

Historiefilosofi og antropologi

Poul Behrendt: Viljens former. Augustin – Goethe – Grundtvig. Fremad. 1974.

Den filosofiske idealisme havde som et af sine allervigtigste mål foreningen af antropologi og historiefilosofi. Den ville udforme et dynamisk menneskebillede, der medregnede fortid og fremtid og gjorde det i en almen form, der – som universalhistorie – omfattede hele menneskeslægtens historie, mål og fremtid indbefattet. Herhjemme er Grundtvigs store »Haandbog i Verdenshistorien« (1833 ff) det mest monumentale udslag af denne bestræbelse; menneskehedens udvikling er her fremstillet som en makro-historisk dannelsesroman, og det bærende i den er antropologien. I høj litteraturen bryder denne tradition frem med Lessings lille, sene afhandling om »Die Erziehung des Menschengeschlechts« – der formidler den gamle Joachimske, Augustinske og i sidste ende bibelske historieopfattelse ind i samtiden – og den kulminerer med Hegels filosofi. Men fra da da går antropologi og historiefilosofi hver sin vej.

Man kan sige, at det er denne spaltning, Poul Behrendt med sin bog »Viljens former. Augustin – Goethe – Grundtvig« vil hele igen. Men dette mål er ikke forfatterens eneste. Et resultat af foreningen af antropologi og historiefilosofi er nemlig en værens- og erkendelsesmåde, som heler en anden spaltning: den mellem subjekt og objekt. Der stiles således mod en søsterlig forening af subjektiviteten med historien og med naturen. At en sådan tilbagevenden til idealistiske tankegange er mulig, skyldes dels at Behrendt selv supplerer og korrigerer med kropsbevidsthed (af antroposofisk tilsnit) og hverdagserfaringer, og dels at det ikke er den idealistiske tradition som helhed, Behrendt vender sig til, men derimod de af dens repræsentanter, der forvandler/bedst forstår den, nemlig Goethe og Grundtvig. Bogen har som optakt et langt afsnit om Augustins Bekendelser, men dens tankemæssige tyngdepunkter er analyser af Goethes plantemorfologi og Grundtvigs Nyaars-Morgen. Det hele garneres af teoretisk-metodiske overvejelser. Materialet kan synes uensartet, men Behrendt får skabt en indre sammenhæng, fordi analyserne indgår som argumenter i hans eget projekt. Fremstillingen får præg af filosofi og konstruktion. Og selv om bogen tydeligt har sine forudsætninger, er der noget forfriskende selvstændigt ved den, og den er desuden både lærd og dybsindig og underholdende. Men dens konstruktivistiske ærgærrighed er drevet meget vidt. Forfatteren vil (for?) meget på én gang.

I

Behrendt diagnostiserer nutidens forhold til historien som i grunden uhistorisk og horisontalt: vi er på én gang vidne til en historisk atrofi og en uhyre ophobning af kilder og data, som historikeren egentlig ikke kan stille noget op med, fordi en levende, personlig forbindelse med emnet er belagt med et scientistisk tabu. Historikeren er en homunkulus, der hverken kan få greb om fortiden eller – og slet ikke – se formende ind i fremtiden. I denne situation størkner fortiden til en vældig ubevidsthed, som præger handlinger og bevidsthed. Behrendt griber tilbage til en historiebetragtning som indkalkulerer frem-

