

# Grundtvigs erkendelsesteori

*Om forholdet mellem tro og fornuft i tidsskriftet  
»Danne-Virke« (1816-19)*

*Af Henrik Fibæk Jensen*

»At filosophere uden Tro er det samme som at ville see uden Øine, og at ville begribe sin Troe, er som at ville udrive sine Øine for at giennemskue dem, men at sammenligne sin Troe med Slægtens og sin egen Erfaring, er at betragte Mennesket i et dunkelt Speil, i den Forudsætning, at vi der vel umulig kan enten see Gud eller giennemskue os selv, men at vi upaatvivlelig maa see mangt et Spor af den Eviges Finger, mangt et Træk der røber hvad Troen forkyndte, og mangen en Gaade som vi kan føle er løst i Troen, skiøndt vi ei kan sige *hvordan*; og ved en saadan Betragtning kan man virkelig lære *hvordan* man nødvendig maa troe, naar man har og bruger sund Forstand (...). Saaledes dyrker jeg Vidskaben, ikke som en Gudinde, men som en Kirke-Ager, hvis Grøde jeg vilde ofre paa Alteret.«

– Grundtvig. (F/135)

Den 25de august 1804 var en travl dag for Frederik. På denne dag flytter han nemlig alle sine bøger, piber, tøj etc. fra Pilestræde 110 til Hyskenstræde 38 og 39. Her skulle han fremover bo hos sin fætter Trøvel. Disse pludselige omskiftelser gør – forståeligt nok – Frederik lettere rystet. »Jeg gjenkender mig neppe selv« (VU.I.44), skriver han ligefrem i sin dagbog. Efter at han har fået indrettet sig i sit nye logi, sidder han om aftenen i halvmørket og bakker på sin sure pibe. Mørket får mere og mere magt over lyset, og til sidst rejser Frederik sig da, griber en af de på bordet liggende svovlstikker og tænder sit store stearinlys, da en »gyselig Tanke« pludselig slår ned i ham. »Hvad om Menneskets Tilvær er som Lysets? (..) Hvad? om en høyere Aand saaledes frembragte Mennesket for at adspredde det kaotiske Mørke, for at udfylde Uexistentsens Tomhed, lod en

Slægt bevæge sig og svinde efter den anden, uden at der paa hin Side dens synlige Ophør fremstraler nogen ny Tilværelse, uden den usle bevidstløs at være et andet Væsens mindste Del« (VU.I.45). Denne halvkolde sensommeraftens pludselige oplevelse af menneskelivets forgængelighed bliver afgørende for hele Grundtvigs resterende liv. Afgrunden har for første gang for alvor vist sig for ham. Medens de tidligere dagbogsoptegnelser vidner om en ungdom henlevet i en apatisk, letargisk indifferens – »Bestilte slet intet den hele Dag« (VU.I.27), skriver Gr. f.eks. den 16. december 1802, og sådanne nøgterne konstateringer er ofte genkommende – har spørgsmålet om, hvad et menneske egentlig er – »hveden er han oprundet hvad er hans Deel, hvortil er han beskikket?« (I/241) – nu pludselig med et slag fået afgørende, eksistentiel betydning for Gr. Resten af hans liv og virke kan principielt opfattes som et langt forsøg på at overbevise sig selv (og andre) om, at menneskets liv ikke blot »er som Lysets«, at der dog gives andet og mere end en ubarmhjertig Gud, der i et tilfældigt lune har skabt en tilfældig verden. »Dog ney, det kan ikke være« (VU.I.45), lyder fortsættelsen på ovenstående citat.

Som baggrund for Søren Kierkegaards omfattende forfattervirksomhed møder vi en tilsvarende grundoplevelse af tilværelsens usikre vilkår. I »Frygt og Bæven« formuleres spørgsmålet således (SV.V.17): »Dersom der ingen evig Bevidsthed var i et Menneske, dersom der til Grund for Alt kun lae en vildt gjærende Magt, der vridende sig i dunkle Lidenskaber frembragte Alt, hvad der var stort og hvad der var ubetydeligt, dersom en bundløs Tomhed, aldrig mættet, skjulte sig under Alt, hvad var da Livet Andet end Fortvivlelse? Dersom det forholdt sig saaledes, dersom der intet helligt Baand var, der sammenknyttede Menneskeheden, dersom den ene Slægt stod op efter den anden som Løvet i Skoven, dersom den ene Slægt afløste den anden som Fuglesangen i Skoven, dersom Slægten gik gennem Verden, som Skibet gaaer gennem Havet, som Veiret gennem Ørkenen, en tankeløs og ufrugtbar Gjærning, dersom en evig Glemsel altid hungrig lurede paa sit Bytte, og der var ingen Magt stærk nok til at frarive den det – hvor var da Livet tomt og trøstesløst! Men derfor er det ikke saaledes«. Kierkegaard og Gr. foretager i de to citerede passager en eksistentiel nedskrivning til

et absolut nulpunkt. Hvad de frygter er dette at blive nivelleret til tilfældige partikler i et uendeligt verdensrum. Rent tanke-logisk forsøger de at forestille sig konsekvenserne af Guds fravær, indtil de betegnende nok begge ender i den rituelle besværgelse: »Men derfor er det ikke saaledes« og »Dog ney, det kan ikke være«. Kierkegaard og Gr. fastholder Guds-begrebet som teologisk grund-axiom, thi uden en evig magt, der har eksisteret fra tidernes morgen og altså ikke er underlagt tidens succesion, fortaber alt sig i »indholdsløs Larmen«. Kierkegaard skriver ligefrem (SV.VI.191): »– for nogle Individ er det Religieuse det Absolutte, for andre ikke, og saa god Nat! al Mening i Livet.«

Når det lykkes for Gr. og Kierkegaard så relativt uproblematisk at bibeholde Guds-begrebet som forudsætningen for alt, hænger det sammen med, at de begge (primært) skriver deres værker i første halvdel af det nittende århundrede, først i den anden dukker ateisme-problematikken og den spirende tvivl på Guds eksistens for alvor op i Danmark. H. C. Andersen, der ellers ikke plejer at tvivle på den kærlige Guds styrelse i menneskelivet og allerede i 1857 med romanen »At være eller ikke være« tilsyneladende eftertrykkeligt havde gjort op med Gudløsheden, gør betegnende nok følgende notat i sin dagbog ved Carsten Hauchs død i 1872: »Er han nu Støv og Aske, død, slukt, brændt ud som Lyset, der ikke mere er til! Herre min Gud kan Du lade os heelt forsvinde! der er en Angst derfor og jeg er blevet for klog – og ulykkelig.«<sup>1</sup>

Med Gr.-citatet fra august 1804 og Andersen-optegnelsen fra d. 5. marts 1872 har vi beskrevet den mest afgørende udvikling i det moderne menneskes historie. Begge udnytter de effektivt en lys-metaforik, idet lyset, der tændes og brænder for langsomt at udslukkes, sammenholdes med mennesket, der fødes og lever for til slut at dø, men medens Gr. magtfuldt og overbevisende formår at negere en gryende tvivl om, at menneskelivet ikke er andet og mere end et tilfældigt blaffende lys, føler Andersen, at Gud er trådt tilbage i kulissen: Mennesket er nu pinefuldt overladt til sig selv, og døden, der i kristen tænkning betegner indvielsen til det evige liv, fremstår for ham i stedet som den endelige destruktion. At det i høj grad er den sidstnævnte opfattelse, der er fremherskende i vor tid, kan ingen vist være i

tvivl om, det er i videre forstand hele menneskeheden og ikke bare den aldrende Andersen, der »er blevet for klog og ulykkelig«. <sup>2</sup> For Gr. var det af afgørende betydning at imødegå den ateisme, der i mange forklædninger spirede frem i hans samtid: Hans livslange produktion må psykologisk forklares ud fra et indre, eksistentielt behov for at mane »Uexistentsens Tomhed« i jorden. Når hans reaktion blev så stærk og langvarig, var det fordi »fjenderne« ikke kun lurede udenfor ham selv: Hans opgør var tillige et selv-opgør. Det er på denne baggrund, at hans »Danne-Virke«-afhandlinger må forstås.

Det følgende er et forsøg på at give en samlet fremstilling af Gr.s erkendelsesteori, således som den fremtræder i de filosofiske afhandlinger – eller »Betragtninger«, som Gr. selv kaldte dem – i tidsskriftet »Danne-Virke« (1816-19). Opgaven byder umiddelbart på adskillige vanskeligheder. »Jeg bestræber mig for at være kort og bliver dunkel«, skriver Gr. selv, og dette gælder ikke mindst i de skrifter, der her skal behandles. Gr. er ikke nogen stringent tænker, han undgår bevidst at sætte tilværelsen i system, hvilket rigtignok undertiden gør hans fremstillinger noget springende. Selv siger han, at det er ham »trættende i Længden, at tænke og skrive, som man syer efter Traade i en Ramme« (F/137).

Ud fra disse ydre, formelle brist er nogle Gr.-forskere nået til den konklusion, at Gr. »i diskursiv argumentation er (..) klumret og spidsfindig; det meste af hans prosa lugter af lig og gammel tobak og er en anstrengelse at læse, men den rummer også blændende gode iagttagelser og en husmandsfilosofi af format« (Behrendt, 88), medens andre endnu mere kortfattet affærdiger hans filosofi som »strøtanker« (Rønning, bd. III, anden del, 93), hvilket dog altsammen blot er udtryk for en manglende evne hos fortolkeren til at sammentænke Gr.s forskellige afhandlinger, for dermed at nå til en dybere begribelse af, hvad det egentlig var, Gr. ville sige sin samtid med dem. I den følgende fremstilling vil vi da forsøge at oparbejde en sådan forståelse af Gr.s »husmandsfilosofi«, der bestandig vil tage hensyn til den eksistentielle grundsituation, der er beskrevet ovenfor.

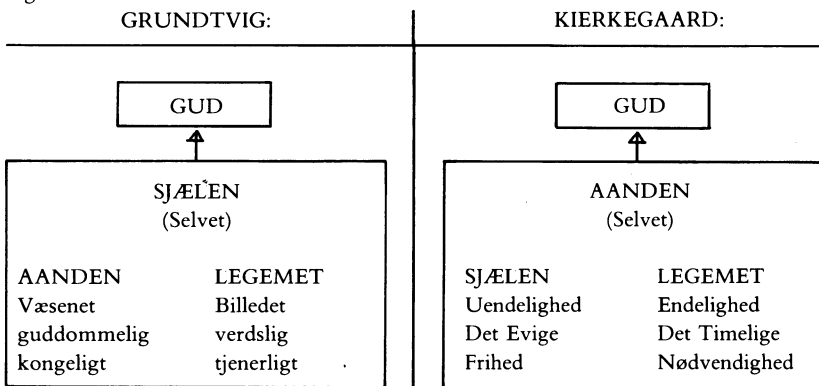
## Indledning

### 1. Grundtvigs Antropologi (med en ekskurs til Kierkegaard)

Når man vil beskæftige sig med Gr.s erkendelsesteori, er det af essentiel betydning at notere sig, at Gr. opererer med en *helhedsbetragtning* af mennesket. Han opfatter således mennesket som en stor organisme, hvor den sandhed, som et partielt led af organismen postulerer, må stemme overens med de erfaringer, den øvrige del af organismen bestandig gør sig, for at kunne verificeres. Dette implicerer bl.a., at de slutninger, mennesket mener at kunne nå frem til ved hjælp af sin fornuft, ikke alene må være logisk modsigelsesfrie (som i al erkendelsesteoretisk tænkning), men tillige må være kongruente med den tilværelsesperception, mennesket danner sig gennem sine umiddelbare sanser (synet, hørelsen etc.).

Gr.s antropologi vil i det følgende blive sammenstillet med Kierkegaards, da sidstnævnte i høj grad kan siges at videreudvikle tendenser, der ligger på spring hos førstnævnte.

