sich jederzeit nach ihrer Nähe zu den großen klassischen Grundproblemen der philosophischen Tradition.” (Blumenberg 2001: 188). Blumenberg noterer sig dette i forbindelse med en omtale af Simmels tidlige hovedværk *”Philosophie des Geldes”* (1900). De følgende undersøgelser kan betragtes som et forsøg på at gøre bemærkningen gældende i relation til Blumenbergs egen metaforologi. Ganske vist er et sådant forehavende ikke

bare *vanskeligt*, men må også se sig anfægtet af spørgsmålet om, hvorvidt det overhovedet er *foreneligt* med metaforologien.

Det kan lyde mærkværdigt, for er Blumenberg ikke netop berømt for at være blandt de senmoderne tænkere, der med en sjælden uforfærdethed tager den filosofiske traditions store spørgsmål op til eftertanke? (cf. Marquard 1999: 24). Man må hertil ikke alene svare ”uden tvivl”, men vel også tilføje ”med rette”. At sagen ikke desto mindre er vanskelig har at gøre med, at metaforologien er en arbejdsform, der vinder sin nærhed til fænomenerne gennem et afkald på selvtematisering. Metaforologien arbejder *på* metaforer *med* metaforer, og afholder sig fra at etablere en teoretisk metadiskurs. Denne påfaldende mangel på teoridannelse forhindrer, at man i metaforologien kan se en *umiddelbar* fortsættelse af den filosofiske tradition. De klassiske grundproblemer forskydes her til en optik, hvori de tematiseres formidlet af en kraftig reduktion af de med teori forbundne fordringer. Det er imidlertid ikke at forstå negativt som et brud med den filosofiske tradition. Tværtimod er denne reduktion at forstå positivt, som en bestræbelse på at bevare omgangen med traditionens grundproblemer – om end det indebærer en anderledes omgangsform. Det kan man gøre sig klart ved at se den som et modtræk til den velkendte resignationsform, filosofien ofte har antaget i det 20. århundrede, når den har ladet de bemeldte grundproblemer fare som i pejorativ forstand ”metafysiske” og i stedet tematiseret sig selv. I denne gestalt har filosofien været optaget af at fastslå egne begrænsninger og definere sig indenfor grænserne af det metodisk forsvarlige. Filosofien kunne f.eks. reducere sig selv til videnskabsteori eller ”bindestregsfilosofi” af typen *philosophy of -*, hvis den ikke gik mere radikalt til værks og slet og ret stadfæstede sin egen umulighed og meningsløshed. Anderledes med metaforologien, hvis fraværende teoriniveau man m.a.o. ikke nødvendigvis behøver at betragte som et udslag af manglende vilje eller sågar evne til at gennemtrænge sine emner systematisk. Det kan derimod forstås som den konsekvente forvaltning af en grundtanke hos Blumenberg, der har at gøre med, hvad man kunne kalde *metaforicitetens uomgængelighed*.

Overalt hvor mennesket handler, erkender eller på anden måde er i færd med at føre sit liv, befinder det sig i en proces, som kan karakteriseres ved

udtrykket metaforicitet. Det indebærer en *historiefænomenologisk* pointe: historie kan på et bestemt niveau beskrives som en proces, hvori forståelses- og betydningshorisonter forskydes og varieres. Overførslen – eller med Blumenbergs egen terminus: ombesættelsen - af betydning er altid allerede i gang, således at mennesket aldrig behøver at fange an *ab ovo*, men kan knytte an. For at kunne knytte an, må mennesket imidlertid være af en sådan værensbeskaffenhed, at anknytning er mulig. Den primære pointe sorterer derfor under en *fænomenologisk antropologi*: mulighedsbetingelsen for, at mennesket kan knytte an til historiens metaforicitet er, at det selv lader sig beskrive som metaforisk. Ikke bare menneskets *situation*, men allerede dets *konstitution* er, som Blumenberg skriver, metaforisk. (Cf. Blumenberg 2001b: 431). Hvis det ikke i så høj grad lød som en Heidegger-parafrase, kunne man ligefrem fristes til at formulere sådan noget som Blumenbergs ”*ursprüngliche Einsicht*” ved at skrive: *mennesket er dér, hvor metafor oprindeligt sker*. Er man tilbøjelig til at indsætte metaforbegrebet i en sådan antropologisk horisont, er det nærliggende at erindre sig Nietzsches udsagn om den ”...*Trieb zur Metaphernbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde.*” (Nietzsche 1988: 887). Mennesket kan m.a.o. ikke distancere sig fuldstændigt fra sin egen metaforicitet, uden at save den gren over, det sidder på.

Naturligvis er det ikke en bestridelse af meningsfuldheden af det, der foregår under titlen metafor-teori. Forstår man ved metafor primært et sprogligt fænomen, der kan undersøges mht. dets funktionsmåde, er metafor-teori et uanfægteligt anliggende. Blot er det et anliggende, der har meget lidt at gøre med Blumenbergs metaforologi. Birgit Recki konstaterer med rette, at: ”*Blumenberg hat sich nicht damit aufgehalten, die sprachliche Operation der Metapher im einzelnen zu analysieren.*” (Recki 1999: 152f.). Mere prekær bliver sagen der, hvor man indenfor metafor-teorien rent faktisk kan iagttage tilnærmelser til et begreb om metaforer, der har affinitet med Blumenbergs. En sådan tilnærmelse kan konstateres f.eks. der, hvor metafor-teorien går ud fra den såkaldte *omnipræsenstese*. (Cf. Haefliger 1996: 53ff.) Sagen er her, at jo tættere metafor-teorien kommer på et begreb om metafor, der ligner Blumenbergs, desto længere væk er den fra Blumenbergs metaforologi, for så

vidt fordringen om at være teori om metaforer opretholdes.¹ At metaforologien er indisponeret for at udvikle sig til en teori om metaforer kan endog ses som en konsekvens af et begreb om metaforer, der betoner metaforicitetens omnipræsens. Afgørende er imidlertid, at en tese om omnipræsens ikke sammenblandes med en tese om utematiserbarhed. Tværtimod er metaforologien en arbejdsform, der tilstræber en fænomenadækvat måde at tematisere metaforiciteten *qua* omnipræsente fænomen på – altså tilstræber det, der ovenfor blev angivet med formlen om et arbejde *på* metaforer *med* metaforer. Heraf metaforologiens karakteristiske forvikling med sine tematiske metaforer og heraf den omtalte vanskelighed.

Sådanne allerede ganske umetaforologiske overvejelser over metaforologiens status gør spørgsmålet om, hvor meget teori metaforologien egentlig tåler, aktuelt. Er det overhovedet foreneligt med metaforologiens arbejdsform at indsætte den og diskutere den i mere traditionelle filosofiske teorikontekster? Er det ret beset foreneligt med metaforologien at fremstille den på anden måde end ved at arbejde metaforologisk? Man kan frygte, at svarene på sådanne spørgsmål strengt taget ikke er gunstige for et anliggende som det herværende. Der består derfor til alt held den mulighed ikke at bringe overvejelserne til ende, men uden tøven at give efter for fristelsen til at rykke metaforologien i nærheden af den filosofiske traditions klassiske grundproblemer. Det følgende må selv stå til regnskab for, om en sådan eftergivenhed kan retfærdiggøres. Forudskikkes må det, at succeskriteriet i den forbindelse ikke er om resultatet *eksegetisk* lader sig bringe i overensstemmelse med eksplicite tekststeder hos Blumenberg, men om det *sagligt* kan bidrage til at udvikle et filosofisk potent begreb om *metafora*.² Et sådant vil ikke bare kunne gøre metaforologien kontekstualiserbar i relation til filosofisk teoridannelse, men, endnu vigtigere, bidrage til en belysende beskrivelse af det tematiserede problemkompleks.

II. Kant som fælles baggrund for Cassirer og Blumenberg

Det kan konstateres som en generel intuition i sekundærlitteraturen, at Blumenbergs metaforologi og Cassirers symbolfilosofi har noget med hinanden at befatte.³ Leder man i den filosofiske tradition efter en kontekst,

indenfor hvilken det angiveligt kunne være frugtbart at bringe metaforologien i spil, er det derfor nærliggende at gøre ophold her. Blumenbergs utvetydige sympatitilkendegivelse i forhold til Cassirer i anledning af modtagelsen af Kuno Fischer-prisen ved Heidelberg universitet opmuntrer i den henseende yderligere. (Cf. Blumenberg 1981). Samtidig ville Cassirers symbolfilosofi være en mulighed for at inddrage den filosofiske traditions teoridiskurser, al den stund at den uden tvivl befinder sig i en mere direkte forlængelse heraf. At indsætte i kontekst vil imidlertid frem for alt *ikke* sige uden videre at sammenligne to filosofiske værker m.h.p. ligheder og forskelle. Sådanne ligheder og forskelle bliver først relevante som ligheder og forskelle i relation til en fælles problemstilling. At indsætte i kontekst betyder derfor først og fremmest at opsøge et af de berømte klassiske filosofiske grundproblemer, hvorom det herefter kan dreje sig. Har symbolfilosofien og metaforologien m.a.o. en sag, som begge lader sig forstå som udfordret af?

Jeg hævder nu, at både symbolfilosofien og metaforologien lader sig begribe som forvaltere af en kantiansk problemstilling, der alt efter sammenhængen kan formuleres som problemet om forholdet mellem aktivitet og passivitet, spontanitet og receptivitet, forstand og anskuelse, form og stof, dom og erfaring, enhed og mangfoldighed, stabilitet og dynamik etc. At det forholder sig således må foreløbigt stå som en hypotese. At den ikke er grebet ud af den blå luft, men at det tværtimod er nærliggende at opsøge det relevante *tertium comparationis* i det bemeldte problemkompleks, lader sig imidlertid understøtte af indicier.

Mht. Blumenberg kan man hæfte sig ved, at han i ”*Paradigmen zu einer Metaphorologie*” eksplicit knytter sit forehavende sammen med Kant. Det drejer sig her nærmere bestemt om den navnkundige § 59 i ”*Kritik der Urteilskraft*”.⁴ Her genoptager og uddyber Kant en overordnet problemstilling fra den første kritik, nemlig forholdet mellem anskuelse og forstand. I den forbindelse havde Kant i den transcendentale deduktion indført begrebet om den produktive indbildningskraft. I teorien om de rene forstandsbegrebers skematisme formedelst den produktive indbildningskraft forsøgte Kant at give et svar på synteseproblemet. Det er nu denne problemstilling, der udvides, idet Kant ydermere spørger efter forholdet mellem anskuelse og fornuft. Desangående

havde Kant noteret sig, at den menneskelige fornuft har den særlige skæbne, at være belastet med spørgsmål, som den ikke kan undlade at stille, da de ligger i dens natur, men som den heller ikke kan besvare endegyldigt, da de overstiger dens evner. (Cf. Kant 1998: A VII). Således havde Kant beskrevet, hvorledes fornuftens idéer, i modsætning til forstandens kategorier, ikke modsvarede af nogen mulig anskuelse. For Kant betød det, at fornuftsidéerne ingen erkendelseskonstitutiv betydning havde. Selvom den menneskelige fornuft af denne grund måtte give afkald på enhver teoretisk besvarelse af totalitetsspørgsmål, betød det imidlertid ingenlunde, at den dermed var mindre plaget af sådanne spørgsmål. Det forbliver derfor et filosofisk anliggende at undersøge, hvorledes svar på sådanne spørgsmål bliver tilvejebragt, uagtet frakendelsen af deres teoretiske "*Geltungsanspruch*". Det er på dette punkt, at Blumenberg anfører Kants udvidelse af problemstillingen. I den tredje kritik betegner Kant nemlig med begrebet om den reflekterende dømmekraft en evne til "*...Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann.*" (Kant 1990: 213, cf. Blumenberg 1998: 12). En sådan overført anvendelse af en anskuelse kalder Kant for symbolsk, og bemærker at dette fortjener en dybere undersøgelse ("*tiefere Untersuchung*"). Blumenberg erklærer at have fået en afgørende impuls til sin metaforologi gennem denne bemærkning og ser i sit eget metaforbegreb – på dette tidspunkt lanceret som begrebet om absolutte metaforer – en affinitet med Kants symbolbegreb. Man erindrer sig her Blumenbergs ofte citerede definition: "*Absolute Metaphern >beantworten< jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht stellen, sondern als im Daseinsgrund gestellte vorfinden.*" (Blumenberg 1998: 23). Som et væsen med et naturanlæg for metafysik er mennesket i sin grund anvist på metaforer. Det lader sig alt i alt på den baggrund formode, at en undersøgelse af, hvorledes produktiv indbildningskraft og refleksiv dømmekraft forretter deres syntese af rene begreber og idéer med anskuelsen, ville være en passende teoretisk ramme at tematisere metaforologien i.⁵