tiden og altså dermed den personlige erkendelsesinteresse. Den ydre politisk-social historie spiller da heller ingen rolle i Behrendts bog. Han forsøger ikke at genetablere en egentlig universalhistorie, men han skærer de ydre data bort og tager skridtet over i en bevidsthedsformernes historie, hvor den gamle historiebetragtning lader sig genoprette. Og her gælder det nu som da, at historikeren ikke er uden for sit emne og vice versa, og at menneskelige fænomener kun kan forklares i deres formålsrettethed og kun får mening ud fra det, de resulterer i (det er jo også Grundtvigs mening). I denne bevidsthedsformernes historieteori forenes historiefilosofi og antropologi. Bevidstheden omfatter hos Behrendt mere end det rent cerebrale; den er samtidig »udtryk for hele det menneskelige legeme«, og den der studerer bevidsthedsformernes historie, vil efterhånden genfinde »den historiske vækstproces skjult i sin egen krop«. Dette er knap så dunkelt, som det lyder, og betyder blot, at hele vores væsen, også de legemlige vaner og driftsformer, er resultat af fortiden, og at den udvidede legemligt-sjælelige bevidsthed omlejres og forandres, idet historikeren studerer dens tilblivelse.

Det er ikke noget tilfælde, at en så eksistentiel historieopfattelse tydeligst finder udtryk i den personlige erindring, selvbiografien i dens mest gennemsigtige og fortættede former som i *Confessiones* og *Nyaars-Morgen*, der netop forløber over flere bevidsthedsstadier. Og det viser sig da også, at bevidsthedsformernes udvikling svarer til en treleddet individuel vækst (for disse trin i bevidsthedens udvikling bruger Behrendt betegnelser, der er inspireret af Joachim á Fiore: faderens Adam – sønnens Adam – helligåndens Adam). Vejen til en højere bevidsthedsform går dog altid om ad udgangspunktet, idet et højere bevidsthedstrin forudsætter en omformning af »historiens krop«.

I virkeligheden er der altså tale om en dannelses- og bevidstgørelsestanke, som forfatteren kunne elske for dens egen skyld, men i stedet lader han individualpsykologien sejle under historiefilosofisk flag. Behrendts andre afhandlinger (om Karen Blixen og Sofokles) synes også at bekræfte, at kernen i hans tankegang er en individuel personlighedsmodel, der kan udfoldes når som helst i historien. Det afgørende er ikke en kronologisk-historisk, men en etisk-saglig udvikling. Inde fra tankegangens centrum, den individuelle bevidsthedsudvikling, udgår der imidlertid en universalhistorisk vilje, og Behrendt sætter sig det mål at skitsere en bevidsthedsformernes udviklingshistorie, som vi alle har del i gennem vores sjælelige og samfundsmæssige væren (hverdagslivets vaner, arkitektur, videnskab osv.), og han antyder en mulig fremtidig bevidsthedstype. Der regnes med især tre bevidsthedstrin: et mytisk, et individualiseret-intellektuelt og endelig et trin, der endnu har fremtiden for sig, men som dog findes hos Grundtvig og ikke mindst hos Goethe, der da også har givet det navn: den anskuende tænkning. Det første trin repræsenterer en naiv enhed af omverden og bevidsthed, det andet en individualiseret udsplætning af bevidstheden fra omverdenen, mens det tredje på et højere plan genskaber enheden mellem subjekt og objekt.

II

Augustins sandhedssøgen er epokeskabende og fører ham fra det første mytiske trin (i dette tilfælde manikæismen) til det andet. Hans vej mod selvrealisering kulminerer i det historiske (= erindrende) fortolkningsarbejde, der er nedlagt i *Bekendelserne*. Erindringen får for det første sammenhængen i Augustins liv til at træde frem. Behrendt fremstiller de enkelte stadier dialektisk som trin, der samtidigt løser gamle og skaber nye proble-

