

## Om at læse »Danne-Virke«.

*Nogle hermeneutiske overvejelser.*

*Af Kim Arne Pedersen*

Grundtvigforskeren, dr. phil. William Michelsen har stillet mig spørgsmålet, hvad jeg vil med min undersøgelse af Grundtvigs forhold til den tyske, filosofiske tradition og Grundtvigs natursyn i »Danne-Virke«-afhandlingerne. Således som jeg opfatter det, skal spørgsmålet forstås eksistentielt. Spørgsmålet kunne også have været formuleret således: »hvad *betyder* disse tekster for dig?«

Et sådant spørgsmål er det relevant at stille en teolog, der arbejder med tekster, der er af så stor betydning for kirke- og troslivet i Danmark, som det er tilfældet med »Danne-Virke«-afhandlingerne - ja, i videre forstand har teksterne jo i et langt perspektiv været bestemmende for hele åndslivet i Danmark, når man tænker på Grundtvigs betydelige indflydelse. Skal jeg formulere mig kort, må jeg begynde med at tilstå min fascination af og interesse for den filosofiske retning, Grundtvig bekæmper i DV: den tyske idealisme, hvis helhedsforståelse står i modsætning til nutidsmenneskets fragmenterede opfattelse af verden. Den tyske idealisme er jo i øvrigt genstand for stor interesse i disse år. Det er måske en noget ejendommelig indfaldsvinkel at have til læsningen og forståelsen af DV. Men jeg læser Grundtvigs alternativ med det formål at undersøge, i hvor høj grad hans egen tænkning er et forsøg på at fastholde et helhedsperspektiv på liv og videnskab *samtidig* med, at han netop fremhæver erkendelsens processuelle karakter og uafsluttethed som kritik af idealismen.

Nu skal dette imidlertid ikke forstås sådan, at jeg stiller mig på enten idealismens eller Grundtvigs »side«. Det er min overbevisning, at man som forsker og fortolker bør opretholde en kritisk *distancé* til det materiale, man arbejder med. Objektivitet kan i absolut forstand ikke opretholdes - det har Gadamer påvist - men kan og bør tilstræbes i videst muligt omfang, både meto- disk og i den forstand, at man bevidst tilstræber at udelukke egne sym- og antipatier. Det kan bl. a. gøres ved, at man, som

jeg ovenfor har forsøgt, blotlægger sine egne motiver og derved pointerer, at man ikke gør krav på at fremlægge en »absolut« fortolkning.

Væsentligere end disse meget overordnede overvejelser finder jeg imidlertid min formulering af mit projekt i *snævrere* forstand. Det kan opfattes delvis i analogi til filosofen Poul Lübkes forsøg på, uafhængigt af de religiøse og biografisk orienterede indfaldsvinkler til forståelse af Søren Kierkegaards forfatterskab, at afdække det »filosofiske program« i Kierkegaards tekster (Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard, filosofiske studier 6, 1979 s. 130).

Gennemførelsen af et sådant forsøg med netop Grundtvigs forfatterskab må nødvendigvis få karakter af en ensidig og »abstraherende« forenkling i forhold til Grundtvigs teologisk orienterede tekster. Men det ændrer ikke på værdien af en sådan undersøgelse. For gennem den kan drages frem, hvordan Grundtvig opfatter områder som eksempelvis bevidsthed, sprog, erkendelse, tid og rum. Undersøgelsen sigter altså mod at klargøre, hvorvidt der kan afdækkes antropologiske og/eller filosofiske motiver i teksterne, motiver, der kan isoleres, selv om det er en kunstig isoleringsproces. At pointen så i sidste ende bliver teologisk, er indlysende, men netop de teologiske begreber, eksempelvis trosbegrebet, bliver belyst på en klargørende måde ved at blive analyseret ud fra en filosofisk synsvinkel. Og når jeg vælger udtrykket »program« er det for at understrege, at jeg gennem min undersøgelse vil søge at afdække, hvor vidt der er tale om et *sammenhængende* program i DV.