Fig. 1



»— da kan man ei længer tøve med at betragte Mennesket i sin rette Skikkelse, Aanden som Væsenet, Legemet som dens Billede, og Sjælen som den i Sandhed forbundne Bevidsthed af dem begge.«

(F/160)

»Mennesket er en Synthese af Sjæl og Legeme, der constitueres og bæres af Aand.« (SV.VI.170)

»Ethvert Menneske er den sjelelig-legemlige Synthese anlagt til at være Aand, dette er Bygningen.«

(SV.XV.100)

Som vi kan se på Figur 1, tænker Kierkegaard og Gr. på samme triadiske måde – blot er der en afgørende terminologisk differens, som man må være opmærksom på. Det er såvel Kierkegaards som Gr.s opfattelse, at de tre led, hvoraf mennesket består, må være i det rette forhold til hinanden og tillige forholde sig til den magt, Gud, der har sat dem, for at mennesket kan siges at have opfyldt eksistensopgaven.

Hos Kierkegaard er mennesket umiddelbart givet af Guds hånd, hvorfor Sjælen og Legemet uden videre hos barnet er sat i det rette forhold til hinanden, medens Aanden indtil videre blot er slumrende (SV.VI.135): »I Uskyldigheden er Mennesket ikke bestemt som Aand, men sjælelig bestemt i umiddelbar Eenhed med sin Naturlighed. Aanden er drømmende i Mennesket.« Efterhånden som barnet vokser op, vil Aanden kæmpe stærkere og stærkere for bevidst at komme til at sætte forholdet mellem Sjælen og Legemet – »Der kommer et Øieblik i et Menneskes Liv, hvor Umiddelbarheden ligesom er modnet og hvor Aanden fordrer en højere Form, hvor den vil gribe sig selv som Aand« (SV.III.177) – og denne fremadskridende bevægelse, denne stadig stigende bevidstgørelse, ytrer sig for individet, der ikke kan forstå den, som angst (SV.VI.137): »At Angesten kommer tilsyne er det, hvorom Alt dreier sig. Mennesket er en Synthese af det Sjælelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden.« Det afgørende øjeblik kommer, når Aanden skal sætte forholdet, og eftersom forholdet som oftest realiseres i et misforhold, kalder man det normalt et syndefald, der ytrer sig ved angst, svimmelhed og fald-fornemmelser (SV.VI.152): »Saaledes er Angst den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden.« Faldet – »det qualitative Spring« – er en realitet, mennesket er blevet skyldigt. Hvad der er sat af Gud i det rette forhold – Sjælen/Legemet – ødelægger mennesket, når det skal overtage det under sit eget ansvar. Meget kortfattet kan man da sige, at hvad Kierkegaard skildrer i sit æstetiske forfatterskab er forskellige figurer for hvem selv-overtagelsen er mislykket: De har ikke villet/ikke formået at skabe den bevidstgjorte syntese med Aanden som det syntetiserende led. I

»Begrebet Angest« og især i »Sygdommen til Døden« skildrer Kierkegaard alle de logisk mulige fejludviklinger, der gives i og med menneskets dobbeltkarakter. Fortvivlelse, angst og tungsind er altsammen symptomer på, at der er knas i modellen i Figur 1! For Kierkegaard er det afgørende at få slået fast, at »Synthesen er ikke Misforholdet, den er blot Muligheden, eller, i Synthesen ligger Muligheden af Misforholdet« (SV.XV.75). Kerneleddet, hvorom hele Kierkegaards tænkning kommer til at dreje sig, bliver da i første omgang det øjeblik, hvor mennesket skal overtage sig selv, »idet Gud, der gjorde Mennesket til Forholdet, ligesom slipper det ud af sin Haand, det er, idet Forholdet forholder sig til sig selv« (SV.XV.75), og i anden omgang det øjeblik, hvor »Forholdet, der forholder sig til sig selv« (SV.XV.73), dvs. det bevidstgjorte, det »faldne« menneske, tillige forholder sig til »det Andet«, nemlig den magt, der har sat forholdet, Gud, hvorfor det kristne menneske da kan skrives ned til følgende formel (SV.XV.73): »– et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet.«

I Kierkegaards tænkning kan alle fejludviklinger i individet altså føres tilbage til misdannelser i syntese-dannelsen, og meget tyder på, at det er de samme forestillinger, der – omend ikke så udfoldet – ligger på spring i Gr.s tænkning. Hos Gr. er »Menneskets Selv eller hans Sjæl (..) hans i Sandhed forbundne Bevidsthed af sit *dobbelte Forhold*, sit verdslige som Legemet udtrykker, og sit guddommelige som Aanden bevidner, hvoraf det ene Forhold er kongeligt, det andet tjenerligt, saa at begge, *førenede*, udgiøre et *statholderligt* Forhold. At iværksætte denne Forening, at omfatte det dobbelte Forhold med Taknemmelighed, og efterhaanden begribe det i Kiærlighed, er unægtelig Grundloven, hvis Overtrædelse maa koste Mennesket Kronen, men at han kan fristes til at overtræde den, er øiensynligt, thi han kan behage sig selv i sit kongelige Forhold og derved fristes til at nægte sit tjenerlige, og saaledes stræbe efter Uafhængighed« (F/164)<sup>3</sup>. Hvad Gr. her beskriver er den ene logisk mulige fejludvikling i syntesedannelsen: Aanden, der river sig løs fra Legemet, og ikke vil være sig *dette* bevidst. Aanden kan overprioriteres, men det modsatte kan så sandelig også være tilfældet, hvorfor Gr. da også snakker om »den løgnagtige Sjæl

[der] korsfæster Aanden i Legemet« (F/165). Symptomatisk for begge reaktionsdannelser er imidlertid, at de ikke opnår det, de tilstræber. Allerede i sin verdenskrønike fra 1812 kunne Gr. således fastslå, at »*selvstændig* kan Sjælen ikke være, og naar den formastelig prøver derpaa bliver den flux Legemets Træl« (VU.I.417f), og vi kan passende illustrere den modsat-rettede bevægelse med et Kierkegaard-citat (SV.VI.218): »Legemet er Sjælens og saaledes igjen Aandens Organ. Saasnart dette tjenende Forhold ophører, saasnart Legemet revolterer, saasnart Friheden sammensværges sig med dette mod sig selv, da er Ufriheden tilstede som det Dæmoniske.« Hvad mennesket tror at frigøre sig fra i sin despekt for syntesens ene halvdel, lader det sig i virkeligheden binde af, eller formuleret ind i en moderne, psykologisk sprogbrug: Det, som mennesket fortrænger og ikke vil være sig bevidst, driver i det skjulte sit spil med det.

Der er altså tale om en forbavsende analogi mellem Kierkegaards og Gr.s antropologier. Men medens Kierkegaard primært forsøger at beskrive, hvorledes det kan gå til, at misforholdet opstår, det er, hvorledes synden egentlig kommer ind i verden, og hvorledes et evt. livslangt misforhold i Selvet udtrykker sig (fortvivlelse, tungsind etc.), antager Gr. *derimod* faldet som en indiskutabel og for så vidt uforklarlig realitet. *Faldet* har to aspekter, der dialektisk må sammentænkes og kun teoretisk lader sig adskille: Dels *en intern* – mennesket, der bevidst/ubevidst forrykker balancen mellem Aanden og Legemet – og dels *en ekstern* – mennesket, der selvrådigt river sig løs fra Gud. Det er Gr.s intention med sine »Danne-Virke«-afhandlinger at give en nuanceret beskrivelse af forholdet mellem Aanden og Legemet (henholdsvis de indvortes og de udvortes sanser) og i forlængelse af denne at påvise, hvorledes *en fejludvikling i de interne relationer har medført en negering af menneskets eksterne afhængighed*. Det partielle led, der – set fra Gr.s synsvinkel – har revet sig løs og vil være en autonom størrelse, er Fornuften, hvorved alt er blevet kaotisk (H/240): »– da Fornuften brød paa sine Skranker, forrykkede den nødvendig Menneskets Standpunkt, stræbde at samle Kræfterne om sig, som den fælleds Middelpunkt, og maatte derved forstyrre den hele Indretning.« Dette er initialpositionen for hele Gr.s forfattervirksomhed: »den hele Indretning« (dvs. den fundamentale, antropologiske model i Figur 1)



er forstyrret, bragt i disharmoni med sig selv, og opgaven bliver nu: 1) at påvise dette mis-forhold (som ingenlunde var indlysende for Gr.s samtid), og 2) at henvise det partielle, revolterende moment (Fornuften) til dets egentlige plads indenfor den større organiske sammenhæng, som er menneskets Selv. Herved får Gr.s skrifter dels en negativ funktion – påpegningen af misforholdet (Gr. stiller diagnosen) – og dels en positiv funktion – påvisningen af, hvorledes forholdet retteligen bør være (Gr. udskriver en recept).

Problemet bliver for Gr. som forfatter, hvorledes han får sin samtid i tale, thi »den gruelige Begivenhed, som er skeet i vore Dage« er jo netop, at »Fornuften, af Gru for Historien, gik reent fra Forstanden, erklærede, paa vanvittige Tyranners Viis, alle sine Haandlangere, Sandserne, for Forræddere, og murede sig inde i en Spindelvæv, for dog at have noget for sig selv, og sidde paa sit eget« (G/233). Det er her indlysende, at den »eenfoldige« tale om Gud ikke længere slår til, samtidens intellektuelle sidder jo indeklæbet i deres eget spindelvæv og erklærer kun Fornuften for sandhedssiger, og Gr. må da nødvendigvis begive sig ind på filosofiens gebet, hvis han overhovedet vil råbe sin samtid op. Dette er en af de vægtigste grunde til, at Gr. skriver sine »Danne-Virke«-afhandlinger: Vil man bekæmpe fjenden, må man gøre det på hans hjemmebane!

## 2. De indvortes og de udvortes sandser

I det foregående afsnit så vi, hvorledes Gr. tænkte ind i en gængs triadisk model, hvorefter vi nu vil forsøge at »udfylde« abstraktionerne, dvs. bestemme, hvorledes Gr. mere nuanceret opfatter forholdet mellem Legemet og Aanden. Gr. deler hvert af syntesens to led op i tre sanser, der ækvivalerer med hinanden, thi »der maa være Lighed imellem det Udvotes og det Indvotes, (..) det Ene maa paa en Maade svare til det andet, siden de staae i stadig Vexelvirkning med hinanden, og vi kan derfor rettelig kalde dette Indvotes med samme Navn Sandser, da det at sandse betyder al den Idræt, ved hvilken vi erholde Kiendskab og Begreb, ja er i det Hele Udtrykket for al Annammelse af Indtryk« (I/256). Nu kan mennesket jo imidler-

tid ikke alene sanser, det kan tillige reflektere over sine indvundne indtryk, mennesket kan »ikke allene modtage en Sum af Forestillinger, Begreber og Følelser, men samle dem i en Eenhed og skatte og vurdere dem. Ligesom vi udvortes have Talen der er mægtig til at samle og forkynde, saaledes er der Noget i os som kan udsige det indvortes Ord, af hvilket det udvortes skal være en Gienlyd, og vort brugelige Udtryk for denne Bestilling er at tænke, ligesom vi vil kalde denne Evne Fornuft« (I/261).