Mht. Cassirer er det ikke blot således, at symbolfilosofien i almindelighed forstår sig selv eksplicit i forlængelse af Kant, men i særdeleshed således at den

produktivt knytter an her ved systematisk at gøre indsigter grundlæggende, som Kant mere tentativt nærmer sig netop med begreberne om den produktive indbildningskraft og den reflekterende dømmekraft (cf. Schmitz-Rigal 2002). Anstødsstenen er også for Cassirer det kantianske *syntese*problem. Dette problem opstår tilsyneladende uvilkårligt, dersom man besinder sig på erfaringslivet, i hvilket der umiddelbart forekommer både at gives det vekslende og det blivende. Mest nærliggende er måske, at erfaringslivet er foranderligt. Snart iagttager man dette, snart hint. Klart er det dog også, at der i erfaringslivet er blivende momenter, der tillader at fastholde noget og genkalde det, efter det har forladt det aktuelle erfaringsfelt - altså at der er blivende momenter, der stabiliserer erfaringslivet. I den filosofiske tradition har man opregnet disse to momenter f.eks. under udtrykkene *form* og *indhold*. Har man villet udvikle en erfaringsteori, har opgaven derfor været at beskrive, hvorledes form og indhold forbandt sig med hinanden. Her har det imidlertid vist sig svært atter at forene det, som abstraktionen gennem en relativt simpel meditation har adskilt.

Det er denne dualistiske problemstilling, som også det kantianske synteseproblem er optaget af. Hvorledes syntetiseres det mangfoldige i anskuelsen med begrebets enhed? For at løse dette problem tænker Kant ud fra et princip om *fornuft som selvopretholdelse*, hvormed der tages et filosofihistorisk skridt, som man næppe kan ignorere uden at falde under atavismemistanke. Det drejer sig nemlig med dette princip om intet mindre end den såkaldte kopernikanske vending i filosofien. Hermed forsøger Kant at ophæve de aporier som både rationalistiske og empiristiske erfaringsteorier var gerådet i. I begge departementer kunne man finde en atomisme, med ruinøse konsekvenser for enhver erfaringsteori. Disse konsekvenser beløb sig alt i alt til, at bevidstheden ikke selv var ansvarlig for sammenhængen i sit erfaringsliv. Den var tværtimod passivt udleveret til eksterne kræfter, der måtte sørge for, at bevidstheden ikke opløste sig i punktuelle bevidsthedsblitz uden forbindelse. Kants hele tænkning er båret oppe af bestræbelsen på at afværge en sådan radikal umyndighed – for nu at udtrykke sagen med et kantiansk pathosord. Det udgør under den optik en ringere forskel om instansen for transitiv opretholdelse benævnes gud (som hos Descartes i forbindelse med

doktrinen om *creatio continua*) eller naturen (som hos Hume i forbindelse med læren om vanen) (cf. Merker 1988: 135-145). For Kant var det bevidstheden selv, der måtte skabe sammenhæng i sit erfaringsliv. Det indebar, at det i erfaringen givne måtte optræde i overensstemmelse med synteseregler, der ikke selv var taget fra erfaringen, men måtte gå forud for denne, altså være transcendentale.

På dette punkt opstår imidlertid en spænding i Kants tænkning, der har sit uforlignelige nedslag i divergensen mellem den transcendentale deduktion i hhv. A-udgaven og B-udgaven af ”*Kritik der reinen Vernunft*”. Den eksegetiske udfoldelse af denne spænding må der her gives afkald på. Hvad den beløber sig til, lader sig derimod angive. Bragt på spidsen drejer det sig om, at ansatser til en *dialektisk* erfaringsteori i A-udgaven tilbagekaldes til fordel for en *dualistisk* ditto i B-udgaven.⁶ Udgangspunktet for Kants erfaringsteori er tostammedoktrinen, altså doktrinen om, at erkendelsen har to kilder, sanselighed og forstand (cf. Kant 1998: B 29). Bemærkningen om, at de måske udspringer af en fælles, men for os ubekendt, rod, er den ansats, der knyttes an til i A-udgaven. Her kommer den produktive indbildningskraft til at spille rollen som den oprindelige midte, hvorudfra de duale momenter udspringer og sammenholdes. Problemet er ikke længere, hvorledes en i udgangspunktet adskilt sanselighed og forstand syntetiseres, men hvorledes disse udspringer som momenter ved indbildningskraftens virke. Imidlertid: ”*Kant ist vor dieser unbekanntem Wurzel zurückgewichen.*” (Heidegger 1991: 160). At Kant veg tilbage for konsekvenserne af sin egen filosofi var allerede på Kants egen tid en udbredt opfattelse og har siden givet anledning til forskelligartede interpretationer, alt efter for hvad og af hvilke grunde Kant angiveligt skulle være vejet tilbage (Cf. Marquard 1958: 30-51). Om forskellen på A- og B-udgave er beskrevet adækvat som en tilbagevigning fra en fundamentalontologisk endelighedsfilosofi er diskutabelt. Mindre diskutabelt forekommer det, at Heidegger peger på noget rigtigt, når han gør opmærksom på, at den produktive indbildningskraft i B-udgaven ikke længere får lov at spille den centrale rolle. Det betyder *in concreto*, at Kant tendentielt ophæver indbildningskraften i forstanden og geninstallerer dualismen.⁷ Man kan sige, at Kant hermed tager den produktive indbildningskrafts annoncerede

ubekendthed til indtægt. Den er en *blind kraft, som vi kun sjældent er os bevidst og den udvirker en skjult kunst i den menneskelige sjæls dyb* o.l. (Cf. Kant 1998: B 103 og B 180f.) I antropologien hedder det således: ”*Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich bei ihrer Ungleichartigkeit doch so von selbst zu Bewirkung unserer Erkenntnis, als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten; welches doch nicht sein kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleichartige aus einer und derselben Wurzel entsprossen sein könne.*“ (Kant 1983: 100f.)

Cassirers strategi, og det er, hvad det her kom an på, lader sig angive som forsøget på *mod* Kant at overvinde dualismen ved *med* Kant at videreudvikle ansatserne til en dialektisk erfarings teori (cf. f.eks. Cassirer 1964a: 40). Dette er endvidere i en endnu mere fundamental forstand *med* Kant, nemlig i den forstand at Cassirer herved i realiteten tænker konsekvent ud fra princippet om, at fornuft er selvopretholdelse.⁸ Det kan man gøre sig klart, hvis man betænker, hvorledes den dualistiske erfarings teori geråder i konflikt med denne intention. Sagen er nemlig, at Kant står overfor følgende dilemma: *Enten* lader Kant alle bestemmelser udgå fra erkendelsen, hvorved syntesen af det rent ubestemte (:indhold) og det rent bestemmende (:form) bliver uforståelig. *Eller* Kant indfører bestemmelser i det, der skal bestemmes, hvorved han kompromitterer den kopernikanske vending. Gør han det sidste, er det ikke mere fornuften, der sørger for sin egen opretholdelse, al den stund at den er henvist til en gunstig ontologisk disposition. Gør han imidlertid det første, er det i realiteten ubegribeligt, hvorledes fornuften skulle kunne varetage sin selvopretholdelse. Fornuften køber her sin renhed på bekostning af sin selvopretholdelse. Det ville være forkert at sige, at Kant indtager et af disse for hans tænkning lige fatale standpunkter. Ikke desto mindre er det den problemsituation han står i. Med vendingen til en dialektisk erfarings teori, kan Cassirer derfor ikke bare finde anknætningspunkter hos Kant, men forstås som forvalter af grundintentionen i Kants tænkning.⁹

III. Den fluidalontologiske vending

I forbindelse med denne bestræbelse indskriver Cassirer sin symbolfilosofi i en generel vending i det 20. århundredes filosofi, en vending hvis fremmeste

eksponent var livsfilosofien, men som ingenlunde er specifik for denne. Man kan angive sagen som fremkomsten af en *radikal fluidalontologi*.¹⁰ Der er tale om en afsked med traditionelle dualistiske skel, hvis formulerbarhed er mangfoldig – eksempelvis: evighed/endelighed, uforanderlighed/foranderlighed, form/stof – men som set under ét har at gøre med platonismens næsten uovervurderlige betydning for den vesterlandske kulturhistorie. Det processuelle, det dynamiske, det temporale etc. tildeles nu et ontologisk primat. Det betyder, at det, der pr. tradition har været gældende som substantielle størrelser med principkarakter, underkastes en genetisk betragtning. En central opgave, der stiller sig for filosofien, er derfor at udvikle proceslogiske begreber, der tillader en beskrivelse af, hvorledes der dannes ”form” i dynamiske forløb. Ingo Rill giver god besked om, hvad det drejer sig om, idet han noterer sig: *”Ein wesentliches Charakteristikum wichtiger Strömungen der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts besteht in der Verabschiedung substanzphilosophischer Perspektiven. Diese Umorientierung setzt genetische Sichtweisen frei, da Gegebenheiten, die vorher als Erklärungsgrößen unterstellt wurden – wie etwa das Subjekt oder distinkte Sinnesempfindungen – für Erklärungen wieder neu zur Disposition stehen. [...] Es gibt keine zeittranszendente Stabilität, sondern nur konstante Muster im Zeitigungsprozeß selbst, in dem sich Einheiten immer wieder neu herstellen und bestätigen müssen.”* (Rill 1995: 162).¹¹ Specifikt mht. den her eksponerede problemstilling betyder det, at problemet transponeres fra at være et *synteseproblem* til at være et *selvorganisationsproblem*. Hvad der skal forklares er ikke, hvorledes foreliggende mindste enheder forenes til en helhed – f.eks. hvorledes isolerede sansedata samles i en iagttagelse, hvorledes isolerede iagttagelser samles under et begreb o.l. Til forklaring står derimod, hvorledes en (relativt) homogen helhed uddifferentierer sig i (relativt) komplekse helheder med interne relationer og distinktioner – og ikke mindst: hvorledes en sådan uddifferentieret helhed opretholder sig (relativt) stabilt. På et fundamentalt niveau drejer det sig om uddifferentiering af distinktioner som ydre/indre, form/indhold, subjekt/objekt, enhed/flerhed o.l. Herefter kan der naturligvis være tale om drastisk tilvækst af kompleksitet, hvilket dog ikke modsvarer af en tilsvarende drastisk intensivering af den filosofiske interesse, givet at denne forbliver rettet mod det principielle niveau. Af filosofisk interesse er den gennemgående