For yderligere at præcisere, hvad det er, jeg bestræber mig på at gøre, vil jeg nu efter bedste evne prøve at gengive William Michelsens *intentioner* med sin fortolkning af DV, så vidt jeg har forstået dem. Men en sådan gengivelse fører naturligt over i en redegørelse for William Michelsens *fortolkning* af DV. De to ting kan ikke skilles ad - heller ikke i mit arbejde med DV. Derfor vil jeg følge min gengivelse af William Michelsens synspunkter op med en redegørelse for mine egne principper for læsning af DV og en redegørelse for min opfattelse af DV-synspunkterne. Denne redegørelse skal ikke opfattes som en fyldestgørende gennemgang af mine intentioner med min undersøgelse af Grundtvigs natursyn i »Danne-Virke«-afhandlingerne. Eksempelvis be-

rører jeg hverken Grundtvigs æstetik eller hans mere detaljerede udtalelser om naturen/kosmos. Jeg begrænser mig alene til Grundtvigs filosofiske ideer, da jeg skønner, det er her William Michelsen og jeg er mest uenige.

William Michelsen ønsker at gøre DV forståelig for nutidige læsere. Hans forhold til teksterne er eksistentielt i den forstand, at han stiller sig forstående og accepterende overfor, hvad han opfatter som deres og Grundtvigs anliggende.

William Michelsen læser DV ud fra nogle overordnede, ide-historiske synsvinkler, som han har fremlagt i artiklerne: »Det moderne menneskes situation og Grundtvigs antropologi« (GrSt 1972), Om Grundtvigs tidsopfattelse (GrSt 76), Grundtvig og hans samtids tænke måde (GrSt 79), Sin samtids kritiker - N. F. S. Grundtvig 1783-1872 (GrSt 83), Introduktion til DV I (GrSt 85), Om Grundtvigs tænkning og den nyere tids filosofi. Introduktion til DV II (GrSt 86), Om Grundtvigs menneskesyn (GrSt 87) og efterskriften til Christa Kühnholds artikel (GrSt 88).

Disse artikler udgør en sammenhængende helhedsfortolkning af Grundtvigs tænkning og er derfor uundværlige for enhver, der vil beskæftige sig med Grundtvigs synspunkter. Artiklerne har imidlertid en længere forhistorie, idet deres grundlag er at finde i artiklerne »Om Menneskets Vilkaar - en manuskriptgruppe i N. F. S. Grundtvigs arkiv« (Nordisk Tidsskrift 1946) og »den unge Grundtvig som kulturpsykolog« (GrSt 55).

William Michelsen ønsker at gøre rede for Grundtvigs tænkning set i forhold til det moderne menneskes situation og Grundtvigs samtids idealistiske tænkning. William Michelsen påviser, at Grundtvigs Kant-kritik daterer sig fra 1815 (jf. Gr. St. 79). Man må derfor formode, at Grundtvig dette år har læst »Kritik der reinen Vernunft«. William Michelsen fortolker Grundtvigs kritik af Kants tidsopfattelse som bestemt af Grundtvigs ønske om at skabe et erkendelsesteoretisk alternativ til den tyske idealisme.

Dette finder William Michelsen i 1) Grundtvigs tidsopfattelse og 2) Grundtvigs empiriske standpunkt og appel til det alment forståelige sprog over for samtidens transcendentalfilosofisk inspirerede tænkning samt 3) Grundtvigs fremhævelse af menneskets grænser i erkendelsesmæssig henseende, grænser som er fastlagt af tid og rum - dvs. først og fremmest tiden, historien.

Hvor Kant bestemmer tiden som uendelig succession, som en anskuelsesform for mennesket, opfatter Grundtvig tiden som værende til forud for mennesket og som begyndt og endnu ikke afsluttet. Mennesket er begrænset af tiden. Dette bevirker nu, at Grundtvig henviser menneskets erkendelse til historien som materiale for dets erfaring.