Fig. 2

| LEGEMET             |            | AANDEN               |                           |             |                          |
|---------------------|------------|----------------------|---------------------------|-------------|--------------------------|
| De udvortes Sandser |            | De indvortes Sandser |                           | a)          | b)                       |
| OR-<br>DET          | 1) Følelse | ↔                    | 1) Følelse                | 1) Foster   | 1) Konst                 |
|                     | 2) Syn     | ↔                    | 2) Indbild-<br>ningskraft | 2) Fødsel   | 2) Poesie                |
|                     | 3) Hørelse | ↔                    | 3) Forstand               | 3) Pubertet | 3) Videnska-<br>belighed |
|                     |            |                      | FOR-<br>NUF-<br>TEN       |             |                          |

Som man kan se (Figur 2), er Fornuften en evne, der samler Følelsen, Indbildningskraften og Forstanden i sig. Den er altså ikke autonom, den er ikke blot abstrakt logik, men tværtimod afhængig af noget så »uvidenskabeligt« som Følelsen! Her er det, at Gr. adskiller sig fra gængs erkendelsesteori: Han opfatter ganske enkelt ikke Fornuften – ratio – som en selvgyldig størrelse, der henter sin sandhedsværdi indenfor sin egen logisk modsigelsesfrie argumentation, men derimod som et led, der syntetiserer de indvortes sanser, der igen står i intim vekselvirkning med de udvortes sanser.<sup>4</sup>

I Figur 2 ser vi tillige de meget fragmentariske udkast, Gr. har gjort til forholdet mellem de tre sanser og a) det enkelte menneskes liv og b) kunst og videnskab. Det er her betegnende, at de tre led markerer en gradvis løsrivelse eller udskydning fra en oprindelig, symbiotisk sammenhæng. Følelsen er, bliver Gr. aldrig træt af at understrege, »Livets Begyndelse« (H/254), »Livets Kilde og Dronning« (A/12), »Vilkaaret for alle Livets Yttringer, Livets eneste Grundvold« (I/261), allerede Indbildningskraften markerer en »Ihukommelse af vort Liv i Gud« (A/16), dvs. enheden er noget tilbagelagt, der nu kun ihukommes, og med Forstanden har den endelige løsrivelse – eller Faldet – fundet sted. Gr. etablerer her på overbevisende måde en

analogi imellem menneskets Guds-forhold og »Mennesket i sin Udvikling fra Foster til Mand« (A/12). I fostertilstanden er barnet eet med moderen, det er sig selv »forborgent ubevidst« (A/12), svarende til menneskets oprindelige, paradisiske samliv med Gud, ved fødslen bliver barnet »sig (...) sit Liv bevidst« (A/12), det er ikke længere eet med moderen, svarende til mennesket, der ikke længere er eet med Gud, med dog via Indbildningskraften – »en Evne, som vel let og tit misbruges, men dog er uundværlig for al aandelig Syssel« (I/257) – bliver klar over sin oprindelse (H/248): »Indbildnings-Kraften er den naturlige Evne til at modtage og forbinde oversandselige Forestillinger«, og ved puberteten når barnet en intellektuel modning, hvor det begynder »at skionne, at adskille og forbinde, det er Fornuftens, Erkiendelsens Liv« (A/12), svarende til mennesket, der har løsrevet sig fra Gud og nu med sin Forstand vil begribe alt. Denne gradvise bevægelse fra umiddelbarhed til middelbarhed kan man også spore i forholdet mellem kunst og videnskab – »Ingen vil nægte at Poesi er Indbildningskraftens, Konst Følelsens og Videnskab Fornuftens Yttring, og at de tre tilsvarende Sandser ere Syn, Følelse og Hørelse«, fastslog Gr. i et utrykt manuskript fra ca. 1813 (her cit. Grønbæk, p. 78) – og tillige læse ind i hele verdenshistorien. Gr. mener nemlig, at efterhånden som »Indbildningskraften blev svagere og alt som Fornuften udvikledes« blev en tydeligere påpegning af den oprindelige enhed nødvendig, hvorfor man da »i alle Maader (...) med Rette [kan] sige, at Gud i Jesus aabenbarede sig for Fornuften. Han gjorde det, thi ved Mirakler og især ved Opstandelsen fra de Døde bevisdes Jesus klarlig at være Guds Søn, at være Den han udgav sig for, da Fornuften maatte tilstaae, at Saadant vidt overgik menneskelig Kraft« (A/17). Den oprindelige, umiddelbare, symbiotiske samhørighed (vel sagtens svarende til hvad Kierkegaard kaldte Græciteten) er nu suspenderet; mennesket må forholde sig til Gud gennem et mellemled (Jesus Christus), der så at sige skal overbevise Fornuften om det, Følelsen umiddelbart fatter (H/294): »Mennesket skulde paa naturlig Maade kommet til den Forstand, at han var et virkeligt Billede af den evige Sandhed, og at Verden var et Billede af ham, altsaa at han var Skaber-Ordet i sin Kraft, dertil skal vi ogsaa komme, men paa overnaturlig Maade, thi vi ere det ikke længere

i os selv : i vort Legeme, men kun i Christo ved Troen : ved det kiærlige Samfund med ham i Aanden.«

Gr. mener altså ligesom Kierkegaard, at den moderne tid er gennemreflekteret, og han vil nu tvinge tyrannen til at acceptere sine håndlangere, det er, Gr. vil påvise Fornuftens afhængighed af de øvrige sanser, ja, han vil endog postulere Følelsens supremati over Fornuften, thi »hvor dens [dvs. Fornuftens] Livs Kilde er, der maa ogsaa dens Regel ligge forborgen, nemlig i Hjertet, i Følelsen, og kun ved at følge denne Regel kan den dømmes ret og udvikles til at erkiende Regelen og Regelens Hjem, Hjertet, Livets Kilde« (A/13). At komme til et sådant synspunkt i en tidsalder, der lovpriste Fornuften, havde ikke været let for Gr., det viser brydningerne i hans allertidligste forfatterskab os tydeligt.

### 3. Spredte bemærkninger om Grundtvigs og samtidens tænkning før »Danne-Virke«

Allerede i sin dimisprædiken »Hvi er Herrens Ord forsvundet af hans Hus?« (1810) konstaterede Gr. skismaet mellem følelsen og intellektet, troen og fornuften (VU.I.258): »– faa ere de store Mænd, som kunne forene barnlig Tro med udviklet Forstand og udbredt Kundskab, Mængden som æder af Kundskabstræets Frugt, forføres af den fristende Slange til at tro sig Gud lig«. Gr. har øjensynlig anet faren hos sig selv, og selv om han f.eks. i digtet til Sibbern (juni 1811) understreger, at »om du stirrer nok saa vist og længe,/Du Skyen ei formaar at gennemtrænge,/Bag hvilken Gud i skjulte Lys mon bo« (VU.I.317), og selv om han i sit afskedsdigt til sine elever »i det Schouboeske Instituts øverste Klasse« fra nogenlunde samme tid fastslår, at »ei om Gud og om os selv vi kan/Udfinde noget vist ved vor Forstand« (VU.I.299), må han dog samtidig i fortalen til »Nyaarsnat« (dec. 1810) bekende, at det ofte har faldet ham svært, »at tage Fornuften fangen under Troens Lydighed« (VU.I.325).

Denne Fornuftens selvstændighedstrang hænger for Gr. nøje sammen med den konkrete tidssituation (VU.I.425): »Saa er det med de fleste Kristne nuomtide, Hjertets Trang og Længsel har drevet dem til Kristus, men Forstanden er i Tidens Vold.«

Hjertet, Følelsen, har behov som Fornuften ikke kan dække (VU.I.341): »Min Tro er mig dyrebar, fordi den allene tilfredsstiller Hjertets Trang og dets dybeste Længsler, fordi den forliger mig med Gud og mig selv, og giver mig, til Trods for min Syndeskyld, Salighedens visse Haab.« Troen skaber meningsfylde i det nutidige liv – »ingen Tanke er saa trøsterig/Som den, at ei uvis, forfængelig,/Vor Gerning er, thi den er Herrens egen« (VU.I.320) – og den giver forvisningen om et fremtidigt liv (VU.I.97): »Den frydfulde Tanke, jeg skal leve, naar jeg dør, den skal være min kraftige Trøst i alle de Rystelser, som forestaa.«<sup>5</sup> Guds-troen opfylder dels det enkelte menneskes krav om at kunne opleve sin tilværelse som et indholdsmættet kontinuum, og dels skaber den baggrunden for, at det overhovedet er muligt for mennesker at leve harmonisk sammen i et samfundssystem, thi »faste Grundsætninger uden Troens Grundvold er en Modsigelse, og den selvstændige Moralbygning et Hus paa Sand« (VU.I.459). Guds-troen er kort sagt det samlende enhedspunkt, der forener alt det, der ellers ville være uforeneligt (VU.I.469): »Hver alvorlig Tænkter indseer, at skal der udrettes Noget i Videnskaberne, da maa det ske ved Fleres *forenede* Bestræbelse, den fælleds Tro er det eneste Glas, som kan sanke de adskillige Straaler i een Brændpunkt«.

For Gr. er Gud forudsætningen for alt, hvorfor det da heller ikke er så mærkeligt, at han kan skrive, at »hvem her ei kender Guds Finger er blind, desto blindere, jo mer oplyst han drømmer sig at være« (VU.I.454). I skriftet »Til Fædrelandet om dets Tarv og Fare« (1813) skriver Gr. følgende, som man kan opfatte som en beskrivelse af hans egen udvikling og afklaring i ungdomsårene (VU.II.35): »– først naar vi betragte Gud og os selv og Verden ved Guds Ords Lys, adspredes Mørket, og vi see Alt i sin sande Skikkelse, og naar vi siden blive ved at see vist, da forsvinder Mørket mere og mere, og fra alle Sider opgaae Lys, der forene sig med Ordets Lys.« I et brev til S. J. Stenersen dateret København d. 19. April 1815 kan Gr. derfor også bestemme den kristne tænktes mål som følgende (VU.II.-393): »At bringe al vor Kundskab i Forbindelse med Skriften, eller rettere ved Skriftens Hjælp at løse alle Livets og Videnskabens Gaader det er vist nok den christelige Fornufts høieste Maal«. Det er her symptomatisk, at Gr. opererer med et udtryk

som »den christelige Fornuft« – ligesom han andetsteds taler om, at »en christelig Logik er en ganske herlig Ting« (B/137) – hvilket altsammen indicerer, at logik og fornuft for Gr. ikke indskrænker sig til formelle abstraktioner, men derimod sammenknyttes med det specifikt kristelige.

Hele det latente spændingsforhold mellem tro og fornuft, som vi kan iagttage i de tidlige Gr.-tekster, peger frem mod en nødvendig afklaring hos forfatteren. Gr.s »Danne-Virke«-afhandlinger er da hans gennemskrivning af problemerne. Gr. vil, siger han, kun tale om, »hvad Fornuften kan slutte med uimodsigelig Vished« (I/247). Man skal dog ikke indbilde sig, at Gr. – omend kun for en stund – slipper sin religiøse overbevisning. »At philosophere uden Tro er det samme som at ville see uden Øine« (F/134), fastslår han ligefrem. Troen på Gud er udgangspunktet for Gr., at der nemlig må være en evig, uforanderlig magt udenfor mennesket siger Følelsen ham jo, og hans filosofiske afhandlinger indeholder da egentlig »blot« argumenter, der skal overbevise Fornuften om det samme. Hvad Gr. vil argumentere for, forudsætter han i sin argumentation! Gr. skriver da også, efter sine lange og ofte meget subtile udredninger, at »vi ere paa en Omvei komne til den samme Slutning som paatrænger sig det alvorlige uforskruede Menneske, naar han med den Forestilling om Verden og sig selv i Verden, som vækkes ved de udvortes Sandser og hans egen Bevidsthed om sin Begyndelse og Afhængighed, føler sig drevet til Forestillingen om en usynlig Verdens Skaber« (I/268). Det er denne »Omvei«, som er den egentlige genstand for nærværende fremstilling. Vi vil rask spænde vore støvler på og følge Gr. på vej – vel vidende, at omvejen ofte går gennem hidtil ikke kortlagt og uvejsomt terræn. Dog vil vi først stille spørgsmålet: Hvorfor er det nødvendigt, at gå denne »Omvei«?

Vi startede med at fastslå, at der ifølge Gr. var sket en fejludvikling i syntese-dannelsen. Hvad vi dengang kun udledte abstrakt af Gr.s fundamentale, antropologiske model (Figur 1), vil vi nu iklæde historisk kostume. Gr.s afhandlinger er vendt oppositionelt imod den tyske romantiske og spekulative idealisme, hvortil Gr. primært regner Kant, Fichte og Schelling (Jfr: E/27).