proceslogik og de primært indstiftede distinktioner. Hvad man kan kalde en sådan proces spænder fra det livsfilosofiske ”*Leben*”, med sine ”varme” konnotationer, til det systemteoretiske ”*Autopoiesis*”, med sine ”køligere” ditto. Under alle omstændigheder kan man iagttagende, at der i forbindelse med den bemeldte vending næsten gennemgående gøres brug af en bestemt metaforik. Mens det var karakteristisk for den atomistiske bevidsthedsteori, som Kant gjorde op med, at den anvendte *blitz* eller *kæde* som ledemetaforer til eksplorationen af bevidsthedslivet, tilstræbes der nu mere fænomenadækvate beskrivelser ved at udarbejde disse ud fra metaforer som *strøm* og *flod*. Dette gælder åbenlyst livsfilosofien, men blandt andet også positivismen, pragmatismen, fænomenologien – og Cassirers symbolfilosofi.¹² Der er således ikke tale om, at den bemeldte metaforik disponerer for en bestemt filosofisk position. Værd at bemærke er imidlertid, at metaforikken under alle omstændigheder tydeligvis ikke fungerer som ornament, men snarere heuristisk. M.a.o. åbner metaforen en synsmåde, og udfoldelsens af dens horisontimplikationer frisætter forskellige spørge- og beskrivelsesmuligheder. Cassirer forvalter dette i en bestemt retning, idet han tematiserer den symbolske formgivningsproces som et spørgsmål om, hvorledes strøm organiserer sig i og opretholder bestemte dynamiske ”formforløb”. Det er på dette punkt, at anknytningen til Kants to kræfter – indbildnings- og dømmekraft – finder sted, og man kan tilslutte sig Christiane Schmitz-Rigal, når hun skriver: ”*Zur Überwindung der Zweistämmigkeitsthese – eines der Leitmotive Cassirers – bietet es sich also an, im Entwurf direkt von reflektierender Urteilskraft und produktiver Einbildungskraft auszugehen, statt sie erst nachträglich als >Lückenbüßer< hinzuzufügen.*“ (Schmitz-Rigal 2002: 86). I det perspektiv bliver dømmekraft og indbildningskraft de kræfter, der organiserer og gestalter den absolutte strøm.

IV. Metafora – en tese

Kant er bl.a. interessant, fordi der i hans tænkning er en spænding mellem en dualistisk og en dialektisk erfaringssteori. Det er én mulig baggrund at læse følgende anmærkning hos Blumenberg på: ”*Wir müssen ja Kant nicht deshalb so gründlich zu verstehen suchen, weil wir seine Probleme haben, sondern weil unsere*

Probleme ohne den Durchgang durch seine Lösungen nicht dieselben wären.” (Blumenberg 1997a: 90, cf. også Blumenberg 1986: 51). In casu: For Kant stillede problemet sig som et problem om syntese. Forsøget på at løse dette problem har givet os *vores* problem, som man f.eks. kan formulere som et problem om selvorganisation. Hermed er problemstillingen ombesat, og denne ombesættelse kan man f.eks. spore i skiftet til strømmetaforikken. At undersøge denne ombesættelse med ledetråd i nævnte metaforik ville m.a.o. – her blot bemærket *en passant* – være et oplagt metaforologisk studie. For indeværende gælder for de resterende overvejelser imidlertid den følgende tese: *Metaforer lader sig lancere som et bevægelsesbegreb, der kan være kandidat til en beskrivelse af en sig selv organiserende og opretholdende uddifferentieringsproces.* Skulle denne tese lade sig sandsynliggøre, og til dette forehavende begrænser de følgende betragtninger sig, forekommer det mig, at der er anvist en måde, hvorpå Blumenbergs metaforologi kunne kontekstualiseres i den indtil nu eksponerede problemstilling.

V. Indbildningskraft og dømmekraft

Forsøget på med en dialektisk proceslogik at overvinde de vanskeligheder en erfaringsteori med dualistiske forudsætninger geråder i kan iagttages hos Hegel, der i 1801 formulerer den dialektiske grundfigur som en *identitet af identitet og differens* (cf. Hegel 1996: f.eks. 96). Så snart man forsøger at begribe genesen af identitets- og differensdannelse som momenter i en sammenhængende proces, abonnerer man, eksplicit eller implicit, på denne figur.¹³ Mht. filosofihistorisk betydning står figuren næppe tilbage for Kants kopernikanske vending, og man genfinder den i en række konceptioner, uden at de nødvendigvis benævner sig selv som dialektiske. Det gælder eksempelvis Cassirers symbolfilosofi, og lader sig iagttage i forbindelse med indoptagelsen af Kants indbildnings- og dømmekraft. At tillade sig en heideggeriansk lytten til sproget (*”Hören auf die Sprache”*) kan her være retningsanvisende. Det drejer sig nemlig om *ind-bildning* og *ur-deling*. Den proceslogik, der skal beskrives, indeholder både *dannelse* (*”Bildung”*) og *deling* (*”Teilung”*). Eller rettere, nemlig med betoning af at det her drejer sig om momenter ved samme proces: idet der dannes, deles der, og idet der deles, dannes der. Ind-bildning og ur-deling

er to sider af samme sag, og således, ret beset, udtryk for den samme *kraft*. Om Cassirer skriver Christiane Schmitz-Rigal således ”>Produktive *Einbildungskraft*< und >reflektierende *Urteilkraft*< benennen für ihn im Prinzip *dieselbe schöpferische Leistung*.“ (Schmitz-Rigal 2002: 147). Det klinger i første omgang sikkert utilnærmeligt abstrakt og kan med rette kræves elaboreret. Til det formål må man se lidt på *grænsens logik*.

En grænse både deler og forbinder. At sætte en grænse implicerer, at den herved afgrænsede del er, hvad den er (:identitet) i kraft af at være adskilt fra, og som sådan henviser til, det, den ikke er (:differens). Grænsens – eller om man vil: negationens - logik beror således betragtet på Spinozas diktum: *omnis determinatio est negatio*. Vil man beskrive, hvorledes bestemmelser genereres i selvorganiserende processer, i stedet for hvorledes diskrete dele forbindes via syntese, er det nærliggende at gøre brug af denne logik. Ingen anden end Leibniz var det, der ikke bare gennemgribende gjorde dette i metafysikken, men også formåede at beskrive den bemeldte logik matematisk, nemlig i forbindelse med udviklingen af infinitesimalregningen. Vha. denne matematiske metode var det muligt i en homogen helhed, et kontinuum, at bestemme en del vha. en i princippet uendelig grænsedragingsproces. Her forudsættes m.a.o. ikke dele, der må syntetiseres til helheder. Delen er derimod resultatet af en uddifferentieringsproces. Med denne logik kunne Leibniz formulere et begreb om *individualitet*, der havde været ganske utilgængeligt, så længe man arbejdede ud fra aristoteliske præmisser. Her havde materien tjent som *principium individuationis*. Materien bestemte, at en ting var denne ting og ingen anden. *Hvad* en ting var, bestemtes derimod alene af formen. Sagen var imidlertid, at alle formale bestemmelser var almene. Den begrebslige bestemmelse af noget kunne derfor ret beset aldrig begribe det specifikt individuelle. Der forekom at være et uovervindeligt *hiatus* mellem begreb og virkelighed. Således måtte der skelnes imellem *væsen* og *eksistens* (*distinctio realis*), og videnskabelig erkendelse måtte på aristoteliske præmisser bestå i konsekvent at ”overse” eksistensen (cf. Blumenberg 1947: 49-65). Dette gælder endnu Husserls idé om væsensvidenskab og kravet om i den fænomenologiske reduktion at sætte parentes om eksistensen. Ikke mindre gælder det Kant, der mente at vide, at eksistens ikke var et reelt prædikat.

Tilføjjelsen af ”eksistens” tilføjede intet til erkendelsen. Denne bestod derimod alene i subsumtion under formale bestemmelser. Havde Kant ikke, i forbindelse med vanskelighederne med at redegøre for denne subsumtion, opdaget den produktive indbildningskraft, måtte man sige, at han på dette punkt aldeles befandt sig indenfor traditionens dualisme mellem stof og form. En af konsekvenserne af denne dualisme var, at det individuelle ingen erkendemæssig værdi havde.

Hos Leibniz forholder det sig anderledes. Det individuelle fremkommer her som resultat af en uendelig uddifferentieringsproces. I henhold til grænsens logik betyder det, at det individuelle er, hvad det er, i kraft af at adskille sig fra og henviser til det, det ikke er. Der består m.a.o. et reciprokt forhold mellem del og helhed, således at delen bestemmes i afgrænsning fra helheden, hvorved helheden er til stede i delen som det, der henvises til. Hver grænsedragning tilføjer således en relationel bestemmelse mellem del og helhed eller, om man vil, mellem individ og kosmos. På denne vis bestemmes det individuelle yderligere for hver grænsedragning. Den infinitesimale *limes* for en sådan proces kalder Leibniz for en ”*substance individuelle*” eller en ”*repræsentationes mundi*”, hvilket sammenfattes i begrebet om monaden, der både er absolut individuel og repræsenterer alt. Nærmere bestemt: *fordi* den er resultatet af en *uendelig differentiering* er den samtidig en *integration af alt* i sig. Differentiering og integrering – *ur-delning* og *ind-bildning* – er m.a.o. momenter i samme bevægelse. Leibniz udtrykte dette ved at sige, at monaden *afspejler* helheden i et unikt perspektiv. Om Leibniz’ begreb om individ gælder derfor ikke længere det velkendte diktum *individuum est ineffabile*. Det individuerende er ikke længere et urstof, der unddrager sig enhver bestemmelse, men et system af relationer hhv. reciprokke bestemmelser. Erkendelsen af det individuelle er derfor erkendelsen af det almene repræsenteret på en bestemt måde, dvs. i overensstemmelse med en bestemt grænsedragnings- eller differentieringsregel. Angivelsen af denne regel er angivelsen af det individuelle begreb, men der er her, med Cassirers sprogbrug, ikke længere tale om et *substansbegreb*, men om et *funktionsbegreb*. Individet er ikke det, der unddrager sig subsumtion, men er en bestemt konkretionsmodus af det almene.¹⁴