mer. For det andet følger af erindringsarbejdet, at nybruddet i hans biografi, omvendelsen til kristendommen, først får dybde og nærvær under nedskrivningen. En vigtig konsekvens af dette synspunkt er, at Behrendt i modsætning til andre fortolkere af Augustin kan betragte værkets selvbiografiske del og den afsluttende genesisfortolkning under ét. For Augustin er hans egen omvendelse nemlig en anden skabelse, en individuel gentagelse af den første bibelske. Afsnittet om Augustin er medrivende læsning, og det er også bogens mest afklarede kapitel. Idehistorien inkarnerer sig i fremstillingen som en dramatisk og konkret udviklingshistorie, der yderligere får dybde, fordi den er forbundet med Augustins forhold til moderen, som nok er hans æggende vejviser frem mod kristendommen, men som dog for sønnen samtidigt repræsenterer en sanselig binding, der svarer til, at den ny skabelse ikke kan fylde hans væsen ud. Det gamle jeg eksisterer som legemlig syndsbevidsthed og som en dødvægt i kroppens vaner. Augustins bevidsthedsform er på én gang et fremskridt i individuel bevidst- og selvstændiggørelse og samtidig repræsenterer den en udspaltning af bevidstheden (f.eks. i form af intellektualisme) fra legemet og fra omverdenen. Historisk bliver denne spaltning af uhyre rækkevidde. Behrendt følger summarisk dens spor frem til nutiden.

Det er her Goethe og Grundtvig kommer ind. Behrendt hører til dem, der mener, at deres udgave af organisme-filosofien har perspektiv ind i fremtiden. Goethe og Grundtvig løser spaltningsproblemet hver fra sin side: naturens og historiens.

Goethe stiller i Behrendts bog ved sin plantemorfologi, som får en klar og detaljeret fremstilling. Viljen til at erfare og ikke blot anstille hypoteser og teoretisere er bærende hos Goethe, og med sin »anskuende dømmekraft« og med sin erfaring af »urplanten« står han i modsætning til tidens kantianske erkendelsesteori, der fører spaltningen mellem subjekt og objekt benhårdt igennem. Iflg. Goethe tog Kant delvis fejl, fordi han »betragter den subjektive erkendelsesevne selv som objekt«. Urplanten er en erfaring af plantevækstens indbegreb gjort ud fra en helhedsbetragtning af den enkelte og alle planters vækstgang og lovmæssigheder. Men denne erfaring er kun mulig, fordi erkendelse og genstand står i levende vekselvirkning; den kan ikke gøres gennem erkendelsens passive reduktion af omverdenen eller gennem abstrakt teoretisere. Men her – kan man sige – forudsætter Goethe, at der er korrespondance mellem iagttageren og det iagttagne. Og er hans vedholdende beskæftigelse med emnet saglig nok, så viser den samtidig den interesse, han har i erkendelsen. For planternes vækstliv med dets rytme af sammentrækning og udfoldelse, der samtidig betyder en »Steigerung« mod blomst og frugtsætning, er jo en naturlig dannelses- og selvrealiseringsproces; og erkendelsen af urplanten er på én gang natur og selverkendelse. Noget ikke tidligere kendt, i den forstand noget ubevidst, kommer til syne, netop ikke som indre tanke eller syn, men som noget, der også eksisterer i omverdenen. Bevidstgørelse og omverdensiagttagelse korresponderer. Subjekt/objekt-problemet er iflg. Behrendt nær sin løsning.

III

Goethes løsning er hos Behrendt knyttet til naturstudier, men i selve væksttanken ligger der også en tidsmæssig, historisk dimension. For Grundtvig gælder det modsatte; hans historiske metode rummer spor af en anskuende tænkning (fx. i hans teori om billedsproget, hvor meningen træder frem med hensigten, dvs. med tiden).

Mens der hos Goethe lægges vægt på det erkendelsesteoretisk nye, på metoden, er

afsnittet om Grundtvig og Nyaarsmorgen mere indholdsbestemt og konkret, selv om Grundtvigs historiske metode, hans måde at nå frem på, har den overordnede interesse. Hvad angår erindringsgenren, den historiske fortidsbearbejdelse, fortsætter afsnittet om Nyaarsmorgen linien fra Augustin. Det ny er, at Grundtvig når ud over Augustin og frem til en totalitet af selverkendelse og omverdensforbundethed som er i slægt med Goethes. Nyaars-Morgen kulminerer i en tredje skabelse, hvor Grundtvig kan »sige 'jeg' ikke alene om det forkastede (det syndige jeg – cfr. Augustin), men også om Kristus«. (137)