Der kan aflæses visse nuancer i William Michelsens opfattelse af det moderne. I GrSt 72 bestemmes det moderne som den efter-kantianske fremhævelse af det autonome subjekt, i GrSt 86 lægger William Michelsen vægt på, at det moderne menneske har lettere ved at forstå Grundtvig end ved at forstå Grundtvigs samtids idealisme. I William Michelsens fremhævelse af almenerfaringens betydning i Grundtvigs tænkning aner man en fascination af eksempelvis Løgstrups fænomenologi.

Pointen i William Michelsens DV-fortolkning er nu, at det erkendende menneske ifølge Grundtvig ikke kan gå ud over det punkt i historien, hvor det er placeret. Prægnant har William Michelsen formuleret det i GrSt 83 om tidsskriftet DV: »Sammen med hans »Udsigt over Verdens-Krøniken« fra 1817 indeholder det hans alternativ til Kants og hans efterfølgeres filosofi. Ikke noget filosofisk system, men en opfattelse af mennesket, dets evner og hidtidige udvikling - *en antropologi*, der går ud fra en erkendelsesteori, bygget på tre ydre og indre sanser: følelsen, synet og hørelsen. Når Grundtvig ikke vil opstille noget system, beror det på, at vi kun kender verden og mennesket til det punkt, hvortil det hidtil har udviklet sig i fortid og nutid, men ikke i fremtiden. Derfor må enhver opfattelse af mennesket bygge på historien, erfaringen og den sunde menneskeforstand. Mennesket og verden kan ikke betragtes under evighedens synspunkt; vi kender kun det endelige, det »timelige« menneske og den verden, vi lever i. Vor tilværelse er begrænset både i tid og rum, der ifølge Grundtvig ikke er blotte anskuelsesformer som i Kants filosofi. Denne tilværelse tyder Grundtvig i overensstemmelse med Bibelen som skabt af Gud og mennesket som skabt efter hans lignelse til at udvikle sig til fuldkommen lighed med sin skaber. At det er afvejet fra den bestemmelse, skyldes den frihed, hvortil det er skabt, men som det har misbrugt.« (GrSt 83 s. 15-16). Menneskets erkendelse af sig selv er altså en billedlig erkendelse af Gud. Og videre kan mennesket ikke

komme. Men mennesket kan »*tænke* og *forestille* sig en uendelig tid og et uendeligt rum og væsener, der lever i en sådan tilværelse, der kaldes *evig*.« Samtidig mener William Michelsen, at Grundtvigs anskuelse »*forudsætter tro på Guds eksistens*« (GrSt 86). Alligevel hævder William Michelsen (stærkt fremhævet i GrSt 85 s. 71-72) at det er Grundtvigs hensigt at adskille religion og filosofi, modsat samtidens harmonisering af forholdet tro og viden. William Michelsen nødes dog til at indrømme, at Grundtvig med modsigelsens grundsætning hævder, at den der »*benægter*, at Gud er til, og at Gud *kan* skabe og *har* skabt verden og mennesket, modsiger sig selv. Thi mennesket er til, og det har hverken skabt sig selv eller verden - heller ikke sin fornuft« (GrSt 86 s. 65). Samtidig skriver William Michelsen, at »han beviser ikke, og han gør intet forsøg på at bevise, at Gud er til, hvilke evner han har, og at han har skabt verden og mennesket« (GrSt 86 s. 65). I forbindelse hermed skriver William Michelsen også: »videre går Grundtvig ikke i sin brug af modsigelsens grundsætning i denne artikel. At Gud er til og har skabt verden og mennesket, er genstand for hans *tro*, og at mennesket er skabt i Guds billede, det er ligeledes genstand for hans tro. . . « (GrSt 86 s. 65).