VI. Repræsentation og symbolsk prægnans

Cassirers senere begreb om symbolsk formgivning beror på en proceslogik af den skitserede type.¹⁵ I tredje bind af *”Philosophie des symbolischen Formen”* elaborerer Cassirer tankegangen med det for symbolfilosofien afgørende om end misforståelige begreb om *repræsentation* (cf. Cassirer 1964b: 125-325). Cassirers anliggende er i den forbindelse bl.a. at afværge den opfattelse, at de symbolske former, der analyseres i symbolfilosofien – teknik, sprog, myte, religion, kunst, historie, videnskab etc. – skulle være en art symbolske overlejringer af et umiddelbart bevidsthedsliv. Tværtimod forholder det sig, ifølge Cassirer, således, at allerede den ”naturlige indstillings” iagttagelse (*”Wahrnehmung”*) er symbolsk struktureret. Sagen er blot den, at de forskellige symbolske former knytter an til denne allerede gældende symbolske strukturering af iagttagelsen. Det misforståelige ved at beskrive denne strukturering vha. repræsentationsbegrebet er, at det kan lyde som præcis det, Cassirer forsøger at undgå, nemlig hvis man ved repræsentation forstår afbildning. Et skridt i retning af ophævelsen af en sådan misforståelse er imidlertid allerede gjort, hvis man betænker Leibniz’ bestemmelse af monaden som *”repræsentationes mundi?”*. Svarende hertil beror også Cassirers repræsentationsbegreb på *del/helheds-relationen* og ikke på den platoniske *urbillede/afbillede-relation*. Formelig kan Cassirer anføre: *”Es gibt demnach kein >Etwas< im Bewußtsein, ohne daß damit eo ipso und ohne weitere Vermittelung ein >Anderes< und eine Reihe von Anderen gesetzt würde. Denn jedes einzelne Sein des Bewußtseins hat eben nur dadurch seine Bestimmtheit, daß in ihm zugleich das Bewußtseinsganze in irgendeiner Form mitgesetzt und repräsentiert wird. Nur in dieser Repräsentation und durch sie wird auch dasjenige möglich, was wir Gegebenheit und >Präsenz< des Inhalts nennen.”* (Cassirer 1964a: 33, cf. også Cassirer 1910: 373-378). Med denne model gør Cassirer op med enhver bevidsthedsteoretisk atomisme og indoptager i den forbindelse resultater fra sin samtids gestaltpsykologi. Cassirers tanke er her, at *betydning er et urfænomen* i den forstand, at betydning ikke lader sig forklare som resultat af syntese af betydningsløse, isolerede sanseatomer. Det givne er kun givet, for så vidt det betyder noget for bevidstheden. Betydning er formelig aldrig noget, der først tilføjes i en separat akt, efter at noget er givet. Hvor der er bevidsthed, er der

også altid allerede betydning (cf. Cassirer 1964a: 42). Det uantagelige for filosofiske positioner, der ynder at udmærke sig med slagordet realisme, er, at det indebærer, at der ingen umiddelbarhed gives. Selv den simpleste sanselige iagttagelse er kun mulig, dersom bevidstheden har distanceret sig fra det umiddelbare og ikke lader sig betage restløst af det givne, der i så fald ikke længere ville være givet for en bevidsthed.¹⁶ Formuleret med Husserl ville det hedde, at bevidstheden altid befinder sig i en retentional-protentional distancering fra urimpressionen.¹⁷ Allerede denne minimal-horisont angiver, hvad det også for Cassirer drejer sig om: at det givne kun er givet for så vidt det repræsenterer en helhed, som man med Husserl kan kalde *horisont*, eller med Heidegger kalde *henvisningshelhed*.¹⁸ Iagttagelsens repræsentationsstruktur indebærer ikke, at bevidstheden er spærret inde i en hule af afbilleder med den udsigtsløse opgave at skulle sammenligne dem med det, de angiveligt skulle afbilde.¹⁹ Den indebærer derimod, at det for iagttagelsen givne er givet i en henvisningshelhed, og at denne henvisningshelhed konkretiseres på en bestemt måde i det givne. Sagen er m.a.o. ikke blot, at repræsentation er en betingelse for præsens, men lige såvel at præsens er en betingelse for repræsentation. ”Denn kein Inhalt des Bewußtseins ist an sich bloß >präsent<, noch ist er an sich bloß >repräsentativ<; vielmehr faßt jedes aktuelle Erlebnis beide Momente in unlöslicher Einheit in sich.” (Cassirer 1964b: 232)

Cassirer sammenfatter dette i sit begreb om *symbolsk prægnans*. Den berømte definition lyder: ”Unter >symbolischer Prägnanz< soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als >sinnliches< Erlebnis, zugleich einen bestimmtes nicht-anschaulichen >Sinn< in sich faßt und ihn unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.” (Cassirer 1964b: 235). Cassirer udvikler dette begreb i forbindelse med en omtale af Husserls intentionalitetsbegreb, og det lader sig med fordel forstå som en uddybelse af dette. Al bevidsthed er, som Husserl fremhævede, intentional og, tilføjer Cassirer, intentionalitet er kun mulig i en modus af symbolsk prægnans. Det givne er kun givet som symbolsk prægnant, dvs. i overensstemmelse med repræsentationsstrukturen. Cassirer kan have hentet prægnansbegrebet forskellige steder fra. Blandt kandidaterne er både Leibniz (*praegnans futuri*), Goethe (”geprägten Form”) og gestaltpsykologien (”Gesetz der Prägnanztendenz”). Under alle omstændigheder kan man sige, at

prægnansbegrebet er velvalgt og – prægnant. Det udtrykker nemlig (mindst) både *frugtbarhed* og *bestemthed*. Det givne er svanger med *uudtømmelig betydning* i kraft af de betydningsrelationer, det er indlejret i og givet på baggrund af, men det er samtidig bestemt, idet det givne har en *præget form*, der binder henvisningshelheden til et afgrænset partikularium.

VII. Symbolfilosofien – ikke dualistisk, men dialektisk

Det er ikke vanskeligt at genkende en variant af Hegels dialektiske figur i denne sammenhæng. Symbolsk formgivning er etablering af henvisningshelheder, hvor delen er, hvad den er (:identitet), i kraft af at være adskilt fra det, den ikke er (:differens). Imidlertid er ”det andet” ikke hermed det slet og ret negerede. Det bringes tværtimod til fremstilling i delen, der således bliver prægnant. Symbolsk prægnans er på denne vis resultatet af en dobbelt negation. Identitet og differens fremstår som momenter i en proces. Således fastslår Schmitz-Rigal: ”*Ein Symbol ist als solches immer schon eine Einheit von Einheit und Differenz...*“ og tilføjer ”... *und deswegen kann es eine echte Alternative zum erkenntnistheoretischen Dualismus sein.*“ (Schmitz-Rigal 2002: p. 111).

At denne dialektiske konception på radikal vis udgør et alternativ til dualistiske positioner, kan man gøre sig klart ved at betænke, at symbolbegrebet hos Cassirer har primat frem for subjektbegrebet. Symbolsk formgivning er ikke en transcendental subjektivitets ydelser. Cassirer mener her at måtte berigtige Husserl, der undertiden taler som om, at subjektiviteten træder til, for udefra at formgive et i sig selv formløst stof (cf. Cassirer 1964b: 230ff.). For Cassirer gælder derimod, at subjekt/objekt-differensen selv er et resultat af symbolprocessen. ”*Wir waren durchweg davon ausgegangen, dass das Verständnis des Sinnes und des Wertes der einzelnen symbolischen Formen niemals völlig zu gewinnen ist, wenn man in jeder von ihnen nur eine Brücke sieht, die zwischen einer fertigen >Innenwelt< und einer fertigen >Aussenwelt<, zwischen >Ich< und >Nicht-Ich< als gegebenen und fixen Ausgangspunkten geschlagen wird. Sie alle mussten vielmehr als Mittel für die Schaffung dieser polaren Gegensätze erkannt werden: als Medien, in denen und kraft derer sich erst die >Auseinandersetzung von Ich und Welt< vollzieht. Immer erwies sich als die eigentlichen ideelle Leistung, die hier zu vollbringen war,*

nicht die blosse Lösung von Gegensätzen, sondern die Spannung derselben.“ (Cassirer 1995: 59). Afløsningen af et subjektfilosofisk med et symbolfilosofisk paradigme, behøver ikke at indebære subjektets siden hen ofte besværgede død. Men den indebærer en bestemt måde at begribe subjektivitet på. I et symbolfilosofisk paradigme beror alle beskrivelser af symbolprocesser på forskelssættelser. Dette gælder formelig også subjektet, der geråder i symbolfilosofiens lys, dersom man f.eks. begynder med forskellen subjekt/objekt. Herved tilvejebringes bestemte beskrivelsesmuligheder, al den stund subjektet betragtes m.h.p., hvorledes den valgte ur-differens opretholdes gennem dannelsen af yderligere differentieringer, dvs. af symbolske former. Inden for symbolfilosofien kan subjektet på denne vis beskrives som det med problemet om sin opretholdelse vedvarende udfordrede resultat af en bestemt symbolsk formgivningsproces. Subjektet er derimod aldrig den eksterne initiator af denne proces. Ethvert forsøg på således at gøre subjektet til en absolut begyndelse ville være en substantialisering af subjektet. Subjektet ville stå som ”fiks og færdig” størrelse og ikke som funktion af en bestemt forskel. Enhver symbolproces har sin forudsætning i en sådan forskel. Sættelsen af denne forskel er udtryk for et valg, der ikke indgår i den af dette valg muliggjorte symbolteoretiske beskrivelse.²⁰ Den absolutte begyndelse ligger m.a.o. altid udenfor en bestemt symbolteoretisk betragtning. Det betyder, at alle angiveligt substantielle størrelser har deres tilblivelsesbetingelser i symbolprocessen og som sådan lader sig opløse i funktionsbegreber, dvs. i relationelle bestemmelser.

Ganske vist taler Cassirer undertiden om ”*Leben*” og ”*Geist*”. Sådanne udtryk lader sig nemt misforstå som substanser. Der er imidlertid her ikke tale om nogen eller noget, der, som bærere eller iværksættere af processen, står udenfor den, men om *betegnelser for denne proces selv*. Cassirer anvender derfor undertiden det vanskeligere hypostaserbare begreb *energi*. Således lyder den centrale definition af symbolsk form: ”*Unter einer >symbolische Form< soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.*“ (Cassirer 1969a: 175). Den umiddelbare baggrund for Cassirers anvendte af begrebet energi er her formentlig Humboldt, der i ”*Über die Verschiedenheit des*

menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts“ (1836) havde lanceret begrebsparret *ergon* og *energia* og gengivet det med hhv. ”*Werk*“ og ”*Thätigkeit*”. I nærværende sammenhæng er det imidlertid interessant at erindre sig, at Kant talte om dømme- og indbildnings*kraft*.²¹ Interessant bliver det pga. energibegrebets ækvivalens med kraftbegrebet.²² Med denne ækvivalens *in mente* lader det sig nemlig formode, at hvad Cassirer finder i Kants to kræfter er den selv samme, men nu som energi betegnede, virksomhed, som udvirker sig i den symbolske formgivningsproces. Forfølger man denne formodning, ser man sig atter henvist til Leibniz’ uovervurderlige betydning for Cassirer. I denne forbindelse drejer det sig nærmere bestemt om Leibniz’ lære om *de levende kræfter (vis viva)*, som Kant diskuterede i sit ungdomsskrift ”*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*” (1747). Når Leibniz her udformer en variant af konstansprincippet - *conservatio virium virarum* - muliggøres i realiteten, ifølge Cassirer, forestillingen om universet som et selvopretholdende system: ”*Das All ist nunmehr zum selbstgenügsamen System geworden, das keines äußeren Eingriffs zu seinem Fortbestehen bedarf.*” (Cassirer 1911: 116). Det er tydeligt, at Cassirer med denne konstatering mener at signalere en overmåde vigtig tanke for den nyere tid. De vanskeligheder og modstridende opfattelser en begrebshistorisk betragtning af kraft- og energibegrebet kan iagttage er ganske vist *legio*. Hvad der imidlertid er til forhandling er intet mindre end den nyere tids kamp for at beskrive og komme til klarhed over sit eget grundlæggende rationalitetsprincip, selvopretholdelsen (cf. Blumenberg 1976: 156). At oppositionen til senmiddelalderens ekstreme transitive opretholdelse foranlediger den nyere tids menneske til at proklamere sin selvopretholdelse er Blumenbergs frugtbare bidrag til en forståelse af den nyere tid. Hvad det var, den nyere tids menneske i denne akt ud af nødvendige hermed tilskrev sig selv, er i udgangspunktet imidlertid mere et problem end en løsning. Her måtte først en lang receptionshistorie udarbejdes, hvad denne selvopretholdelse betød og indebar, f.eks. ved at stille spørgsmålet om hvad kraft hhv. energi er. Centralt er i den forbindelse udarbejdelsen af konstansprincippet for energi. Fundamentalt for de divergerende udformninger af dette princip er princippet om, at *intet opstår af intet*. Hvad der ekskluderes for betragtningen er således

teologiens tanke om *creatio ex nihilo*. Der findes ikke skabelse eller tilintetgørelse af energi, kun forskellige energiformer og bestemte love for transformationer mellem disse forskellige ”inkarnationer” af energi. Hvad der kan finde sted er således *metamorfose* indenfor et ”*selbstgenügsames System*”. De symbolske formers filosofi er under denne optik en undersøgelse af energiens eller kraftens metamorfoser, herunder den proceslogik der gælder for disse (cf. Cassirer 1964b: 483). Med Goethe, en mulig baggrundsfigur for Cassirers anvendelse af metamorfosebegrebet, kan man udtrykke sagen ved at sige, at det gælder beskrivelsen af farverne som lysets lidelser og gerninger.