*Immanuel Kant* (1724-1804) havde hævdet, at menneskets

erkendelse måtte ske på basis af bestemte anskuelsesformer – tiden og rummet – der var givet på forhånd, og derfor ikke kunne gøres til genstand for erfaringen. Det afgørende er, at Kant skelner imellem a) priorisk givne kategorier (der er givet uafhængigt af subjektets erfaring og ikke kan verificeres gennem denne) og a) posterioriske kategorier (der nødvendigvis må verificeres gennem menneskets erfaring). En sådan opfattelse var Kant nået frem til i direkte opposition til David Humes skeptiske empirisme. Samtidig hævdede Kant, at tingenes væsen var dobbeltbundet: Dels har de én side, som mennesket kan erkende – »das Ding für uns« – og dels har de en anden og egentlig side – »das Ding an sich« – som mennesket ikke kan erkende. Tingenes substantielle væsen er utilgængeligt for mennesket, hvorfor vi ikke erkender »virkeligheden, som den er, men som vor bevidsthed opfatter den« (Finsen,25).

*Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814) gik et afgørende skridt videre end Kant: Han suspendede simpelthen begrebet »das Ding an sich«: Tingene er kun til i og med, at mennesket tænker dem, de eksisterer kun i menneskets bevidsthed, de har ingen egenverdi. Jeg'et (det erkendende subjekt) sætter altså i virkeligheden Ikke-Jeg'et (alt det, der ligger udenfor subjektet). Dette sker, fordi Jeg'et kun kan eksistere som aktivt, dvs. som tænkende. At tænke forudsætter imidlertid, at der tænkes på noget, hvilket determinerer Jeg'et til at sætte Ikke-Jeg'et. Dette forhold kan Jeg'et gennem filosofi nå frem til at erkende. Hermed er vi endt i den rene subjektivisme.

*Friedrich Schelling* (1775-1854) opbygger et imponerende, panteistisk verdensbegreb (Finsen,28): »I naturen erkender Schelling en kompleks orden, og tager denne som et udtryk for at ordnende princip, verdensånden eller en slags »Weltseele«.« I Schellings tænkning står polariteten som grundprincip (Scharling, 31): »– en oprindelig Enhed skiller sig i to Modsætninger, som saa atter stræber mod Forening. Denne Polaritet er Verdensloven selv.« Der gives forskellige udviklings-trin i naturen, der strækker lige fra det laveste, ubevidste (stenen f.eks.) til det højeste bevidste: mennesket. Mennesket kan erkende verdensånden i naturen og i sig selv.

Fælles for disse tre filosoffer er, at »det simple forhold mellem en skaber og en skabning, som prægede oplysningens mekaniske

verdensbillede, er forladt« (Finsen,29). Der er ikke længere noget *absolut* skel mellem Gud og mennesket, de glider over i hinanden i en mystisk oplevelse af en verdensånd, der op igennem historien bevæger sig igennem en stadig, fremadskridende proces for at virkeliggøre sig selv. Denne proces kan mennesket intuitivt ane og gennem sin fornuft forsøge at begribe. Centralt placeret er forestillingen om, at alle modsætninger lader sig mediere (Gjesing,23): »Hvis man betragter romantikkens kosmologi fremtræder den klart monistisk.« Det er præcist her, Gr.s kritik – som vi senere skal se – sætter ind.

## Danne-Virke 1816-1819

### 4. Om »Vidskabens Hensigt og Vilkaar«

I afhandlingen »Om det filosofiske Aarhundrede«, der stod i den første årgang af »Danne-Virke« fra 1816 og med god grund kan betragtes som en slags programerklæring, starter Gr. med at præcisere, hvad han egentlig forstår ved filosofi (C/110): »Philosophie er som man veed Udtryk for den menneskelige Stræben efter Viisdom : fuldkommen Erkiendelse, umiddelbar Anskuelse, og med det høieste christelige Udtryk: Beskuelsen Ansigt til Ansigt.« Gr. vælger nu at kalde denne stræben »Vidskab«, hvorefter han bestemmer Vidskabens mål som dette (C/111): »– at skabe en Verden af Visheder i Fornuften og et Billede af den i Sproget.« Men hvad er det da, Fornuften skal skabe »Visheder« om? Gr. giver faktisk et helt explicit svar på »Spørgsmaalet om Vidskabens Hensigt og Vilkaar«. Målet er nemlig ikke mindre end »Tilværelsens Forklaring«, og det forekommer her Gr. »indlysende, at Tilværelsen først da er forklaret, naar man har klart Begreb om dens Grund og Ophav, Vilkaar og Betydning, Hensigt og Maal« (C/112). I denne helt centrale sentens sammenfatter Gr., hvad det er, han vil med sine filosofiske afhandlinger. At målet selvsagt ikke nåes, er Gr. selvfølgelig klar over på forhånd: Det ligger i selve fornufts-begrebets struktur, thi »Vidskaben [er en] uendelig Stræben og Nærmelse til et i Støvet uopnaeligt Maal« (C/111). Definitionen på »Tilværelsens Forklaring« lader sig udskille i tre led: a) »Grund og Ophav«, b) »Vilkaar



og *Betydning*« og c) »*Hensigt og Maal*«, som vi i det følgende vil bruge som disposition for vores gennemgang af de filosofiske »Danne-Virke«-afhandlinger.

a) »*Grund og Ophav*«

Når man skal forklare menneskets »Grund og Ophav« er det nærliggende at begynde ved det enkelte, nulevende menneske – sig selv, f.eks. Hvoraf er man kommet? Svaret er indlysende. Man må pege på sin moder og fader som éns umiddelbare »Grund og Ophav«. Men hvad nu, hvis vi bliver ved med at tænke denne børneavlivingsproces »tilbage« i tiden? Et eller andet sted må den vel have begyndt? »Maa vi nu søge vort Livs nærmeste Grund i vore Forældre, da ile vi tilbage ved Indbildningskraften, og en utallig Række af Fødseler opstiller sig for os, men kan denne Række være uendelig, nødes vi ikke til at standse og forestille os nogle første Mennesker, der ei ere komne til Verden paa samme Maade som vi?« (I/266). Og Gr.s svar lyder – som man vel kan tænke sig: »Jeg mener jo.« Det afgørende spørgsmål – »Det Spørgsmaal som er det første et betænksomt Menneske maa giøre sig« (I/265) – bliver nu dette, om disse første mennesker, som altså ikke er *født* af andre mennesker, eftersom de jo netop er de første, på et eller andet tidspunkt i tiden er blevet *skabt* af noget, der har varet i al evighed (Gud), eller om disse første mennesker selv har varet i al evighed? Grundproblemet i tilværelsen kan formuleres således (I/265): »– hvis ere vi? ere vi vore egne eller hvis?«

Det er indlysende, at Gr. i sin argumentation knytter an til kausalitets-princippet: Enhver virkning må have en årsag, der igen er virkningen af en årsag, der er gået forud for denne etc, etc. At denne kausalitetskæde skulle have varet i uendelig tid, benægter Gr., den må nødvendigvis være begyndt på et eller andet tidspunkt (C/114): »– vi maae kalde det hvad vi vil, noget maae vi dog kalde evigt, noget maae der dog være som aldrig har begyndt«. Denne første, fritvirkende årsag, »som aldrig har begyndt«, kan hverken være mennesket eller verden, mener Gr., den må nødvendigvis være Gud.<sup>6</sup>

Gr. bruger følgende argumentation, når han skal forklare, hvorfor Gud og ikke mennesket må være den første årsag: Fornuften, siger han, kan kun »begribe det *Høieste*, det *Første* og

det *Sidste*«, dersom »*vi selv er det Høieste, det Første og det Sidste, thi over os selv kan vel Indbildningskraft og Følelse men Fornuften aldrig komme, fordi den da maatte holde op at være sig selv*« (C/113). Fornuften kan altså kun begribe alt, dersom »*Mennesket virkelig er sin egen Gud, om Mennesket er af sig selv (uafhængig) eller dog i sig selv (fri i strængeste Forstand)*« (C/114); er der blot én ting, Fornuften ikke kan forklare, er den eo ipso ikke det højeste. Nu er det for Gr. – som ovenfor vist – »uimodsigeligt«, at der må være »en fritvirkende Aarsag«, men dette evige, »som aldrig har begyndt«, må nødvendigvis være »uforanderlig, og maae begribe sig selv som saadant« (C/114), og dette gør mennesket jo netop ikke! Mennesket er underlagt tidens succession, at noget er evigt »er os ubegribeligt«, og hvis mennesket da fortsat vil hævde, at det »er *af sig selv*«, når det til den modsigelse, »at Tilværelsen er *grundig* forklaret, *uden at dens Grund er begrebet*« (C/115). Heraf mener Gr. at kunne slutte, at »*Begreber, som vi ikke selv kan begribe, er dog vel ikke vore Begreber, maae jo nødvendig (..) være en højere Aands Begreber, som vi ved Troe tilegne os*« (C/114). Denne argumentation minder påfaldende om det såkaldt antropologiske Gudsbevis, som René Descartes (1596-1650) i sin tid opstillede. Selve dette, at mennesket – omend det har svært ved at begribe det – kan nå frem til den forestilling, at der nødvendigvis må være noget evigt, viser, at der netop *må* være noget evigt! Når det foranderlige, af tiden underlagte (mennesket), kan få den idé, at der må eksistere noget uforanderligt, af tiden uafhængigt (Gud), må dette nødvendigvis også eksistere, thi ellers ville virkningen jo indeholde »mere« end årsagen, hvilket er en modsigelse. Dette »bevis« hænger selvfølgelig igen nøje sammen med det ontologiske Guds-bevis, der – så vidt man ved – første gang blev fremført af Anselm af Canterbury (1033-1109): Mennesket kan forestille sig en Gud, alt, hvad mennesket kan forestille sig, må nødvendigvis eksistere et eller andet sted, altså må Gud eksistere! Hos Gr. lyder den tilsvarende tanke således (I/265): »– dersom vi kan indbilde os noget Usynligt, maa der være noget Saadant.«

Man kan også ansue problemet om den første årsag fra en lidt anden synsvinkel. Intet menneske fødes med bevidsthed om sig selv, det bliver sig først sin egenart som menneske bevidst en gang i tiden, hvorfor det da ikke kan siges at være primært, men

derimod underlagt tiden (I/266): »– aabenbar har vor Bevidsthed en Begyndelse og er saaledes afhængig af Tiden, vi veed, at vi har været til førend vi endnu havde nogen Forestilling om Noget, og Galenskab vilde det da være om vi søgte vor Tilværelses Grund i os selv.« Gr. mener, at »alle fødte Mennesker vare afhængige af Tiden« (I/267). Tiden er givet på forhånd for mennesket, thi det fødes jo ind i den. Tiden er menneskets »Betingelse«, og det er da logisk at spørge, om den tillige er »Menneskelivets Grundvold«, om de første mennesker ligefrem er blevet »levende ved Tidens umiddelbare Indtryk«? (I/267). Dog ney! Tiden har nemlig også sin »Betingelse«, man siger, at den »forandrer det Foranderlige«, altså forudsætter tiden livet, som det, den skal virke forandrende ind på (I/267): »Livet maa allerede være, førend Tiden kan virke derpaa.«

Gr. mener altså, at den første, oprindelige, uforanderlige årsag må være betingelsesløs i den forstand, at den ikke er afhængig af noget udenfor sig selv, som den får sin betydning ved at indvirke på. Mennesket kan det ikke være, thi det er på et givet tidspunkt i tidens succession vågnet til bevidsthed om sig selv, hvilket, såfremt man antog mennesket for at være den første årsag, måtte implicere, at det både havde haft en bevidsthed i forvejen (for at den kunne »vækkes«) og ikke havde haft den, thi hvorledes kunne den pludselig komme til live i mennesket, hvis det altid havde haft den? (I/267): »– skulde vi have givet os selv en Bevidsthed, vi engang ikke havde, da maatte vi have været et Selv, havt Bevidsthed førend vi havde den, hvilket er umuligt.« Tiden kan heller ikke have været den første årsag, den er jo afhængig af livet, som den får sin funktionsbasis ved at virke forandrende ind på, og Gr. når da omsider frem til det resultat, »at vi ikke uden at modsige os selv kan bifalde anden Forestilling om vort Ophav, end den at der er over Menneskelivet et uafhængigt Liv, i hvilket Menneskelivet med alle sine Evner har sin Grundvold« (I/268). Samtidig er det vigtigt for Gr. at få slået fast, at vi egentlig ikke fornuftsmæssig kan nå til nogen dybere erkendelse af denne »Grundvold« – udover at dens nødvendighed altså erkendes – thi »al Videnskab om den evige, uafhængige Værelse er os umulig, fordi den som al Tilværelses nødvendige Grundbegreb er os ubegribelig« (C/115).