William Michelsen arbejder sig hen imod en sondring mellem DV-positionen og 1832-positionen, hvor Grundtvig adskiller *anskuelse* og *tro* (GrSt 79 s. 18, GrSt 83 s. 23 og GrSt 86 s. 56). I GrSt 79 er William Michelsen derfor tilbøjelig til at mene, at adskillelsen egentlig hører hjemme i 32 - i GrSt 85 finder han den i 1815. Der er altså tale om en voksende konsekvens hos Grundtvig, således som William Michelsen fremstiller det i GrSt 87 s. 23.

Når William Michelsen skal begrunde denne fortolkning af DV ud fra nogle overordnede principper, kan han i visse sammenhænge slå fast, at »det er umuligt at forstå Grundtvig uden at se hans tanker i forhold til samtidens« (GrSt 83 s. 8), andre steder, at »De læsere, for hvilke Grundtvig skrev sine filosofiske betragtninger, befandt sig i en anden historisk situation, end vi gør i dag. Det gør det vanskeligere for os at forstå ham. Men det vil ikke hjælpe os at rekonstruere datidens situation, eftersom han selv fandt datidens filosofiske tænkemåde urimelig. Nutidige læsere må i stedet forsøge at tænke selv ud fra det

standpunkt, Grundtvig stiller os på: erfaringens, den sunde menneskeforstands og det danske sprogs standpunkt - uden at forkaste den såkaldt »naive realisme« og uden at rekonstruere en »apriorisk« erkendelse, dvs.. begreber og forestillinger, der går forud for al menneskelig erfaring« (GrSt 86 s. 60). Skal disse principper læses i sammenhæng, må den første udtalelse forstås som gældende den nødvendige historiske placering af DV-afhandlingerne i forhold til samtiden, og den anden udtalelse må da gælde den eksistentielle indfaldsvinkel til forståelse - og dermed menes vel en accepterende forståelse - af *budskabet* i Grundtvigs DV-afhandlinger. William Michelsen kan også skrive, at »Grundtvigs Betragtninger over Menneskelivet i Danne-Virke er det resultat, han er kommet til ved en kritisk gennemlæsning af den nyere filosofis hovedværker og den protestantiske teologi fra 1517 til 1817. Hans kritik af disse hovedværker ser man i VK 1817, hans egne betragtninger i Danne-Virke. Og det har ikke kunnet undgås, at kritikken har smittet af på betragtningerne! Det gør dem ikke lettere for os at læse, men det viser os, hvad det er, de forholder sig til.« (GrSt 86 s. 59).

William Michelsen ser altså Grundtvigs tænkning som væsentlig forskellig fra samtidens. DV-filosofien eller antropologien fortolkes i analogi til Søren Kierkegaards opgør med den tyske idealismes spekulativt funderede systembyggeri. Idet jeg nu går over til at fremlægge mine egne fortolkningsprincipper og min egen forståelse af DV-tænkningen, vil jeg indledningsvis slå fast, at jeg anser denne tendens til at tænke i hinanden modsatrettede, idehistoriske blokke for ufrugtbar i forbindelse med væsentlige sider af Grundtvigs overvejelser i DV. Også den nyere Kierkegaard-forskning (med Anders Kingo som en væsentlig undtagelse) tenderer jo mod at læse Kierkegaard i større sammenhæng med Hegel, end det tidligere har været tilfældet.

*Min* læsning af DV-motiver retter sig mod følgende tre områder: Grundtvigs filosofiske terminologi i DV, den indflydelse, Grundtvigs læsning af filosoffer har haft på både kritikken af disse og udformningen af hans egen tænkning samt endelig det rent indholdsmæssige: de spekulativt-metafysiske motiver i DV-afhandlingerne, som optræder sammen med og ved siden af de empiriske programerklæringer og overvejelser. Min fremstilling her er ordnet med disse tre punkter som grundlag. Til slut ridser

jeg endvidere op, hvordan jeg opfatter Grundtvigs forståelse af forholdet tro/viden i DV, og endelig prøver jeg at vise, at mine synspunkter indenfor de tre ovenfor nævnte områder kan bidrage til forståelse af Grundtvigs stillingtagen til de enkelte tænkere, her eksemplificeret med hans kritik af Kant.