VIII. Anknytning til Cassirers begreb om den radikale metafor

Det spørgsmål, der stiller sig nu, er, med hvilken ret man ville kunne karakterisere den skitserede dialektiske proceslogik med metaforbegrebet.²³ Søger man et anknytningspunkt hos Cassirer selv, har både Birgit Recki og Philipp Stoellger - vel at mærke i begge tilfælde mhp. Blumenbergs metaforologi - peget på det begreb om *radikal metafor*, Cassirer indoptager fra Max Müller og lancerer i ”*Sprache und Mythos*” (1924) (cf. Recki 1999 og Stoellger 2000). Cassirer tematiserer i denne forbindelse spørgsmålet om, hvorvidt myte og sprog kan tænkes at have deres oprindelse i en fælles ”*Form der geistigen Auffassung*” og anfører ”*die Form des metaphorischen Denkens*” som kandidat (cf. Cassirer 1969b: 145).

Hvad der hermed sigtes til adskilles i første omgang tydeligt fra substitutionsteoriens metaforbegreb. Cassirer gør således opmærksom på, at tanken om substitution forudsætter, at begreberne har en allerede fikseret semantik. Denne form for bevidst overførsel er derfor sekundær i forhold til et allerede etableret begrebssystem af *genus* og *species*, som overførslen eller substitutionen herefter bevidst kan overtræde. Metaforen optræder her som ”kalkuleret absurditet”. Om den radikale metafor gør Cassirer derimod gældende: ”*Hier findet nicht nur eine Übertragung, sondern eine echte μετάβασις εἰς ἄλλο γένος statt; ja es wird hierbei nicht nur in eine andere bereits bestehende Gattung übergegangen, sondern die Gattung, in der die Übergang erfolgt, wird selbst erst erschaffen.*“ (Cassirer 1969b: 148). Således optræder den radikale metafor som betegnelsen

for en genuint skabende bevægelse. Her skabes først det ”system af pladser”, som den substituerende metafor forudsætter.

Når Cassirer skal elaborere, hvorledes denne skabelse finder sted, rekurser han til den for hans symbolfilosofi grundlæggende del/helheds-relation. ”*Hier läßt sich vor allem an jenes Prinzip erinnern, das man als das eigentliche Grundprinzip der sprachlichen sowohl wie der mythischen >Metapher< bezeichnen kann: an das Prinzip, das man gewöhnlich als den Grundsatz des >pars pro toto< ausspricht.*“ (Cassirer 1969b: 151). I den subsumerende dom optræder delen som eksemplar af det almene. Den radikale metafor derimod lader delen optræde som en *koncentration* af helheden. Denne koncentration beskriver Cassirer andetsteds med ledetråd i strømmetaforikken. ”*Der Aufbau der Wahrnehmungswelt ist an die Bedingung gebunden, daß die Gesamtheit der sinnlichen Phänomene sich in sich selbst gliedert: d.h. dass bestimmte Zentren geschaffen werden, auf die diese Gesamtheit bezogen und nach denen hin sie gleichsam orientiert und dirigiert wird. [...] Stets handelt es sich im Vollzug und in der Herstellung dieser Ordnungen darum, die fließend immer gleiche Reihe der Erscheinungen in irgendeiner Weise zu unterbrechen und aus ihr gewisse >ausgezeichnete Punkte< herauszustellen. Was zuvor ein gleichartiger Fluß des Geschehens war, das schießt jetzt gewissermaßen in der Richtung auf diese ausgezeichneten Punkte zusammen: mitten in der Strömung selbst bilden sich einzelne Wirbel, deren Teile durch eine gemeinsame Bewegung miteinander verknüpft erscheinen.*“ (Cassirer 1964b: 257f.). Hvad Cassirer her ønsker at beskrive er tydeligvis en sig selv organiserende proces. Hermed afværges dualistiske forestillinger om transitive indgreb og opretholdelsesydelser. Strømmetaforikken er i den forbindelse ledetråd for beskrivelsen af processen mht. dens mest elementære bevægelseslogik. Det er denne bevægelseslogik, man i interpretatorisk øjemed udmærket kan angive med begrebet om radikal metafor, eller rettere, med betoning af bevægelsen, *radikal metafora*. Der er tale om en proces af aftagende laminaritet og tiltagende kompleksitet. Den homogene strøm uddifferentierer sig, idet der i denne strøm dannes forløb med en egen bevægelsesretning. Man kan omtale sådanne forløb som centrering, virveldannelse, turbulens, fortætning, koncentration o.a.²⁴ I kraft af sådanne ind-dannelser (”*Einbildungen*”) uddifferentierer den absolutte strøm sig i forgrund og baggrund, i nærvær og fravær, i vigtigt og uvigtigt, i det givne og det givnes

horisont etc. I stedet for den absolutte strøms indifferens, gestaltes den m.a.o. i symbolsk prægnans.

Således bliver det tydeligt, at radikal metafor i denne sammenhæng ikke er en bestemt retorisk figur, men en angivelse af den skabende bevægelse i den symbolske formgivningsproces. ”*Sie ist keine konkrete Äußerung, sondern eine transzendente Dynamik aller Semiose*”, som Stoellger formulerer sagen (Stoellger 2000: 131). Man kan derfor udvide tanken om den radikale metafor, der hos Cassirer i første omgang udvikles specifikt mht. det fælles udspring for myte og sprog, til en grundtanke i Cassirers symbolfilosofi overhovedet. Med Reckis ord lyder det: ”*Die radikale Metapher steht ganz allgemein für die elementare Aktivität, die allen symbolischen Formen zugrunde liegt.*” (Recki 1999: 149). I denne forstand lader *metafora* sig lancere som et bevægelsesbegreb, der kan være kandidat til en beskrivelse af en sig selv organiserende og opretholdende uddifferentieringsproces. Kan man på denne vis angive den dialektiske proceslogik i Cassirers symbolfilosofi med den radikale *metafora*, og kan man se Blumenbergs metaforologi som en tematisering af denne radikale *metafora* med og i metaforer, har man måske fundet den søgte forbindelse mellem Cassirers symbolfilosofi og Blumenbergs metaforologi.

IX. Præprædikativitet – navnet som eksempel

Transponeres det kantianske synteseproblem til et selvorganisationsproblem, er det klart, at den prædikative syntese ikke hermed er ophævet. Der gives i vores erkendelse sådan noget som domme, hvori et anskuelsesindhold bringes på begreb. Dette er det velkendte fænomen, der gør dualistiske erfaringsteorier så nærliggende. Men hvad er mulighedsbetingelserne for denne syntetiske aktivitet? Allerede Kant havde med ideen om den produktive indbildningskraft nærmet sig det, der i Husserls genetiske fænomenologi skulle komme til at hedde præprædikativ eller passiv syntese og hos Cassirer symbolsk prægnans.²⁵ Ganske vist havde Kant overvejende betonet problemet som et problem om *anvendelse* af kategorier. Læser man Kant med Cassirer kan man imidlertid se, at indbildningskraftens produktivitet mere får at gøre med *tillblivelsen* af kategorier, forstået som en fundamental gestaltning af bevidsthedslivet i symbolsk prægnans.

Noget tilsvarende gælder Husserls prekære begreb om passiv syntese. Prekært er dette begreb af mindst to grunde. For det første forekommer begrebet syntese at implicere aktivitet – og det gør det fremdeles, selvom der tales om passiv syntese. Sagen er blot den, at der ikke længere er tale om nogen aktivitet udspringende af en reflektiv jeg-bevidsthed. I forhold til sådanne aktive syntesehandlinger er der tale om passive ditto. Denne passive synteses form for aktivitet beskriver Husserl derfor ikke som jeg-initieret, men strømmetaforisk (ang. Husserls begreb om passivitet cf. Husserl 1948: 60ff.). For det andet er syntesebegrebet prekært, fordi det endnu lyder som i udgangspunktet adskilte dele, der sammensættes. Med noget sådant har den passive syntese imidlertid ikke at gøre. Talen om syntese er derfor ret beset vildledende. Hvad der tematiseres er nemlig en dynamik, der på sit mest fundamentale niveau udspiller sig som den indre tidsbevidstheds særlige form for proceslogik. Udtrykket urimpression kunne ganske vist nemt forlede til at bekræfte det indtryk, at der også her er tale om sammensætning af atomare sansedata, altså at det drejede sig om at besjæle det meningsløse med mening (cf. kritikken af Husserl i Cassirer 1964b: 230f.). Et nærmere eftersyn ophæver imidlertid en sådan misforståelse, eftersom det er klart, at urimpression altid kun er givet som allerede overgået i retention. Landgrebe bemærker således: ”Dann gilt also nicht mehr die Unterscheidung von Hyle als formloser Stoff und beseelender Auffassung als Form, weil die Hyle, verstanden als das Empfundene des Empfindens, selbst nicht unmittelbar Gegebenes ist, sondern vermittelt durch die konstituierenden Leistungen der Zeitigung.” (Landgrebe 1982: 80). Det anskuelserindhold og de kategoriale midler, der sammensættes i prædikationens syntese, er først skabt i denne proces. Passiv syntese betegner således en præprædikativ proces, der egentlig ikke er nogen syntese, men snarere en kreativ dynamik, som bedst beskrives strømmetaforisk.²⁶ ”Synthesis ist hier nicht ein intentionaler Akt, sondern die Übergangsdynamik des Strömens“, skriver Bösch (2002: 156) - og formuleret på denne vis ligger identifikationen af denne præprædikative overgangsdynamik med Cassirers radikale *metafora* naturligvis lige for.

Et eksempel på en sådan *metafora*, som både spiller en rolle for Cassirer og Blumenberg, er *navnet*. For at forstå den relevante problemsammenhæng kan man begynde med Cassirer skel mellem ”naturlig” og ”kunstig” symbolik (cf.

Cassirer 1964a: 41ff.). Afgørende er, at dette ikke misforstås som et skel, der svarer til distinktionen egentlig/uegentlig. Snarere svarer det til distinktionen passiv/aktiv. Den ”naturlige” symbolik er m.a.o. altid allerede givet og ikke noget, den menneskelige bevidsthed først skal sætte i værk. Den benævner det forhold, at allerede den ”naturlige” iagttagelse, ifølge Cassirer, er symbolsk struktureret. I forhold hertil er den ”kunstige” symbolik i højere grad en aktiv ydelse, hvis primære (antropologiske) funktion er *stabilisering*. Det drejer sig i den forbindelse om, at den henvisningshelhed, som allerede er til stede i den naturlige iagttagelse, indoptages, fikseres og differentieres i reproducerbare tegn, der indgår i betydningssystemer. Med denne reproducerbarhed, der vanskeligt lader sig opnå indenfor den ”naturlige” iagttagelses strøm, er en stor gevinst forbundet. I kraft heraf kan et tegn genkaldes efter forgodtbefindende, og der kan arbejdes på at udbygge hhv. forfine relationerne i betydningssystemet, uden at det glider bevidstheden uigenkaldeligt af hænde.