Gr. må da på det første spørgsmål, som Vidskaben skal forklare (tilværelsens »Grund og Ophav«), give det svar, »at Fornuften aldrig ved sin egen Hjælp kan komme videre med Verden, end til at fatte, den paa ubegribelig Maade maa være frembragt af en ganske anderledes Fornuft« (H/231).

b) »*Vilkaar og Betydning*«

Det er vist umiddelbart indlysende, at det er under dette punkt, Vidskaben har sit egentlige virkefelt. Når den skal forklare pkt. a og pkt. c må den nødvendigvis bukke under og erkende sin egen uformåen-hed, men indenfor pkt. b har den sit sande domæne (C/117): »Fornuften maa kunne komme til at begribe sig selv og Alt hvad der hører under dette Begreb, altsaa det hele timelige Menneske og alt det Timelige, thi Mennesket er alt det Timeliges Middelpunkt, og det maae da kunne begribes i Mennesket.«

Som en ledetråd igennem vores behandling af Gr.s tanker omkring det timeliges forklaring vil vi benytte tre grundbegreber, som står centralt for Gr. og virker strukturerende ind på hans afhandlinger: I) den sunde menneskeforstand og erfaringen, II) modsigelsens grundsætning og III) en historisk begribelse af mennesket. Gr. taler om »den Stadfæstelse paa Sandheden, jeg nu finder i Tidernes Løb og Tankernes Love« (H/209), hvilket markerer henholdsvis III og II, og altsammen hviler det på den antropologiske grund-model (Figur 1), der er indeholdt i I.

I) *Den sunde menneske-forstand og erfaringen*

Det er Gr.s opfattelse, at »det er Følelsens Sands vi skyldte *Begrebet* om os selv« (F/154), thi »den sandelige Selv-Bevidsthed (..) er den umiddelbar *indlysende* Grund-Sandhed i Mennesket« (F/181). Det er den indiskutable forudsætning for Gr., at mennesket umiddelbart – igennem Følelsen – føler at det er til og ikke alene det: Alt det i omverdenen, som mennesket kan gribe, føle, sanse må nødvendigvis også være til (F/153): »– hvad man kan tage og føle paa, er *ligesaadan* til som vort eget Legeme.« Og andetsteds skriver han endnu mere omfattende (I/264): »– alt hvad som falder i Sandserne er virkelig til.« Det er indlysende, at Gr. her tager skarpt afstand fra en spekulativ filosof som Fichte.

At den tyske idealisme kan gå så vidt som til, at sætte spørgsmålstegn ved gyldigheden af den virkelighed, der omgiver subjektet (og hævde, at den blot er et figment i jeg'ets egen bevidsthed), er for Gr. at se top-målet af forskruethed og symptomet på, at Fornuften har revet sig løs fra Følelsens umiddelbare erfaring af den sanselige verdens objektive eksistens. Denne Fornuftens løsrivelse ender – mener Gr. – i den rene solipsisme (G/19): »Det er Summen af den iiskolde, trøstesløse Viisdom, at man skal nøies med sit Vildrede og fremfor Alt kun *ikke troe*, at det Faste, det Ubetingede og Evige er andensteds at finde end i vor Indbildning, altsaa i *Grunden ingensteds*.« Fichtes system er simpelthen »den rene Jeghed (aandelig Egoisme)« (E/17), og generelt siger Gr. om den tyske idealisme, at den »afsælede Alt og fradømde den egenlige Aandeverden al Objectivitet« (B/80). Hermed er Guds-begrebet suspenderet. »Efter det ny Sving den tydske Aand havde taget, saae Man tydelig, at den ei aabenbar vilde forkaste Kristendommen, men nedbryde den under Paaskud af at gøre den fornuftig« (VU.I.398) fastslog Gr. allerede i 1812, og to år senere taler han endnu skarpere om, »at vor Tidsalder havde avlet en gudsforgaaen Flok, som under Maske af dyb Ærbødighed for Tro og alt helligt, spiller med det, med Sjæl og Salighed paa den grueligste Maade« (A/34). I det øjeblik Fornuften desavouerer Følelsens umiddelbare begribelse af, at der er en virkelighed udenfor det enkelte, iagttagende subjekt, er der sket en afgørende forrykning i »den hele Indretning«, hvorved til sidst endog den evige magt fornægtes, og da er alt meningsløst (G/18): »– er der *intet ubetinget Sandt og Stort og Skiønt*, beroer det Alt paa vilkaarlig Belysning og Forbindelse, da er ikke blot Alt under Solen, men Alt hvad tænkes kan forfængeligt, Alt et forfængeligt Spil som Ingen spiller, en Skygge hvortil intet Legeme svarer, da er Alt umueligt.«

I opposition til idealismen fastholder Gr. altså virkelighedens objektive substans. Menneskets eksistensopgave består da i bevidst at begribe det, som Følelsen umiddelbart gennem sanserne erfarer. Denne opgave falder i to tempi: 1) en forståelse af, at Legemet er og bør være Aandens billede (Jfr. Figur 1), og 2) en forståelse af (eller tro på) at hele mennesket er et billede af den uendelige almagt. Under pkt. 1 taler Gr. om, at »den

historiske Udvikling i Mennesket« består i »Sjælens Udvikling til aandig Bevidsthed om sig selv i Sandhed, og Legemet skridtvis Optagelse deri, det Sandseliges gradvise Forklaring i Sandhed som dens Billede« (F/184). Ligesom vi tidligere talte om en udskillelse af en oprindelig sammenhæng, er der også her tale om middelbart at erkende det, som umiddelbart sanses. Gr. siger, at »kun hvad der klart er indtraadt i vor Selv-Bevidsthed have vi begrebet« (F/195), og det er præcist dette, der er målet for Vidskaben (E/35): »– hvad der klarlig lader sig henføre til Selv-Bevidstheden, men ogsaa *kun det* er beviist.« Denne »Selv-Bevidsthed« er umiddelbar »sandselig«, middelbar »aandig«, og at bevæge sig fra den første til den sidste er menneskets erkendelsesteoretiske opgave. Imellem disse to faser ligger erfaringen og den sunde menneske-forstand. »Legemet Selv-Bevidsthed udspringer paa Erfaringens Vei og avler Menneske-Forstand« (F/156), skriver Gr. ligefrem.

Den sunde menneske-forstand defineres som evnen »til at gjøre sig ordentlige Tanker og tydelige Begreber« (E/29), noget, »som findes hos ethvert Menneske der er kommet til Skiels Aar og ei kan kaldes forrykt« (E/30). Sund menneske-forstand anser Gr. ikke alene for at være en »nødvendig Betingelse for sand Videnskabelighed, men det eneste der kan avle en saadan« (E/31). Den må nødvendigvis hvile på erfaringen, som er noget, mennesket samler sig med årene, erfaringen er »en forstandig Fatning af bestemte Indtryk« (E/36). Men når nu Gr. – og med ham »hvert fornuftigt Menneske« – erkender, at »Erfaring og sund Menneske-Forstand maae indtræde i deres krænkede Rettigheder, før Talen kan være om nogen sand Vidskab« (E/28), så må man jo netop ud fra disse grundlæggende, konstituerende begreber kunne bedømme »rigtigheden« af f.eks. den tyske filosofi. Afgørende er det her at forstå, at Gr. går til »Folket«, når han skal have defineret sine begreber. Ja, han skriver såmænd, at »Begrebernes Vished og Tydelighed kiendes derpaa, om den *almindelige Menneske-Forstand* kan fatte dem« (E/44), »Folket« er »Maale-Stokken«, og herigennem afslører den tyske idealismes naragtighed sig netop. Det er unægteligt, at »det svimler ordentlig for den sunde Menneske-Forstand, naar den kommer i Selskab med saadanne kloge Folk« (E/25), thi disse kloge folk, disse lærde Stygotius'er, var det jo umulig for nogen

Djævel at forstå, de skrev nemlig ikke »for deres Disciple, men for deres Mester« (E/27)! Den paradoksale situation opstår da, at »Philosopherne (..) erklærede den *almindelige* Forstand for uskikket til at fatte, ubeføiet til at bedømme hvad de udgave for *almindelig*, almeengyldig Sandhed, og *heri* ligger Daarligheden« (E/31). Gr. vil minde sine læsere om, »at det hverken er de dybe Tanker eller det fattige Sprog der hindrer de selvgjorte Philosopher fra at tale jævnt og fattelig, og henhøre Alt til Ting og Udtryk, der ere ethvert alvorligt Menneske bekiendte, men at Vildrede i Tankegangen, Vankundighed i Modersmaalet og Lyst til Vindmagerie ere de eneste Aarsager til den Uklarhed og Utydelighed der virkelig findes, saavel som til den Indbildning, mange staae i, at Svulsten er Høihed, og Virvarret Dybde« (C/109). Bag den ydre, tilsyneladende »blot« sproglige uigenkenskuelighed, der f.eks. ytrer sig ved, »at de [dvs. de tyske filosoffer og deres danske eftersnakkere] ofte brugde fælles Konstord i forskiellig Betydning« (E/26), skjuler der sig altså en indre, egentlig uafklarethed.

Når Gr. mener, at »Erfaringen og den sunde Menneske-Forstand (..) ere Lægemedlerne for Daarskaben« (E/21), er det selvfølgelig, fordi disse virker som jordledere for en selvrådig Fornuft, der ellers i sine selv-skabte fantasi-syner ville svæve bort i det blå. Han peger på »Folket«, thi intellektuelle har ofte let ved at blive virkelighedsfjerne i deres spekulationer. Hvor »Folket« altså – groft sagt – repræsenterer »Følelsen« og de umiddelbart indlysende sandheder, repræsenterer »de selvgjorte Philosopher« den oprørske Fornuft. En konstellation af begge er målet for Gr. Bevægelsen i personlighedsudviklingen går fra selv-følelse til selv-bevidsthed, hvilket Gr. helt klart formulerer ind i den triadiske, antropologiske model (E/39): »Mennesket bestaar af noget Legemligt og noget Aandeligt som tilsammen udgiøre Eet, sammensmelte i *Selv-Bevidstheden* der jo hverken giælder blot vor *legemlige* eller blot vor *aandige*, men vor *menneskelige* Tilværelse.« Hele den verdenshistoriske proces markerer samtidig en analog bevægelse (F/200): »Historiens Indhold bliver da en sammenhængende *Række* af Yttringer, hvorigjennem Menneske-Sjælen udvikles til *Selv-Bevidsthed* og stræber at indlemme Legemet deri.«

Udaf »Legemet Evne til Forestilling og Begreb om sig selv«

(F/147) eller »den sandselige Selv-Bevidsthed« (F/181) er det imidlertid også muligt at udlede det grundliggende princip indenfor »Tankernes Love«: kontradiktionsprincippet. At blive sig selv legemlig bevidst er at »sige jeg til sig selv« (F/151), dvs. at udskille sig selv fra enheden og netop derved skabe sig sin identitet, idet jeg adskiller mit jeg fra alt det andet, som altså ikke er jeg, hvorfor Gr. da også taler om, at »Mennesket ved sin Grund-Erfaring af sit Legeme [kommer] til Modsigelsens Grundsætning« (F/157).

## II) *Modsigelsens grundsætning*

I gængs filosofisk terminologi opererer man med henholdsvis kontrære og kontradiktoriske modsætninger. Kontrære modsætninger er det muligt at mediere, og idet man udsiger ét om det ene led, har man dermed intet nøjere fastslået om det andet. Kontradiktoriske modsætninger er det derimod umuligt at mediere: Idet man benægter det ene led, bekræfter man nemlig her samtidig det andet. En tilnærmelse mellem de to led er derfor umulig, da man ikke både kan bekræfte og benægte det samme på én gang.