Et eksempel på min undersøgelse af Grundtvigs filosofiske terminologi: trods Grundtvigs erklærede målsætning, at ville »henføre Alt til Ting og Udtryk der ere ethvert alvorligt Menne-ske bekiendte« (DV I 109) benytter han sig i DV I s. 114 af en direkte oversættelse af Chr. Wolffs bestemmelse af Gud som *ens a se*, uafhængig og selvstændig (Wolff, *Theologia naturalis* 30-31;70), se hertil VK 1817 s. 337-338; og i bestemmelsen af subjektet som »noget der fatter og sætter sig« (DV III s. 115) som en gengivelse af Schellings »selbstsetzen« og »selbsterfassen« (Schelling GW s. 411). Dette er blot et par eksempler, og vigtigere end de blotte terminologiske overtagelser er naturligvis de dertil knyttede indholdsmæssige forestillinger. Jeg mener ikke, at Grundtvig »akkomoderer«, når han således inddrager traditionel filosofisk terminologi. Det viser både den danske oversættelse og den anerkendelse af før-idealisticke substanstænkning, der ligger i benyttelsen af det Wolffske Gudsbegreb. Men en sådan terminologisk undersøgelse vil på den anden side heller ikke vise, at Grundtvig blot er en filosofisk »eftersnakker«. Begreberne ændres alene ved kombinationen af førkritiske og efterkantianske størrelser grundlæggende, og den opfattelse af eksempelvis bevidsthed og sprog, Grundtvig fremlægger i DV, er i sin kompleksitet og anderledeshed væsentlig forskellig fra både Lockesk empirisme, Wolffiansk rationalisme og Schellingsk idealisme. Alene den kauserende og tematisk sammenbindende fremstillingsform, der med enkle, karakteriserende greb fremlægger hovedlinjerne uden for mange detaljer og dybtgående enkeltanalyser, lader sig ikke opfatte som en videreførelse af den stringente skolefilosofi. Det er i den sammenhæng også karakteristisk, at den egentlige, fremhævende redegørelse for Grundtvigs tanker og begreber egentlig kun kan gives på grundlag af et »destillat« fra teksterne.

Men en forudsætning for en indholdsorienteret analyse af DV-filosofien er en minutiøs undersøgelse af Grundtvigs sprog. Regin Prenter skriver i sin vægtige afhandling om Grundtvigs

treenighedslære: »den desværre udbredte forestilling om ordrigdommen og snakkesaligheden i Grundtvigs prosa er helt vildledende. Grundtvigs ordvalg er præcist, og den logiske sammenhæng i hans ofte langstrakte perioder meget stram« (i: N. F. S. Grundtvig, theolog og kirkelærer s. 55 Skarrild 1983). Dette synspunkt, som jeg fuldt ud tilslutter mig, er det vigtigt at holde sig for øje også under læsning af DV-afhandlingerne. Det gælder ikke kun undersøgelsen af ordenes eventuelle oprindelse - en omhyggelig og dækkende analyse af hele Grundtvigs sprog i DV ville yde et væsentligt bidrag til forståelsen af hans tankeverden. En sådan undersøgelse ville også vise, hvorvidt der var tale om en forskydning i positionerne i DV, således som A. Pontoppidan Thyssen mener (Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys, Århus 1983 s. 103-109), eller der bag de påviselige ændringer i visse tankegange fra bind til bind og afhandling til afhandling alligevel ikke skulle ligge en relativ fast grundstruktur, således som jeg mener det er tilfældet, hvad angår opfattelsen af størrelser som subjektet, Gudsbegrebet, sproget o. a.