Cassirer betoner, med anknytning til Hermann Useners ”*Götternamen*” (1896), særligt *navne* som stabilisatorer af iagttagelsesstrømmens fluks og som fikseringer af dens affektive og attentionale samlingspunkter. Som kontrast kan det være instruktivt at betænke den teoretiske funktion, navne ofte får i forbindelse med dualistiske erfaringsteoriens sprog/virkeligheds-genvordigheder. Navnet skal her gælde som det sted, hvor sproget mest umiddelbart når virkeligheden, idet der gives afkald på dets almenhed. Som *paradigme på singular prædikation* nivellerer navnet ikke forskelle, men benævner det individuelle. Hos Cassirer og Blumenberg kommer navnet derimod i betragtning som *paradigme på symbolsk prægnans*. Navnet står ikke for en sprogtranscendent atomar individualitet. Snarere står navnet for de historier i hvilke en individualitet er indspundet. Og ”står for” vil i denne sammenhæng – i overensstemmelse med Cassirers repræsentationsbegreb – sige, at navnet er et *samlingspunkt* for et betydningsunivers. Mens det navnløse er absolutistisk, gør navnet det absolutte omgængeligt, idet det hermed forvikles i historier. Blumenberg kan således skrive: ”*Alles Weltvertrauen fängt an mit den Namen, zu denen sich Geschichten erzählen lassen.*“ (Blumenberg 1984: 41). Det symbolsk strukturerede, men instabile, ”naturlige“ iagttagelsesliv krystalliserer sig

omkring navnet, ligesom en mættet opløsning krystalliserer sig omkring et krystalkim.

Med anknytning til samme krystalliseringsmetaforik hedder det hos Blumenberg, at ”...*die Metaphorologie sucht an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen,...*“ (Blumenberg 1998: 13). Metaforologien er m.a.o. interesseret i den før-prædikative proces, i kraft af hvilken den forskelsløse, absolutte strøm (virkelighedens absolutisme) altid allerede er overført i og fremdeles overføres i symbolsk prægnans. I den forbindelse tjener metaforer i sproget som ledetråd for tematiseringen af denne radikale *metafora*. Tesen er i den sammenhæng, at metaforen er kongevejen til menneskets før-prædikative livsverden, fordi metaforer (og andre ubegrebslige former) udmærker sig ved at bevare deres genese i sig. Som Blumenberg udtrykker det: ”*Die Metapher jedoch konserviert den Reichtum ihrer Herkunft, den die Abstraktion verleugnen muß.*“ (Blumenberg 1988: 90). Det betyder, at Husserls idé om en genetisk fænomenologi i en vis forstand videreføres i metaforologien. Husserl ønskede med genetiseringen af fænomenologien at forsyne kategoriale midler med den tilblivelseshistorie, der som glemt lod disse henstå i utematiseret selvfølgelighed (”*Selbstverständlichkeit*”) med teknificering og krise til følge. Ligeledes, om end ikke med samme terapeutiske sigte, drejer det sig i metaforologien om genesen af de præprædikative selvfølgeligheder, der udgør historiske og kulturelle livsverdener, dvs. den til enhver tid herskende værensforståelse. I metaforen kommer metaforologien formelig på sporet af den proces, hvori værensforståelsen fortløbende ”ombesættes”. Den radikale *metafora* er således det dér (”*Da*”), hvor væren (”*Sein*”) overføres i forståelsen. Metaforologiens tematisering af denne overførsel finder sin *limes* derved, at den kun træffer væren som altid allerede overført i forståelsen. Væren er derfor den før-prædikative selvfølgelighed, som der ikke kan kommes bagom. ”*Sein >definiert<, was Selbstverständlich werden kann, weil es selbst im >Seinsverständnis< das hartnäckigste Selbstverständliche ist.*“ (Blumenberg 1986: 9). Der gives intet punkt, hvor ud fra det lader sig beskrive, hvorledes væren fra ikke at være overført blev overført til forståelsen. En sådan ekstern betragtning er såvel Cassirers symbolfilosofi som Blumenbergs metaforologi

fremmed. Her gælder tværtimod, at væren kun ”er” som overført. Med en parafrase: metaforologien absorberer det i overførslen angiveligt overførte.²⁷ Således er metaforologien heller ikke optaget af ”...*die Wahrheit des Seins einfach zu sagen*“ (Heidegger 1976: 313), men, og heri atter beslægtet med de symbolske formers filosofi, at beskrive den bemeldte overførselsproces i dens mangfoldige variationer og retninger, dvs. beskrive det, Blumenberg kalder ”...*die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen*.” (Blumenberg 1998: 13).

X. *Immanent uendelighed – Cassirer og Heidegger i Davos*

Afkræver man svar på, hvorledes denne proces initieres, da enhver ekstern initiator jo er ekskluderet, må man betænke følgende: Fordelen ved at advokere for en dialektisk erfaringsteori frem for en dualistisk er, at man slipper af med syntesemodellens *hiatusproblem*. Prisen er imidlertid, at man i stedet får selvorganisationsmodellens *begyndelsesproblem*. Om Cassirer kunne man sige, at han fuldt bevidst køber dette problem, for at give en adækvat beskrivelse af erfaringen og dens berigelse gennem forskelligartede symbolske former. Således skriver Cassirer om betragtningerne i sin symbolfilosofi: ”*In ihnen soll das Problem des Zeichen nicht nach rückwärts in seine letzten >Gründe<, sondern nach vorwärts in die konkrete Entfaltung und Ausgestaltung, die es in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Kulturgebiete erfährt, verfolgt werden.*“ (Cassirer 1964b: 41). Mere præcist ville det imidlertid være, dersom man sagde, at Cassirer overhovedet ikke i begyndelsesproblemet ser et problem, men i stedet omformulerer det til en positiv indsigt i, hvad man kan kalde *åndens immanente uendelighed*. M.a.o. gives der for symbolfilosofien ingen *overgang* fra et punkt, hvor symbolprocessen ikke er begyndt til et punkt, hvor den er begyndt og ingen overgang fra et punkt, hvor den er begyndt til et punkt, hvor den er ophørt. *Begyndelsen kan ikke erindres, overgangene ikke opleves, ophøret ikke forestilles* (cf. Blumenberg 1989: 11 og Blumenberg 1986: 288). I disse negative bestemmelser, kundgør der sig ikke en grænse for erkendelsen, men et træk der positivt hører til selve symbolprocessens fænomenologi, nemlig at den immanent betraget ikke kender til sine egne grænser. ”*Denn die Unendlichkeit, die der fertigen Gestalt versagt ist, lebt in dem reinen Prozess der Gestaltung fort.*“

Dieser erstarrt in keinem einzelnen Gebilde, sondern er ist ein ewig sich fortzeugender Akt.“ (Cassirer 1995: 30). Symbolprocessen er m.a.o. en altid allerede påbegyndt proces, der uophørligt overskrider sine egne endelige symbolske former i retning af ny formdannelse.

I disputationen i Davos betoner Cassirer eksplicit denne ”*immanente Unendlichkeit*” (Heidegger 1991: 286).²⁸ Hermed formulerer han sit vel nok dybeste modsætningsforhold til Heidegger. Ganske vist kunne Cassirer konstatere overensstemmelse mht. fokuseringen på Kants begreb om den produktive indbildningskraft: ”*In einem Punkt besteht zwischen uns Übereinstimmung, daß die produktive Einbildungskraft auch mir in der Tat für Kant zentrale Bedeutung zu haben scheint. Darauf bin ich durch meine Arbeit an dem Symbolischen geführt.*“ (Heidegger 1991: 276). For Heidegger var indbildningskraften imidlertid ikke ledetråd for en symbolfilosofi, men en fundamentalontologi. Indbildningskraften var ifølge Heidegger Kants opdagelse af det sted (”*Da*”), hvor væren (”*Sein*”) åbnede sig for forståelsen. Var Kant ikke veget tilbage, var hans teori om den produktive indbildningskraft derfor intet mindre end det, Heidegger to år tidligere havde lanceret som *Daseins*-analyse. Med dette *in mente* er det ikke forbavsende, at Heidegger betoner den forbindelse mellem indbildningskraft og tidslighed, som Kant havde fremdraget. At tid lod sig ekspliciteres som den transcendentale horisont for spørgsmålet om væren var netop den store sammenhæng, der var blevet beskrevet i første og realiserede del af ”*Sein und Zeit*” (cf. Heidegger 1993: IX). Indbildningskraftens mest oprindelige indbildning var derfor tidsligheden. ”*Das reine Einbilden aber, das reines heißt, weil es sich sein Gebilde von sich aus bildet, muß als in sich zeitbezogenes gerade die Zeit allererst bilden.*“ (Heidegger 1991: 175). Blot var denne tidsligheds mening for Heidegger *endeligheden* og ikke en *immanent uendelighed*.

Både Heidegger og Cassirer henholder sig til menneskets transcendentkarakter. Men for Heidegger er transcendent en *ståen ud af* (eksistens) forfaldet til den uegentlige tid, der ingen afslutning har. Det er en tilbagekastning på *Daseins* umiddelbarhed, der i en modus af angst erfarer sin egen tidslighed som endelighed. Her afslører den i alle symbolske betydnings- og henvisningssammenhænge udlagte væren sig i sin oprindelige endnu ikke

udlagte men rene givethed. Transcendens er formelig tilligemed erfaringen af det i enhver forståelse som selvfølgelig og utematiseret medforståede: væren. Heraf den tætte sammenhæng mellem endelighed og væren: At væren er dér ("Da"), er et urfaktum, der udgør *Daseins* endelighed, og som det forstår sig på. Omvendt er væren kun givet for forståelsen, der hvor endeligheden eksisterer, dvs. er transcendent. "*Existenz ist als Seinsart in sich Endlichkeit und als diese nur möglich auf dem Grunde des Seinsverständnisses. Dergleichen wie Sein gibt es nur und muß es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist.*" (Heidegger 1991: 228). For Cassirer er transcendens derimod det forhold, at ånden principielt ikke kan trække nogen grænse for dens bestandige overskridelse af det foreliggende. Interessant nok anvender Cassirer i forbindelse med denne pointe det begreb om *metabasis*, som også karakteriserede den radikale metafor. "*Er [der Mensch; K.L.] kann aber und muß die Metabasis haben, die ihn von der Unmittelbarkeit der Existenz hineinführt in die Region der reinen Form. Und seine Unendlichkeit besitzt er lediglich in dieser Form.*" (Heidegger 1991: 286). Transcendens er for Cassirer ikke en træden ud af forfaldet til at *overføre* væren i symbolske udlægninger, men er tværtimod fortsættelsen heraf i alle retninger, hvorfor Cassirer kan citere Goethe: "*Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten!*" (Heidegger 1991: 286). Den *radikale metafor* er således en grundbevægelse – en skabende *metabasis* – i kraft af hvilken mennesket befinder sig hinsides den umiddelbare betagelse af væren, der altid allerede er overført i og fremdeles overføres i symbolske former. At væren på denne vis er i bevægelse er en indsigt, der forbinder Cassirer med Hegel (cf. Cassirer 1964a: 3ff.). For Heidegger beløber det sig til, at: "*Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.*" (Heidegger 1957: 89). Metafysikken kan ikke lade væren være, men overfører bestandigt væren. Denne i "*Dasein*" hændende metafysik er for Cassirer og Blumenberg imidlertid ikke et beklagelsesværdigt forfald, men en tilslutningsværdig og antropologisk nødvendig selvoprettholdelse. Ikke ved at stå ud af denne *metafor*, men ved at varetage den, bevarer mennesket sig selv - også selv om det, atter med Goethes ord, betyder, at vi kun har livet i en farvet afglans.