I Kierkegaards tænkning kaldes de to grund-principper relative (= kontrære) og absolutte (= kontradiktoriske) modsætninger. At relative modsætninger lader sig mediere, heri giver Kierkegaard Hegel evig ret, men »at absolutte Modsætninger skulde kunne medieres, det vil Personlighed i al Evighed protestere imod (og denne Protest er incommensurabel for Mediationens Assertum) den vil i al Evighed gjentage sit *udødelige Dilemma*: At være ell. ikke være det er Spørgsmaalet (Hamlet).«<sup>7</sup>

Gr. bruger nu, for at forvirre det yderligere, en helt tredje terminologi, der forsåvidt rent logisk er den mest rammende: Han taler blot om Modsætninger (= kontrære) og Modsigelser (= kontradiktoriske). »Idealt og Realt, Arbejde og Hvile, Nødvendighed og Frihed« (B/101) er, hævder Gr., Modsætninger, thi disse begrebspar er »ei i sig selv (..) uforenelige, thi de nægte ikke hinanden« (B/101). Men, fortsætter han, »der er derimod andre Modsætninger, som ere ligefremme *Modsigelser* som nægte og ophæve hinanden, saasom: *Lys og Mørke, Godt og*



*Ondt, Sandhed og Løgn*« (B/102). Et af Gr.s væsentligste kritikpunkter imod den tyske idealisme var, at den havde sammenblandet Modsætninger og Modsigelser. Gr. tager – i forlængelse af Christian Wolff (1679–1754) – modsigelsens grundsætning som udgangspunkt for sin logiske tænkning (Høirup, 30): »Al Erkendelse beror i Virkeligheden paa, at vi umuligt samtidig kan tænke os, at vi er os selv (eller en hvilken som helst Genstand) bevidst og ikke bevidst.« Hvad Gr. udleder af kontradiktionsprincippet fremstilles mest koncentreret på et par sider i »Om Sandhed, Storhed og Skiønhed«. Logikken er som følger:

1) »Modsigelsens eller Unægtelighedens Grundsætning« (G/26). Denne grundsætning tager sit udgangspunkt i selvbevidstheden. At jeg selv er til, har bevidsthed om mig selv, er egentlig det eneste, jeg kan vide med sikkerhed, thi det er en unægtelig erfaring. Stod jeg nemlig f.eks. op og sagde: »Jeg er ikke til«, havde jeg jo netop, derved at jeg var i stand til at formulere denne bevidsthedsytring, bevist at jeg var til! Denne »Modsigelsens eller Unægtelighedens Grundsætning« er logisk sammenhørende med »Sandheds-Grundsætningen« (E/34). At have selv-bevidsthed er nemlig at have bevidsthed om, »at jeg er ikke andet end *hvad* jeg er, er ikke *hvad* jeg ikke er« (G/26), hvorved vi har adskilt det ubenægtelige (»Ja«) fra det, der ligger udenfor, det, der lader sig benægte (»Nei«), og dermed formuleret »Sandheds-Grundsætningen« (E/34): »Ja er Ja og Nei er Nei, Ja kan ikke være Nei og Nei kan ikke være Ja; altsaa kan Ja og Nei *mod hinanden* ikke gjøre Eet.«

2) »Aarsagernes Grundsætning« (G/26). I og med at jeg erkender »Modsigelsens eller Unægtelighedens Grundsætning«, må jeg imidlertid også erkende, at »jeg *er blevet* mig selv bevidst« (G/26), hvilket vil sige, at jeg på et givet tidspunkt i tidens succesion er kommet til bevidsthed om mig selv. Hvis vi nu forestiller os, at mennesket »er *af sig selv*«, så når vi til den modsigelse, at sandheden (selv-bevidstheden, »Ja«) må være udgået af løgnen (ikke-bevidstheden, »Nei«), hvilket på hårrejsende måde strider imod »den Sandhed, at der ingen Overgang er fra Intet til Noget« (I/248). Vi nødes altså her til at erkende, at »Bevidsthed umulig kan foraarsages af Ubevidsthed, da Sandhed ellers foraarsagedes af Løgn«, hvorefter det bliver indlysen-

de klart, »at vor Bevidsthed er foraarsaget af den evige Bevidsthed, og følgelig *afhængig* deraf, thi Alt hvad som er af det Evige, er evig afhængigt deraf« (G/27).

3) »Eenhedens Grundsætning« (G/27). Denne grundsætning støder man uvægerlig på, når man spørger, »*hvad* Virkningen [dvs. mennesket og dets selv-bevidsthed] *kan lære* os om Aarsagen [dvs. Gud]« (G/27). »Eenhedens Grundsætning«, siger Gr., »udtrykker sig i Selv-Bevidsthedens nødvendige Yttring som *Eenhed* af Værelse og Bevidsthed, af Aarsag og Virkning, saa at Virkningen er Aarsagens *Billede*« (G/27). Imidlertid må der være noget, der forbinder »Værelse og Bevidsthed, Aarsag og Virkning«, og dette er »Kiærlighedens Kraft« (G/28), der kun, hvor den »er sig selv bevidst er (..) et Billede af Sandhed, kun Mennesket er skabt i Guds Billede« (G/29). Denne »Kiærlighedens Kraft« udtrykker sig vel stærkest i troen, som når Gr. f.eks. skriver (I/254): »– jeg er, jeg vil ikke være andet end Guds Ords Tjener, jeg veed der er ingen anden sand Opløsning paa Livets Gaade end den, at Gud har givet os det evige Liv og dette Liv er i Hans Søn, hvo som haver Sønnen haver Livet, hvo som ikke haver Sønnen, haver ikke Livet.«

Det er bemærkelsesværdigt, at Gr. indenfor sin specifik logiske tænkning også opererer med en stadig stigende bevidstgørelse. Man kan således sige, at »Modsigelsens eller Unægtelighedens Grund-Sætning«, (1), svarer til følelsen, idet den markerer den umiddelbare, »sandselige Selv-Bevidsthed« i mennesket, følelsen af, at jeg selv er, i modsætning til noget andet, som altså ikke er mig, medens »Aarsagernes Grundsætning«, (2), allerede indicerer en bliven sig bevidst, at jeg er blevet mig bevidst, hvilken svarer til Indbildningskraftens ihukommelse af den oprindelige enhed, og hvor endelig »Eenhedens Grundsætning«, (3), svarer til Forstanden, eftersom en intellektuel forståelse af, at grundvolden for menneskelivet nødvendigvis må placeres uden for det selv, nu er opnået. »Kiærlighedens Kraft« må nu gennem troen gøre bevidstheden om forholdet mellem Virkningen (mennesket) og Aarsagen (Gud) til sin grundsætning.

Ligesom vi tidligere så, at Gr. bestandig kaldte Følelsen for »Livets Kilde« (A/12), således må Gr. også i sin logik bestandig henpege på Følelsens umiddelbare selv-bevidsthed, hvorfor han

da konkluderer, at »hvad der klarlig lader sig henføre til Selv-Bevidstheden, men ogsaa *kun det* er beviist (..), og hvad der er udenfor den, kan det kun *slutte sig* til eller giætte paa« (E/35).

### III) *En historisk begribelse af mennesket*

Det enkelte menneske samler sig erfaring i løbet af sin levetid, det samme gør hele menneskeslægten. At beskæftige sig med de erfaringer, menneskeslægten har gjort og bestandig gør sig, er at være historiker. Når det overhovedet er muligt for menneskene at ophobe erfaring ned igennem generationerne, hænger det sammen med *Ordet*. Ordet har nemlig en dobbeltfunktion: Det er dels »et unægteligt Vidnesbyrd om den inderlige Forbindelse mellem Aand og Legeme« og derved »en urokkelig Mur mod al Idealisme: al Nægtelse af *det Legemliges* fornuftige Virkelighed« (E/40), hvilket altsammen kort kan udtrykkes ved at sige, at Ordet er »et *aandeligt* Legeme« (D/224), og det er dels – i det øjeblik det bliver skrevet ned – et bindeled imellem de forskellige historiske epoker. Dette bindeled må mennesket ikke være ligegyldig overfor (D/219): »– enhver som vil i Sandhed begribe noget af de menneskelige Vilkaar, maae betragte Mennesket historisk.« Ethvert menneske partciperer væsentligen i slægten, og den del af historien, der er gået forud for dets egen tilblivelse, må det nødvendigvis beskæftige sig med og forsøge at begribe, da det er dets egen for-historie. Det er nu klart, at krøniken, historien, »den Eenhed, der kan udvikle sig hensigtsmæssig i adskilte Dele, *maa*e ogsaa igien *kunne samles* i en Enhed, som for Begrebet forudsætter en Enkelthed, ja, den *maa*e *skulle* det, thi en Udvikling, hvis Maal ikke er Klarhed, vilde være en *hensigtsløs* Udvikling, og var da ingen Udvikling, da den forudsætter Hensigt. Altsaa, enten foregaaer der ingen Udvikling i Menneske-Slægten, eller og *maa*e den Udvikling have til Hensigt at Mennesket skal komme til at begribe sig selv« (D/224). Ved at beskæftige sig med historien kan mennesket nå til en gradvis erkendelse af dets vilkår. Det er imidlertid væsentligt for Gr. at få slået fast, at menneskets erkendelse »i Støvet« nødvendigvis må være fragmentarisk og »stykkeviis« (D/237), da den fulde indsigt først kan nåes ved »Dagenes Ende«. Mennesket eksisterer i nutiden med en fortid bag sig – som det nødvendigvis må beskæftige sig med for at begribe sin nutid – og en fremtid foran

sig – som det aldrig kan have nogen sikker viden om – og dette uafsluttedens grundvilkår har den oprørske Fornuft svært ved at acceptere (H/233): »Fornuften vil have Ord for at staae paa sine egne Been, men Historien gjør hvert Øieblik en Streg i Regningen, ved at slaae Benene fra den, og det er tungt at døie.« Meget vittigt satiriserer Gr. her over menneskets evindelige trang til at lave prognoser. Fornuften vil begribe og omfatte alt, ikke alene det, som er sket, men også det, der skal ske, og det vil historien ikke være med til! Ethvert menneske vil altid befinde sig på et givet punkt i tidens succession, hvorfor det kun er muligt for det, at skaffe sig viden om den samtid, det lever i, og (dele af) den fortid, der er gået forud for det; hvad der ligger foran det, fremtiden, kan det gisne om – men heller ikke mere! Heraf følger, at det ikke er muligt at opstille noget system over den menneskelige eksistens, thi et system forudsætter en afsluttedhed, og mennesket er jo netop underlagt uafsluttedens vilkår. Gr. skriver derfor, »at enhver Vidskabs-lære (..) der udgiver sig for at være færdig, ethvert philosophisk System er som Heelt en stor Løgn, (..) thi er det Mennesket, som skal begribes, udvikler Mennesket sig i Tiden, og er Fornuften Udtrykket for det sig giennem Tiden udviklende menneskelige Begreb, da kan vi jo under Tidens Løb ei have noget sandt Begreb om Menneske eller menneskelig Vidskab, uden som om noget der er i Begreb med at udvikle sig, og ei i Sandhed begribe mere end hvad der alt er udviklet, eftersom Begrebet just er det eneste som udvikler sig« (C/120).