Når Behrendt lægger så stor vægt på det historiske i Grundtvigs måde at orientere sig på, synes han unægtelig at stå på fast grund. For i Grundtvigs øjne var historien ikke en videnskab blandt andre, men den eneste kilde til sand erkendelse – og det vil ligesom for Goethe sige *erfaring*. Det er således ikke Grundtvigs private held, at han når frem til lyset og varmen i 1824, det skyldes efter Behrendt hans måde at anvende erindringsevnen på. At erindringsevnen får så vidtrækkende følger, skyldes ikke mindst, at den er systematisk forberedt fra krisen 1810 og fremad. Behrendt lægger stor vægt på Grundtvigs egen inddeling af tiden 1806-1824 i en mytologisk, teologisk og historisk periode og accentuerer især den sidste. I tiåret før Nyaars-Morgen forsøger Grundtvig, dels at konstruere en antropologi (et billede af det hele menneske) og en historiefilosofi, dels at koble de to sammen. I Dannevirke-tiden (og senere) forbinder Grundtvig på forskellig måde legemlig anatomi med sjæleligt-åndelige organer, ligesom han også forbinder bevidsthedslivet med Nordens geografi og vistnok også med naturens elementer, som jo i Nyaars-Morgen kommer til at spille så stor en rolle. Pointen i dette er, at Grundtvig får det legemlige med. Den anden bestræbelse i denne periode er historiefilosofisk, og den møder man i den berømte udlægning af Johannes Åbenbaring fra 1810, der for altid giver historien retning og Danmark og ham selv en central rolle i fremtiden, og talrige andre steder bl.a. i Efterklangsdigtene og Jyllands Rimkrønne, hvor der arbejdes med et trefaset historieforløb. Det er digtenes grundtanke, at et hedensk kæmpeliv forvandlet af kristendommen skal føres ind i en ny æra. Der er tale om en historiefilosofi, der ligger ret tæt op ad Joachims og af den, der bærer Behrendts egen bog. Imidlertid er det afgørende, at denne fremtid forbindes med og forudsætter en forløsning af det legemlige. Antropologi og historiefilosofi glider i ét, og Grundtvig kan sige om historien, at den er »en sammenhængende Række af Ytringer, hvorigennem Menneske-Sjælen udvikles til Selvbevidsthed og *stræber at indlemme Legemet deri.*« (Dannevirke II, Behrendt 164).

Alle disse forberedende manøvrer er forudsætninger for det, der virkeliggøres i Nyaars-Morgen. (Behrendt drager især mange frugtbare paralleller mellem Efterklangene og Nyaars-Morgen). Grundtvigs erindringsarbejde omfatter mere end ham selv; det foregår på tre planer: menneskehedens, Nordens og hans egen privatpersons. Det er imidlertid afgørende, at virkeliggørelsen i Nyaars-Morgen hænger sammen med, at erindringen her følger en »dødsproces«, der bevidst genopleves og derfor fører til en total forvandling af historiens formål (s. 178). I 7. og 8. sang indoptager det skrivende jeg, efter en slags død, fortiden og legemet (»historiens krop«) i sig og peger ind i fremtiden. Grundtvig har nået en højere bevidsthedstype, er sig selv og guddommelig på én gang.

De centrale afsnit om sidste del af Nyaars-Morgen er associationsrige og flimrende; læseren bæres ikke rigtigt med af den forjættende sprogtoner (»i hjernen det værker...«). Behrendts tolkning er gærende og foregribende som teksten selv. Man kan vist sammenfatte tankegangen således. Løsningen på Haddinggåden, der åbner for de levendes land,