Litteratur

- Blumenberg, Hans (1947) *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* (unpublizierte Dissertationsschrift), Kiel
- Blumenberg, Hans (1971): "Beobachtungen an Metaphern", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. XV, Bouvier Verlag, Bonn
- Blumenberg, Hans (1975): *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (1976): "Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität", in: *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, hrsg. von Hans Ebeling, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (1981): "Ernst Cassirer gedenkend bei der Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg", in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart
- Blumenberg, Hans (1984): *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (1986): *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (1988): "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit", in: *Schiffbruch mit Zuschauer* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (1989): *Höhlenausgänge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (1997a): *Ein mögliches Selbstverständnis*, Reclam Verlag, Stuttgart
- Blumenberg, Hans (1997b): *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (1998): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (2001a): "Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels", in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

- Blumenberg, Hans (2001b): "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik", in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (2001c): "Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Blumenberg, Hans (2002): *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Bösch, Michael (2002): "Symbolische Prägnanz und passive Synthesis. Genetische Phänomenologie der Wahrnehmung bei Cassirer und Husserl", in: *Philosophische Jahrbuch*, vol. 109, 1. Halbband, Alber Verlag, Freiburg/München
- Cassirer, Ernst (1910): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* Verlag von Bruno Cassirer, Berlin
- Cassirer, Ernst (1911): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Zweiter Band. Verlag Bruno Cassirer, Berlin
- Cassirer, Ernst (1964a): *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Cassirer, Ernst (1964b): *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Cassirer, Ernst (1969a): "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften", in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Cassirer, Ernst (1969b): "Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen", in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Cassirer, Ernst (1995): *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte, hrsg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, Verlag Felix Meiner, Hamburg
- Deleuze, Gilles (2000): *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (oversat af U.J. Schneider fra fransk *Le pli. Leibniz et le baroque*)

- Haefliger, Jürg (1996): *Imaginationssysteme. Erkenntnistheoretische, anthropologische und mentalitätshistorische Aspekte der Metaphorologie Hans Blumenberg*, Peter Lang, Bern
- Hegel, G. W. F. (1996): *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: Werke 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1957): *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Neske, Pfullingen
- Heidegger, Martin (1976): "Brief über den Humanismus", in: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1991) *Kant und das Problem der Metaphysik* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen
- Husserl, Edmund (1948): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von Ludwig Landgrebe. Claassen & Goverts, Hamburg
- Kant, Immanuel (1960): *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in: Werke in Sechs Bände, Vorkritische Schriften bis 1768 (Bd. 1), hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliches Buchgesellschaft, Darmstadt
- Kant, Immanuel (1983): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Reclam Verlag, Stuttgart
- Kant, Immanuel (1990): *Kritik der Urteilkraft*, Meiner Verlag, Hamburg
- Kant, Immanuel (1998) *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg
- Landgrebe, Ludwig (1982) "Das Problem der passiven Konstitution", in: *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Marquard, Odo (1958): *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Symposion - philosophische Schriftenreihe, hrsg. von Max Müller u.a. Verlag Karl Alber, Freiburg/München
- Marquard, Odo (1999): "Entlastung vom Absoluten", in: *Die Kunst des Überlebens* Suhrkamp, hrsg. von Franz Josef Wetz und Hermann Timm, Verlag, Frankfurt am Main
- Merker, Barbara (1988): *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Moxter, Michael (2000): *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

- Müller, Oliver (2005): *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologischer Anthropologie*, Mentis Verlag, Paderborn
- Nietzsche, Friedrich (1988): "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", in: *Sämtliche Werke Bd. 1*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München
- Reese-Schäfer, Walter (2001): *Niklas Luhmann zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg
- Recki, Birgit (1999): "Der praktischen Sinn der Metapher", in: *Die Kunst des Überlebens* hrsg. von Franz Josef Wetz und Hermann Timm, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Rill, Ingo (1995): *Symbolische Identität. Dynamik und Stabilität bei Ernst Cassirer und Niklas Luhmann*, Königshausen und Neumann, Würzburg
- Rudolph, Enno (1999): "Metapher und Symbol", in: *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Reinhold Bernhardt und Ulrike Link-Wieczorek (hrsg.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- Rudolph, Enno (2003): "Mythos und Macht", in: *Ernst Cassirer im Kontext*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen
- Schmitz-Rigal, Christiane (2002): *Die Kunst offenen Wissens*, Cassirer-Forschungen band 7. Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Sommer, Manfred (1977): *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt
- Sommer, Manfred (1985): *Husserl und der frühe Positivismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- Sommer, Manfred (1987): *Evidenz im Augenblick*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Stoellger, Philipp (1998): "Von Cassirer zu Blumenberg", in: W. Voegele (Hrsg.): *>Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander<. Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz*, Loccumer-Protokolle 30
- Stoellger, Philipp (2000): "Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz", in: *Die Prägnanz in der Religion und der Kultur*, hrsg. von Dietrich Korsch und Enno Rudolph, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Zimmer, Jörg (2003): *Metapher*, Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Transcript Verlag, Bielefeld

¹ Skulle man forfalde til at spekulere i indflydelseshistorie, er det ikke utænkeligt, at Blumenberg er blevet opmærksom på metaforbegrebet gennem sin lærer i Hamburg, Bruno Snell. Denne havde i "*Die Entdeckung des Geistes*" fra 1946 antydnet et begreb om metaforer, som oprindelige og uerstattelige. I mellemtiden er det blevet gængs *topos*, at der, under forudsætning af den aktuelle vækstrate indenfor metaforteorier, inden længe vil være flere metaforforskere end mennesker. Ikke-kommunikationen med denne hypotrofe teorivækst hos Blumenberg er påfaldende. Eksempelvis nævnes hverken Richards, Black, Hesse, Lakoff, Johnson, Davidson, Rorty eller, hvad der måske er endnu mere forbavsende, Ricoeur eller Derrida så meget som én eneste gang hos Blumenberg. I sin undersøgelse *Imaginationssysteme* har Jörg Haefliger imidlertid forsøgt at bringe Blumenbergs metaforologi i samspil med samtidens metaforteorier. Haefliger konkluderer her, for så vidt med rette, at Blumenberg er kognitivist med en dermed sammenhængende variant af omnipræsenstesen. Nu er denne form for opgør med suppositionsteorien imidlertid for længst mere reglen end undtagelsen. Haefligers etikettering er derfor et magert udbytte af en Blumenberglektur. Den teoretiske godtgørelse af et ikke-suppositionsteoretisk metaforbegreb er mere et overstået kapitel end et tema hos Blumenberg. Metaforologien er i stedet en involveret "varetagelse" ("*Wahrnehmung*") af metaforen og dens beslægtede former - dels som spor af en historisk metakinematik, dels, og ultimativt, som spor af det ved *metafora* konstituerede og sig opretholdende menneske. M.a.o.: stiller man metaforteoriens grundspørgsmål "hvad er en metafor?", får man et trivielt svar hos Blumenberg. Ikke-trivielt er derimod den arbejdsmodus, hvormed Blumenberg omgås metaforen og ubegrebslighedens øvrige former. Mht. denne nøjes Haefliger dog med at konstatere en for Blumenberg "...*typisch zwanghaften und beispielversessenen Stil.*" (Haefliger 1996: 71).

² Udtrykket *metafora* anvendes for at indikere, at interessen angår den overførselsbevægelse, hvorfra metaforen - resultatet af denne bevægelse - har sit navn.

³ Således kan Blumenberg proklameres som *vor tids Cassirer* (J.L. Koerner), ligesom han kan omtales som *den vigtigste Cassirer-recipient i den tysksprogede filosofi siden 1945* (E. Rudolph). Ang. Cassirer/Blumenberg cf. Recki 1999, Rudolph 1999, Rudolph 2003, Stoellger 1998, Stoellegr 2000 og Müller 2005: 204-208 samt 213-260.

⁴ Man kan i det forhold, at Blumenberg skulle have anbefalet sine elever hver dag at læse en side i Kants tredje kritik (cf. Müller 2005: 236), formode et indicium på, at netop dette værk i Blumenbergs filosofiske perspektiv udmærkede sig blandt de filosofiske klassikere. At det samme var tilfældet for Cassirer bliver åbenlyst, hvis man læser hans *Kants Leben und Lehre*.

⁵ Man kan i denne sammenhæng anføre og tilslutte sig følgende bemærkning: "*Kant hat in der Grundlegung des Metaphorischen in der >produktiven Einbildungskraft< und der >reflektierenden Urteilskraft< systematisch erkannt, dass Metaphern notwendige sprachliche Verwirklichungsformen des Denkens sind, ohne die es seiner Aufgabe, die Einheit der Erfahrung herzustellen, nicht gerecht werden könnte.*" (Zimmer 2003: 16)

⁶ Stipulativt og typologisk kan man sige: Hvad *dualistiske* erfaringsteorier lader stå som adskilt, og *monistiske* erfaringsteorier reducerer til en af siderne, forsøger *dialektiske* erfaringsteorier at forklare som momenter i en proces. For sidstnævnte er opgaven derfor at udvikle forskellige typer af *proceslogik*. I efterkantiansk filosofi kan man iagttage en række forskelligartede forsøg i den retning.

⁷ Eksempelvis: "*Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung bringt.*" (Kant 1998: B 162). Andetsteds forfølger Kant den strategi at opløse indbildningskraften i dens to komponenter, sanselighed og forstand, i stedet for dialektisk at udvikle disse af indbildningskraften (cf. *ibid.* B 151-152).

⁸ Cassirer formulerer ikke selv sin forvaltning af Kant med begrebet om selvopretholdelse. Sagligt set forekommer det mig ikke desto mindre, at man udmærket kan gøre det. Som det vil fremgå, er der intet i den symbolske formgivningsproces selv, der kan bringe den til ophør. Den er immanent betragtet uendelig. Dens "væsen" består alene i at bevare sig selv gennem uophørlig symbolsk formgivning. Det kan man se som en åndsfilosofisk gentagelse af Spinozas *conatus*-doktrin.

⁹ Cf. Manfred Sommer, der i sin ingeniøse interpretation *Die Selbsterhaltung der Vernunft* viser, "...daß Kants Philosophie insgesamt im Prinzip der Selbsterhaltung der Vernunft ihr Zentrum, ihr innersten Agens und ihr äußerste Ziel hat." (Sommer 1977: 12)

¹⁰ Det specifikke ved livsfilosofien er snarere, at denne fluidale ontologi forsynes med en axiologi, ifølge hvilken enhver formdannelse er et beklageligt overgreb på det strømmende liv. De axiologiske skel er derfor af typen oprindeligt/afledt, autentisk/kunstigt, egentligt/uegentligt etc. Det er velkendt, at Cassirer ikke drager disse axiologiske implikationer, men det bør ikke overses, at han deler de ontologiske præmisser, som livsfilosofien i den forbindelse rekurrerer til. Således kan Cassirer om Bergson skrive: "*Es bleibt das Verdienst der Bergsonschen Metaphysik, daß sie das Abhängigkeitsverhältnis, das die alte Ontologie zwischen der Sphäre des Seins und der der Zeit annahm, umkehrt.*" (Cassirer 1964b: 215)

¹¹ Blumenberg har blik for det samme, når han skriver: "*Das mehr oder weniger starke therapeutische Pathos, mit dem die Außen-Innen-Kontrarietät, zumal in Gestalt des cartesianen Dualismus und der Leib-Seele-Fremdheit im letzten Jahrhundert des zweiten Jahrtausends angegangen wird, gründet sich weniger auf die Erwartung, man werde die alten Probleme vom Typus, wie man von jenem zu diesem komme, nun endlich lösen, als vielmehr auf die Aussicht, diese Probleme verschwinden zu lassen, gegenstandslos zu machen. Das vermeintlich Innere wird zum Aggregat des vormals Äußeren, zur Stauungsperiode eines energetischen Flusses, Kondensation eines Gases, Kristallisation einer gesättigten Lösung, Verzögerung der Zielstrebigkeit von Antrieben, die im Innhalten allererst das >herstellen<, was sie dann bei sich behält.*" (Blumenberg 1997a: 200).