De tyske idealister havde ikke begrebet historien som en grænsesættende faktor, de byggede rask væk endegyldige systemer, og Gr. skriver ironisk, at »Historien løb dog aabenbar med Liimstang, hvis den avlede en Søn med hele Tidens Viisdom, som blev viis ved at foragte den« (H/205). I modsætning til »Tidens store Philosopher« må Gr. bekende, »at jeg bestandig [har] holdt mig ved Jorden : ved Historien« (H/203), og han fastholder hårdnakket sin »Hoved-Paastand, (..) at vi begribe ei en Smule meer af Mennesket, end hvad der med Tiden har udviklet og forklaret sig i os« (H/205). Al sand Vidskab må derfor for Gr. være historisk, »fordi Mennesket udvikler sig i Tiden og kan kun begribes i den, historisk, fordi den maae være stykkeviis og kan kun sluttes med Tiden« (C/120).

c) »Hensigt og Maal«

Gr. definerer Fornuften som »et Begreb, og i os et timeligt Begreb der umulig kan begribe noget Evigt og Uforanderligt« (C/118), og man kan derfor sige, at spørgsmålet om tilværelsens »Hensigt og Maal« egentlig falder udenfor Vidskabens område. Dette medfører selvfølgelig ikke, at mennesket ikke skal reflektere over døden. Allerede i sin verdenskrønike fra 1812 havde Gr. talt om, at »daglig vorder Mennesket mere en blot Tænke-maskine, der optrækkes af Drifter og Lyster og løber tankeløs ud paa Gravens Rand« (VU.I.419), og i »Om Menneskets Vilkaar« undrer han sig over, »at Menneskene, hvis Sind bevæges endnu af Haabet og Frygten ved de mindste Hændelser, vandre den største i Jordlivet, Døden imøde, saa sikke uden Spørgsmaal, uden grublende Alvor«, og når til den konklusion at roen skyldes »Ligegyldighed for vort rette egenlige Liv, for det som rører sig i vort Inderste, for det, som vi kalde vor Sjæl og vor Aand« (I/242). Hvad Gr. altså mener karakteriserer samtiden er »en dyrisk feig Tilfredshed med at æde og drikke, handle og vandle i aandeligt Mørke« (E/20). Udaf denne ligegyldighed overfor døden, udspringer ligegyldigheden overfor menneskets eksistensopgave. Kierkegaard taler rammende om, at »den Alvorlige giver Dødens Tanke den rette Fart i Livet og det rette Maal, hvorefter han retter Farten« (SV.VI.306). Hvad Gr. i øvrigt siger om et evt. liv efter døden er følgende (I/251): »Vi veed, det er i det mindste ligesaa rimeligt at vor Bevidsthed vedbliver, som at den forgaar i Døden.« Dette er jo rigtignok ikke nogen subtil bevisførelse, men derimod nok et bæredygtigt udgangspunkt for en dybere begribelse af mennesket i dets timelige vilkår.

## 5. Fornuftens placering i forhold til troen

»Fornuften løb Sur, da den løb Panden mod Kirkemuren« (H/219), fastslår Gr. et sted, thi da det skete, lød der et ordentligt BRAG, og Fornuften gled blødende til jorden – deformeret til »en dødsyg Krøblinge-Forstand« (E/28). Fornuften havde – for nu at fortsætte i Gr.s billedlige stil – begået hybris, den havde begivet sig ud på farlige stier og stræder, hvor den ingenlunde

havde hjemme, og dermed havde den forskrevet sig selv. Heldigvis er der andre magter på spil end Ate. Ud af den næsten uigennemsiigtige tåge af forblindelse og hovmod, der hviler over begyndelsen af det nittende århundrede, træder en rask og mandig herold fra Nord: Nikolaj Frederik Severin Grundtvig! Denne mand påtager sig nu det besværlige hverv at hjælpe krøblingen hjem efter det forsmædelige sammenstød med kirke-muren – hjem til et sted, hvor Fornuften atter kan rejse sig op og med rank ryg vidne om sin fortræffelighed. Gr. taler om, at Fornuften »naar den i Aandens Rige vilde gaae paa sin egen Haand, foer saare meget vild« (C/116), og hans egen historiske mission – formålet med f.eks. tidsskriftet »Danne-Virke« – er da den, at føre det »selvkloge Barn« hjem.

»Naar Fornuften opgiver sin Selvstændighed, da sætter den sig under Troens Vinger« (H/235), lyder det definitorisk kort fra Gr.s hånd, hvorved han har beskrevet den bevægelse, Fornuften må foretage for at komme ud af »Galskaben«. Andetsteds skriver han, at »ingen Fornuft bliver selvbevidst i Sandheden, dersom den ikke alt før var i Sandheden formedelst Troen« (C/118), hvilket altså tydeligt viser, at det, Fornuften skal arbejde henimod, forudsættes. Skulle troen nemlig »være Frugten af Erkiendelse, da er den jo ikke længere Troe men Fornuftens Vished« (A/27), hvormed vi ville ende i et eller andet spekulativt system, der forrykkede troen til immanensen. Noget sådant er selvfølgelig Gr. en afskyelighed! Alligevel presser følgende spørgsmål sig stærkt på: Hvad er egentlig Fornuftens positive rolle, når den omsider har opgivet sit tyranni og anerkendt sine »Haandlangere«?

Vi har tidligere bestemt Fornuftens virkefelt som »det hele timelige Menneske, og alt det Timelige« (C/117) og tillige set, at den måtte slutte fra virkningen (mennesket) til årsagen (Gud), uden at den dog kunne udsige noget egentlig om den sidste. Hvad betydning giver det da Fornuften i forhold til troen? Gr. svarer her, »at uagtet det Timelige ingenlunde kan forklare det Evige, maatte dog det Timeliges Forklaring have den mest afgjørende Indflydelse paa Menneskets Vished om det Evige og bringe en middelbar, billedlig Erkiendelse tilveie, thi det Timelige kan jo i Sandheden kun være et Billede af det Evige, og naar man klarlig begriber et sandfærdigt Billede, da veed man jo hvad

det betegner og betyder, uagtet man ikke begriber det Afbildede selv« (C/117). Andetsteds udtrykker Gr. den tilsvarende tankegang på den måde, at mennesket ad Vidskabens vej ikke kan »drive det videre end til at *kiende sig selv*, og derfra *slutte sig* til Gud, erkiende et *Billede* i sig, der nødvendig forudsætter et *virkeligt* Grund-Væsen som i Mennesket er virkeligt afbildet, en evig *Tilværelse* som aabenbarer sig timelig i *Støvet*« (E/41). Umiddelbart ser det her ud som om, Gr. gjorde troen til »Fornuftens Vished«, noget han – som vi så ovenfor – kraftigt bestred at den skulle være, thi hvad er forskellen mellem »at kiende sig selv, og derfra slutte til Gud« og at tro? Er forskellen ikke her – som man siger på jysk – ens? Nej, det er den ikke, thi »narret er den, som anseer en saadan Indsigt for en saliggjørende Troe, den hjælper *Mennesket i de Troende* til at naae sit Maal, men den giver ingen levende Troe, den fører altsaa ikke til det evige Liv, men vækker kun Attraa derefter, ved at pege paa dets Billede, viser kun Troens Herlighed ved at aabenbare dens Kraft *for Øiet*. Den levende Tro derimod er Sandheds kiærlige, kraftige *Virkning* i Hjertet« (F/202). Fornuften kan være mennesket en god hjælper, den kan udrydde usandheder, der ellers kunne forvirre mennesket på dets vej, den kan erhverve sig viden om alt timeligt, den kan slutte med nødvendighed fra eksistensen af en timelig, foranderlig verden til en evig, uforanderlig magt, men den kan aldrig »avle det evige Livs glade Vished i Hjertet« (B/137), det kan kun troen.

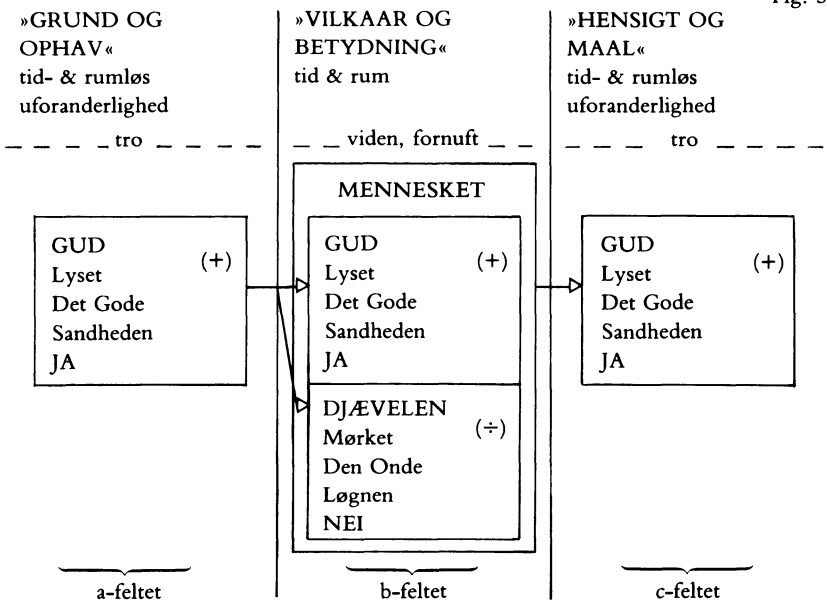
## 6. En afsluttende model

I Figur 3 (s. 60) har vi forsøgt at give en komprimeret og skematisk fremstilling af idé-indholdet i »Danne-Virke«-afhandlingerne, der tillige er et forsøg på resumerende at sammentrænge problemer, der er blevet behandlet i nærværende fremstilling.

Man må forestille sig, at der i begyndelsen har eksisteret et uforanderligt grundvæsen, »en evig Selv-Bevidsthed«, som Gr. kalder det (a-feltet). Fejlen hos Schelling var, at han antog denne urgrund for at være indifferent, dvs. ligegyldig overfor det gode og det onde. Man må, hævder Gr. i opposition til denne forestilling, fastholde, at urgrunden er + valoriseret. At det

primære, »Grund-Volden«, må være +, giver logisk sig selv, thi  $\div$  forudsætter +, eller med Gr.s egne ord: »Uværelse (..) er Værelsens Nægtelse og forudsætter denne« (B/106), »Løgner« har »ingen Værelse ... uden som Sandhedens Nægtelse« (B/105), den »nærer sig af Tyverie i Sandheds Skygge« (H/211). Hvad man altså rent logisk må kræve af urgrunden er, at den er forudsætningsløs i den forstand, at den ikke er betinget af noget, der går forud for den, og eftersom det benægtende ( $\div$ ), altid forudsætter det, det får sin funktion ved at negere (+), må vi altså konkludere, at + kommer førend  $\div$ , og det store spørgsmål bliver nu, om + i sig indeholder  $\div$ ? Dog nej, det kan ikke være tilfældet, thi »Grundværelsen [kan] ei (..) baade bejæe og benægte sig selv, thi i det den benægtede sig selv, paastod den sin Ophævelse og kundgjorde dog derved en Tilværelse, der forudsatte en anden Grundværelse, som den nægtede« (B/105). Når  $\div$  værdien ikke udspringer af + værdien, kan den kun være fremkommet ved et (synde-)fald (B/109): »At der nu fra dette evige Liv [i Figur 3: a-feltet] ingen Overgang er til det Endelige [i Figur 3: b-feltet], men at det kun kan fremkomme ved et Spring, ved et Fald, det har Schelling klart beviist, men rasende er det at antage Faldet i *Guddommen* selv.«

Fig. 3





Faldet, hvorved dualismen opstår, må altså placeres udenfor Guddommen selv, thi at løgnen »ei er af Gud, det er klart, da Løgnen netop er en Fornægtelse af Sandheden og Sandheden ei kan nægte sig selv« (B/110), hvilket i realiteten vil sige, at det må placeres i mennesket. Kierkegaard beskæftigede sig især i »Begrebet Angest« med forudsætningerne for dette fald, Gr. »nøjes« med mere entydige »forklaringer« (B/109): »– det Faldne [dvs. mennesket] faldt, fordi det vilde være selvstændigt udenfor Samfundet med Gud være *uafhængigt*.« Eller som det lyder andetsteds med bibelske undertoner (F/131): »Alt hvad Sandheden havde skabt var saare godt, Skabningens Selv-Bevidsthed : Lyset i Mennesket, Sjælen, Fornuften i ham var ogsaa god, saalænge den lod sig beherske af Sandheds Aand, men kunde, som enhver *underordnet* Selv-Bevidsthed, fristes af sig selv til Oprør, Tragten efter Selvstændighed udenfor Sandheden, og maatte fristes : anfægtes af Løgnens Aand der paastod en saadan.« Erkendelsen af faldets realitet er udgangspunktet for Gr.s forfattervirksomhed.