går ud på, at vejen fører gennem døden, at den er et »stirb und werde.« Samtidigt undergår Grundtvigs kvindebillede (i modsætning til Augustins) en forvandling. Dana, vor moder i skikkelse af modersmålet (indbegrebet af *vor* historie), drager ikke jeget bagud men fremad. Hun er forbundet med havet, og ud af sammensmeltningen mellem Kristus-ordet og hendes ordsprog, af hoved og hjerte, springer forløsningen. Men inden dette sker, og når alt er døet bort, blotlægges (i legemet, siger Behrendt som »flinten i menneskets krop«, 179) en jordisk forstand, og den er til syvende og sidst basis for, at forklarelsen kan indtræffe, og når det sker, bliver den en erkendelsesevne, der indoptager historien i sig og forvandles til en sol, der stiger op i menneskets bryst. Og der sker en forening af jordisk, mandlig forstand, af kvindelig varme og hjerte og af Kristus-ordet. Resultatet af foreningen af det forklaret mandlige og det forklaret kvindelige er bølgerens søn, der er et nyt højere jeg, der rækker ind i helligåndens epoke og selv er det forklarede og totale menneske- (og Danmarks-)billede.

Fortolkninger af Nyaars-Morgen lader sig ikke let verificere, og Behrendts fortolkning er den mest omfattende og detaljerede, der foreligger. Han følger altså ikke Vilh. Andersens råd om at lade glarøjnene ligge og overskue digtet med ørneblik, og det betyder, at tolkningen giver meget, men også at den er sårbar i enkeltheder. Frugtbar er efter mit skøn, foruden parallelterne til efterklangsdigtene, især analysen af Dana-skikkelsens forvandlinger (der er her forbindelse til Behrendts essay om *Ødipus* i Kritik nr. 35). Tolkningen af digtets sidste halvdel er imidlertid ikke altid i trit med teksten. Behrendts erkendelsesinteresser kommer her på tværs. Det der her præger tolkningen, er, ud over Behrendts (meta)interesse for den historiske proces som metode, hans antropologiske udviklingsfilosofi med dens stærke betoning af bevidstgørelsen. Det kommer især frem ved hans forsøg på at få placeret en bestemt forestilling om »forstanden« i digtet (179 og 183). Strofe 214 m.fl. om »Praasen i Lygte«, dvs. den førnævnte jordisk-naturlige forstand, (der fx. hos Elbek udgør et nulpunkt, hvor Grundtvig er »sat tilbage helt til før 1805, kun fornuften er i behold«), opfattes af Behrendt som præfiguration for den senere forklarelse, og der bygges meget op omkring denne tanke. Og også længere henne i tolkningen rumsterer forstanden på en overraskende måde, denne gang i hjertet. – Nyaars-Morgens slutning handler om totalitet og sammensmeltning, Grundtvig er uden for tid og rum, men skal en enkelt del af det psykiske inventar i denne helhed accentueres, kan det *ikke* være forstanden, det må være hjertet m.v. Hvordan det nu forholder sig, så er sagen i hvert fald klar senere i forfatterskabet, og det kan tages som indicium for, hvad der er det bærende også i digtet. I »Haandbog i Verdenshistorien«, der behandler mange af emnerne i Nyaars-Morgen og ikke mindst i Behrendts tolkning, er det middelalderen og ikke nyaaertiden, der – på trods af værkets historiske logik – bliver tyngdepunktet; det er ikke forstandens, men hjertets, følelsernes og heltenes tid (eller organ), der fylder værket ud.

Den overstyring i tolkningen, der her kommer frem, og som i sig selv er interessant, slutter sig tæt til bogens helhed, til dens filosofiske konstruktion. Og det er ikke mindst ved den, bogen gør indtryk. Trods det stedvis uafklarede og ufærdige og trods overfloden af synspunkter er den væsentlig, åbnende og transcenderende og til syvende og sidst mere i samklang med Grundtvig end så megen litteratur om ham. I den fagteoretiske og -politiske diskussion står bogen, klart markeret, som et alternativ. Men hvor meget i det omfattende projekt kan sætte sig til virkelighed for forfatteren?

Mogens Bjerring-Hansen