¹² Manfred Sommer udforsker på instruktiv vis strømmetaforikken i positivismen og fænomenologien i Sommer 1985 og Sommer 1987. Gode iagttagelser mht. Cassirer findes hos Schmitz-Rigal 2002 og Rill 1995.

¹³ Hermed er det *ikke* sagt, at figuren forpligter på en hegeliansk variant af dialektikken. Overhovedet angiver figuren i første omgang ikke en *løsning*, men alene den for enhver dialektisk proceslogik stillede *udfordring* det er at tænke stabilitet (identitet) og dynamik (differens) sammen. Forstået som sådan forekommer det mig, at figuren er modtagelig for forskellige variationer. Ét typologisk distinktionskriterium blandt sådanne variationer er, hvorvidt den dialektiske proceslogik er *lukket* eller *åben*, dvs. om den indebærer en helhedsforestilling om *totalitet* eller om *horisont*.

¹⁴ Udviklingen af dette individualitetsbegreb kan man følge fra Cusanus over renæssancens dignitetslitteratur og Leibniz monadologi frem til den nyklassicistiske humanitetsopfattelse hos Herder, Humboldt og Goethe. Ikke tilfældigvis er Cassirers "helte" hermed angivet.

¹⁵ Cassirer, der havde skrevet om Leibniz i sin "*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*" fra 1902, anvender selv begreberne integrale og differentiale m.h.p. sit symbolbegreb (cf. Cassirer 1964a: 40 og Cassirer 1964b: 236). Interessante og for denne artikels tematik aktuelle overvejelser angående Leibniz finder man i øvrigt i Gilles Deleuzes *Die Falte. Leibniz und der Barock* (Deleuze 2000)

¹⁶ "*Der Schritt von der Präsenz zur Repräsentation impliziert also eine Distanznahme, die – keineswegs paradox – erst Nähe zum Gegebenen ermöglicht.*" (Moxter 2000: 133, cf. Blumenberg 2002: 74). I den kontekst kan man forstå Luhmanns tilsyneladende paradoksale spidsformulering: "*Erkenntnis ist nur möglich, weil sie keinen Zugang zur Realität außer sich hat.*" (her citeret efter Reese-Schäfer 2001: 70)

¹⁷ Denne figur er grundlæggende for Blumenbergs beskæftigelse med fænomenologien, hvor sammenhængen mellem selvopretholdelse og tidsbevidsthed er uovervurderlig vigtig. Cf. Blumenberg 1986: 88ff., 284, 295, 337 og 349 samt Blumenberg 2002: 22, 45, 122, 127, 207, 261 o.a.

¹⁸ I forbindelse med Cassirers interesse for *symbolbevidsthedens patologi* (cf. f.eks. Cassirer 1964b: 238-325) kan man iagttage, at det, den bevidsthedsteoretiske atomisme beskriver, bliver paradigmatiske for den patologiske bevidsthed. Denne er karakteriseret ved indskrænkning af det givnes henvisningshelhed. De mulige relationer, hvori et fænomen kan iagttages, mindskes. Således "stivner" bevidstheden i bestemte relationer, som den ikke længere kan variere, men kræver gentaget – med tab af (om)orienteringsevnen til følge. Grænseværdien for denne patologi er symbolbevidsthedens ophør til fordel for et entydigt stimulus/respons-forhold, hvor henvisningshelheden så at sige er formindsket til et atomart punkt. At symbolbevidstheden er det primært givne, som bevidstheden ikke først har behøvet at erhverve sig, kan bl.a. ses deraf, at er den først beskadiget, er arbejdet på at restituere den umådeligt vanskeligt og kun i beskedent omfang muligt.

¹⁹ Cassirer kan i *Was ist der Mensch?* (engelsk: *An Essay on Man*) ligefrem skrive: "*Ohne Symbolismus wäre das Leben des Menschen wie das der Gefangenen in der Höhle in Platons berühmten Gleichnis.*" (her citeret efter Blumenberg 1989: 167). Hvad der end bliver tilbage efter en – *horribile dictu!* – destruktion af alle symbolske former, så er det næppe, hvad der fortjener at blive kaldt virkelighed. Med Blumenbergs retoriske spørgsmål: "*Realisten bauen immer Metaphorik ab, und das ist allemal recht und billig - aber ist die Realität das, was dabei übrig bleibt?*" (Blumenberg 1971: 170). Ikke desto mindre bemærker Blumenberg til Cassirers indoptagelse af Platons hulemetafor, at "*...nichts kann weniger richtig sein*" og fortsætter: "*Erstaunt bemerkt man, wie weit sich der Neukantianer von seinem Ausgangspunkt entfernt hat, da er am Höhlengleichnis nicht die Chance wahrnimmt, den Verzicht seiner Schule auf das >Ding an sich< zu demonstrieren und dafür die Ausschließlichkeit der symbolischen Realität einzusetzen.*" (Blumenberg 1989: 167). Den "urigtighed", der anmeldes, indebærer ikke, at de symbolske former af Blumenberg anses for at afskære mennesket fra realitet, men beror på en plædoyer for "*...die Diskriminierung der Schatten zu beenden.*" (ibid.). Symbolske former er betingelsen for, at mennesket kan forblive i hulen, hvor dets under alle omstændigheder begrænsede behov for realitet rigeligt opfyldes. Cassirer og Blumenberg spiller i stort omfang samme melodi, men i denne divergente omgang med hulemyten bliver den afgørende forskel i tonalitet hørbar. Selvom begge kan ses som forvaltere af den nyere tids princip om selvopretholdelse, så sker det for Cassirer i langt højere grad end hos Blumenberg under en idealistisk - tør man sige hegeliansk? - betragtning af kulturen som "*Selbstbefreiung*".

²⁰ Man kan her tænke på systemteoriens diktum: "*Beginne mit einer Unterscheidung!*" (cf. Reese-Schäfer 2001: p. 62). - I det hele taget er det klart, at systemteoriens videreudvikling af begrebet om selvorganisering fra *Kritik der Urteilskraft* i retning af begrebet om *autopoiesis* som allerede antydnet er yderst relevant i denne artikels overordnede tematiske sammenhæng. Der må dog gives afkald på at elaborere dette yderligere her.

²¹ Bemærkelsesværdigt er det også, at dømmekraft og indbildningskraft er de to eneste af alle evner ("*Vermögen*"), der af Kant betegnes som *kræfter* (cf. Schmitz-Rigal 2002: 20).

²² Kraft- og energibegrebets etymologi er forviklet i hinanden. Dette gælder ikke bare for den moderne fysik siden Newton, men allerede siden Aristoteles' skelnen mellem *dynamis* og *energia*, hvor førstnævnte betegner en potentiel kraft, en formåen, og sidstnævnte er selve den virksomhed, hvorved denne kraft sættes i værk.

²³ Vil man i metaforbegrebet genfinde dialektikkens grundfigur, kan man hente relevante anvisninger i Zimmers interessante lille studie *Metapher*. Her kan man læse: "*Die dialektischen Dimension des Metaphorischen zu ermitteln bedeutet dagegen [modsætningen er her substitutionsteorien; K.L.] die Metapher als Denkform sui generis zu begreifen, die die Grundstruktur der Dialektik, die übergreifende Einheit von Identität und Nicht-Identität, als solche in sich zum Ausdruck bringt.*" (Zimmer 2003: 7). Metaforer fremstiller enheden af identitet og differens, dvs. er resultat (*ergon*) af denne proceslogik (*energia*). Derfor er metaforer i sproget spor af en metakinematisk *metafora*, hvori virkelighedsbegreber – eller om man vil: værensforståelsen – forskydes. På denne vis forekommer det mig, at man, trods Zimmers forbehold i den henseende, kunne læse Blumenbergs metaforologi dialektisk.

²⁴ Ikke uden grund ser man sig af sådanne beskrivelser mindet om kosmogenetiske beskrivelser. Man kan i den forbindelse notere sig, at Blumenberg ofte henleder opmærksomheden på den antikke atomistik og eksempelvis skriver: *"Das Paradox einer Kosmogonie kann darin bestehen, daß der rationale Zustand des Universums verlassen werden muß, soll eine Welt überhaupt entstehen können. [...] Es war ein Paradies für Atome und nur für diese gewesen, aus dem die einzige Sünde, die Atomen überhaupt möglich ist, sie vertrieben hatte, um etwas werden zu lassen, was durchaus nicht in ihrer Bestimmung lag: Welten."* (Blumenberg 1997b: 267). En afvigelse (*clinamen*) fra den perfekte tilstand – det lodrette fald – og dernæst: konglomerater af atomer og en pluralitet af verdener. Da Kant i sit ungdomsskrift *"Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels"* (1755) anstiller sine kosmogenetiske formodninger, er han optaget af ikke at blive taget til indtægt for epikuræisme. Når det bliver aktuelt, skyldes det imidlertid, at Kant ligeledes arbejder med en model, som har sin *terminus af quo* i en absolut homogen tilstand. Kant udvikler i den forbindelse ideen om en proces, hvori udgangstilstanden af materiens homogene fordeling er forladt til fordel for en gennem kræfter organiseret materie. Man lægger i den forbindelse mærke til, at Kant indfører to organiserende kræfter, ligesom han senere indfører indbildningskraft og dømmekraft som de skabende kræfter i det menneskelige gemyt: *"Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine andere Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zur Entwicklung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiss, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein sind."* (Kant 1960: 242, cf. hertil Blumenberg 1975: 666ff. samt Blumenberg 1997b: 290, p. 397 o.a.)

²⁵ *"Cassirer greift zur Analyse der Wahrnehmung, wie auch Husserl in seiner genetischen Phänomenologie, auf Kants Begriff der Synthesis der produktiven Einbildungskraft zurück."* (Bösch 2002: 151)

²⁶ *"Das urströmende Geschehen der >transzendentalen Subjektivität< ist als kreativer Prozeß zu verstehen."* (Landgrebe 1982: 84)

²⁷ Den parafraserede sætning lyder: *"Die Phänomenologie der Rezeption absorbiert das vermeintlich in dieser >Wirkende."* (Blumenberg 2001c: 383)

²⁸ I betoningen af den *immanente uendelighed* er slægtskabet mellem Cassirer og Blumenberg (og den fælles opposition til Heidegger) tydelig. Blumenberg knytter for sin part an til Husserls beskrivelse af den indre tidsbevidstheds fænomenologi og skriver: *"Das Bewußtsein, seiner Immanenz überlassen gedacht, besitzt die Idee seiner Endlichkeit nicht."* (Blumenberg 1986: 90).