Med faldet opstår også tiden, rummet og dermed foranderligheden. Tiden er jo nemlig »ikke andet end *Forholdet* mellem virksomme Modsætninger, thi uden Forandring er ingen Tid, og Eenheden i sig selv er uforanderlig, kun naar der er en stridig Dobbeltthed(..) er der Forandring og Tid« (F/126). Medens a-feltet markerer en tilbagelagt tid- og rumløs uforanderlighed med + værdi, medfører faldet – på Figur 3 stregen mellem a og b – eksistensen af virksomme modsigelsers kamp i tid og rum. »Heraf opstod for Mennesket et tredobbelt Forhold: til Tiden, til Rummet og til den levende, skabende Sandhed, men som man let seer, udgjorde alle tre eet, nemlig: *Skabnings-Forholdet*« (F/129). Det er Vidskabens placering i forhold til dette »*Skabnings-Forhold*«, der har interesseret os i nærværende fremstilling.

Mennesket er, siger Gr., »*Skabningen i Guds Billede og efter Hans Lignelse*. At begribe sig, *som en saadan*, det er da Menneskets timelige Kald, men han maa for *sit* Øie og for *sin* Følelse først *betegne* og *udtrykke* hvad han er, før han kan *begribe* det (H/261). Her udtrykker Gr. menneskets »Billed-Lighed« med Gud (H/206): »I Mennesket seer jeg den underfulde Skabning, som finder i sig hvad Verden betyder, i det han betyder hvad Guddommen er.« Mennesket indeholder i sig både + og ÷, men

eftersom kun +-værdien udtrykker dets samhørighed med Gud, bliver historiens udvikling da en gradvis udgrænsning af ÷-værdien. »Mennesket er«, taler Gr. da også om, »uægtelig en Skabning af den evige Sandhed som under Kamp udvikler sig i Tiden« (G/24). Denne kamp mellem + og ÷ raser frem og tilbage op igennem historien. For en overfladisk betragtning har ÷ gode kort på hånden: Den postulerer jo menneskets uafhængighed, den hævder selv at være en emancipation fra naive forfædres fordomme. Selvrådighed er ÷-værdiens varemærke, afhængighed +-værdiens. Gr.s tidskrift »Danne-Virke« er et indlæg i denne kamp, der såmænd står på i vore dage, hvorfor Gr.s afhandlinger da heller ikke kan siges at være forældede. Set fra Gr.s synsvinkel repræsenterede de tyske idealister ÷-værdien, og i polær opposition til disse, blev han aldrig træt af at betone menneskets afhængighed. I første omgang viser Gr., at Fornuften må underordne sig Følelsen, »Livets Kilde«, og i anden omgang påpeger han, at mennesket, »den hele Indretning«, må undergive sig »den evige Selv-Bevidsthed«, Gud. I det øjeblik »den menneskelige Fornuft bliver sig selv vaer i Sandheden, da bliver den sig selv vaer som et timeligt, afhængigt Begreb, dødt i sig selv, kun levende i *Sandheds-Kiærlighed*« (C/118), og den vil da – når den kaster sit blik på krøniken – se, hvorledes +-værdien op gennem historien langsomt sejrer over ÷-værdien (C/122): »Den evige Sandheds Aabenbarelse i Tiden, det er da, hvad Fornuften er skabt til igennem Historien at begribe.«

På spørgsmålet om, hvad tidens »Øiemed vel kan være« (B/111), dvs. hvorfor b-feltet i Figur 3 overhovedet er der, svarer Gr., at dens mål er »at adskille Lyset fra Mørket og da udstøde Mørket i en evig Død« (B/111)! Bevægelsen fra b-feltet frem imod c-feltet markerer en stadig stigende marginalisering af ÷-værdien, indtil den omsider udstødes »i en evig Død«. Men når ÷-værdien suspenderes, har vi ikke længere virksomme modsigelser, hvorfor også tiden og rummet ophæves, og c-feltet er da, ret beset, en gen-etablering af det oprindelige a-felt.

Figur 3 viser helt klart, hvorledes Gr. gik imod romantikkens grund-idé: den monistiske tankegang. For Schelling er verdenshistorien historien om, hvorledes polære modsætninger gradvis forenes, indtil vi når et slutpunkt, hvor alle blot tilsyneladende

modsatninger er medieret i en altomfattende enhed; for Gr. er verdenshistorien historien om, hvorledes mennesket faldt og siden måtte kæmpe med uforenelige modsigelser i sig selv. Enhver filosofi, der snakker om et samfund imellem + og ÷-værdierne, er på løgnens side. Historiens mål er intet mindre end den totale destruktion af ÷-værdien, og hvis man ikke kan indse det, er det fordi man ikke har orden i sine grund-begreber: Man har da forvekslet modsigelser (= kontradiktoriske) med modsætninger (= kontrære).

Med al mulig tydelighed viser Figur 3 tillige skille-linjerne imellem troens og Fornuftens domæne. Fornuftens område er simpelthen b-feltet, den timelige verden, medens troen dækker a og c-felterne. Fornuften kan nemlig kun slutte fra eksistensen af den timelige verden til nødvendigheden af en evig, uforanderlig væren, den kan hverken transcendere grænserne til a-feltet eller c-feltet, hvilket f.eks. dens forhold til tidsbegrebet afslører. At tiden som successiv bevægelse ikke skulle eksistere er simpelthen ubegribeligt for mennesket: thi hvad er der så? Fornuften er i ekstrem grad underlagt de af tiden og rummet indskrænkede vilkår, hvorunder det timelige menneske eksisterer, hvorimod troen på radikal anderledes måde er i stand til at forestille sig en anden virkelighed. Dette helt centrale forhold hos Gr. vil vi illustrere med et Kierkegaard-citat, som vi – måske en smule utraditionelt – vil lade afrunde nærværende fremstilling (SV.XV.147): »At begribe er Menneskets Omfang i Forhold til det Menneskelige; men at troe er Menneskets Forhold til det Guddommelige.«

#### *Fortegnelse over den anvendte litteratur*

##### *Primærlitteratur:*

1. Afhandlinger af Grundtvig før »Danne-Virke«:
  - /A/ »Skal vi troe paa Gud eller paa Athene? eller om Tro og Fornuft.« (1814)
  - /B/ »Imod den lille Anklager.« (1815)
2. Filosofiske afhandlinger i »Danne-Virke« (DV):
  - /C/ »Om det Philosophiske Aarhundrede.« DV I. (1816) p.107-130.
  - /D/ »Om historisk Vidskab.« DV I. (1816) p.218-243.

- /E/ »Om Videnskabelighedens Forhold til Erfaring og sund Menneske-Forstand.« DV II. (1817) p. 16- 48.
- /F/ »Om Mennesket i Verden.« DV II. (1817) p.118-206.
- /G/ »Om Sandhed, Storhed og Skønhed.« DV III. (1817) p. 17- 62.
- /H/ »Om Aabenbaring, Kunst og Vidskab.« DV III. (1817) p.201-298.
3. Posthumt udgivne afhandlinger:
- /I/ »Om Menneskets Vilkaar.« VU.II. p.241-271.  
De benyttede udgaver af Grundtvigs og Kierkegaards skrifter.  
VU = N.F.S. Grundtvig: »Værker i udvalg bd. I-bd.X.« (Udgivet ved Georg Christensen og Hal Koch, Kbh. 1940-49)  
SV = Søren Kierkegaard: »Samlede værker bd.I-bd.XX.« (Udgivet ved Peter P. Rohde, Kbh. 1962-64)  
Der henvises ved de angivne bogstaver og sidetal, evt. bindtal (romertal).

*Sekundærlitteratur:*

Alfabetisk ordnet.

- Holger *Begtrup*: »N.F.S. Grundtvig som bibelkristen. En oversigt og hans aandelige udvikling 1811-1821.« (Kbh, 1900)
- Poul *Behrendt*: »Billede og efterklang – om fantasien hos Grundtvig i »Danne-Virke«-perioden.« (IN: Aage Henriksen m.fl. (red.): »Den erindrende Faun«, Kbh, 1968, p. 79-107)
- Hans Carl *Finsen*: »Den romantiske bevægelse i Tyskland.« (Kbh, 1973)
- Knud Bjarne *Gjesing*: »Den romantiske bevægelse.« (Odense, 1974)
- Villiam *Grønbæk*: »Psykologiske tanker og teorier hos Grundtvig.« (Kbh, 1951)
- Henning *Høirup*: »Grundtvigs syn paa tro og erkendelse. Modsigelsens grundsætning som teologisk aksiom hos Grundtvig.« (Kbh, 1949)
- Erland *Jessen*: »Striden mellem Grundtvig og H. C. Ørsted.« (IN: »Grundtvig Studier 1971«; p. 31-73)
- William *Michelsen* (I): »Om menneskets vilkaar« – en manu-

- skriptgruppe i N.F.S. Grundtvigs arkiv.« (IN: »Nordisk Tidsskrift 1946«; p. 378-395)
- William Michelsen (II): »Den unge Grundtvig som kulturpsykolog.« (IN: »Grundtvig Studier 1955«; p. 38-57)
- William Michelsen (III): »Det moderne menneskes situation og Grundtvigs antropologi.« (IN: »Grundtvig Studier 1972«; p. 9-22)
- F. Rønning: »N.F.S. Grundtvig.« (Bd. II, anden del: p. 129-146 & Bd. III, anden del: p. 87-112)
- C. I. Scharling: »Grundtvig og romantikken.« (Kbh, 1947)
- Der henvises ved navn og evt. romertal.

#### Noter

1. Kirsten Weber (udg.): »H. C. Andersens dagbøger bd. IX: 1871-1872.« (Kbh. 1975, p. 232)
2. Jfr. Michelsen III, p. 96f., hvor det understeges, at »i gamle dage« (..) troede folk på Gud, læge såvel som lærde i almindelighed i modsætning til vore dage, hvor mennesket er gjort til altings udgangspunkt.
3. Alle understregninger af ord i Grundtvig-citater i denne fremstilling markerer, at der er tale om ord og udtryk, som Grundtvig *selv* har fremhævet.
4. Villiam Grønæk fremhæver da også, at Gr. ikke betragter »indbildningskraft, følelse og forstand som isolerede evner; men med det syn på helheden, som er hans, er det ham om at gøre at vise *sammenspillet* mellem dem, deres indbyrdes forhold« (p. 93). Om forholdet mellem de udvortes og de indvortes sanser i øvrigt, Jfr: Grønæk, p. 65f. og Michelsen I, p 383f.
5. For at sætte dette citat i det rette perspektiv: Jfr. nærværende fremstillings indledning.
6. Det kan her være interessant at inddrage en filosof, der indtager det stik modsatte synspunkt. englænderen *Bertrand Russell* (1872-1970) sagde således følgende i et foredrag, der blev holdt den 6. marts 1927 i Syd-London (her citeret efter B. Russell: »Derfor er jeg ikke kristen«, Kbh. 1966, p. 17): »Jeg kan nævne, at da jeg var et ungt menneske, og alvorligt beskæftigede mig med disse spørgsmål, accepterede jeg i lang tid beviset om den første årsag, indtil jeg en dag – 18 år gammel – læste John Stuart Mills selvbiografi, og dér fandt denne sætning: »Min far lærte mig at spørgsmålet »Hvem skabte dig?« ikke kan besvares, eftersom det øjeblikkelig medfører et yderligere spørgsmål »Hvem skabte Gud?« Denne meget enkle sætning viste mig – jeg synes det stadig – det forkerte i beviset om den første årsag. *Hvis alting har en årsag, så må også Gud have en årsag. Hvis der kan være noget uden årsag, så kan det ligeså godt være verden som Gud, så der kan ikke være nogen gyldighed i dette bevis.* Det er af nøjagtig samme natur som hinduernes synspunkt, at verden hviler på en elefant, og elefanten hviler på en skildpadde, når der spørges »Hvad med skildpadden?« siger inderen: »Lad os hellere skifte emne«. Beviset er faktisk ikke bedre. *Der er ingen grund til, at verden ikke skulle komme til at eksistere uden årsag; eller, på den anden side, der er ingen grund til at tro, at den ikke skulle kunne have eksisteret altid. Der er ingen grund til at tro, at verden overhovedet har en begyndelse.* Ideen om, at tingene har en begyndelse, skyldes i virkeligheden vor fattige forestillingsevne.« (Mine understregninger)
7. Kierkegaards »Papirer« (1909-48), II A 454.