Det andet punkt, jeg nævner, er spørgsmålet om, hvilke filosofiske værker, Grundtvig har læst. Her er jeg stærkt afhængig af William Michelsens undersøgelse af Grundtvigs Kantlæsning (GrSt 79 s. 25-28). På forbilledlig vis demonstreres her, hvorledes Grundtvigs læsning af Kants hovedværk »Kritik der reinen Vernunft« i 1815 ændrer hans bedømmelse af transcendentalfilosofien grundlæggende. Det er min opfattelse, at en nøje undersøgelse af Grundtvigs læsning i årene op til VK 1817 - med udgangspunkt i bogfortegnelsen fra 1839 - vil kunne give et temmelig nøjagtigt billede af Grundtvigs filosofiske viden og vise, hvorledes han føler sig forpligtet til at sætte sig nøjere ind i visse tænkeres værker. Et par eksempler: Jakob Böhme, som i VK 1812 (US s. 295) omtales kortfattet og negativt, får i VK 1817 s. 399 en langt mere positiv omtale, og skriftet »Aurora« nævnes direkte; et blik i kataloget viser, at Grundtvig ejede dette værk. Det eneste værk af Leibnitz, der direkte nævnes ved navn i VK 1817 er Theodiceen - også denne bog ejede Grundtvig (VK 1817 s. 401-407). Også i denne undersøgelse af VK 1817 er jeg inspireret af William Michelsens synspunkter (GrSt 86 s. 59), men jeg mener imidlertid ikke, at VK 1817 alene giver vidnesbyrd om, hvad Grundtvig opponerede mod, eller at tanker-



ne i DV skulle være et skarpt alternativ til læsningen. Et eksempel, William Michelsen må anerkende, er tilknytningen til Locke, der jo direkte nævnes i DV II s. 16 - og Locke hører jo dog også hjemme i den store, efterreformatoriske forfaldsperiode. Endvidere beskriver William Michelsen jo udførligt Grundtvigs delvise anerkendelse af Leibnitz' tænkning (GrSt 86 s. 62), og selv om Grundtvigs afvisende holdning til tænkerne vokser i takt med den efterreformatoriske tidsalders udvikling, er der dog stadig tale om grundlæggende tanker, holdninger og indsigter, som visse grupper af tænkere (undtagen eksempelvis forhærdede materialister) har »forvendt« i deres filosofi (Schelling - og stadigvæk Kant, se DV III s. 231-234).

Og som demonstreret i forbindelse med den terminologiske indfaldsvinkel ovenfor er det muligt at finde direkte indarbejdede elementer heraf i DV. Det stemmer forsåvidt også godt med Grundtvigs historiske orientering og synspunktet, at tiden efter reformationen er »forstandstiden«, der trods menneskets trang til at ville forklare sig selv dog bygger på det gudgivne materiale, mennesket besidder.

Det fremgår af ovenstående, at det ingenlunde er min agt at benægte, at Grundtvig i sine programerklæringer ønsker at fremhæve erfaringen, dagligsproget og menneskets erkendelse som begrænset af rum og tid, dvs. historisk begrænset. Disse programerklæringer fremsætter Grundtvig med stor styrke i bind I af DV, og heri finder vi også en begyndende realisering af programmet. Når det drejer sig om Grundtvigs eksplicit formulerede intentioner med DV er William Michelsens fortolkning utvivlsomt i større overensstemmelse med Grundtvig end det er tilfældet med min skitse til en fortolkning. Men allerede i bind II begynder spekulative tankegange at dukke op. I afhandlingen »Om Videnskabeligheds Forhold til Erfaring og sund Menneske-Forstand« - der ellers tankemæssigt ligger i direkte forlængelse af bind I - finder vi allerede disse spekulative tendenser i forbindelse med Grundtvigs overvejelser over, hvor vidt »Sandhedens Grundsætning« er en erfaring. Interessant er det, at Grundtvig her er sig bevidst, at hans overvejelser over, hvorvidt kontradiktionsprincippet evig(gyldig)hed kommer i konflikt med dets status som erfaring, kunne føre til en ikke-empirisk opfattelse heraf, ligesom Grundtvigs løsning: forbindelsen mellem kontra-

diktionsprincippet og selvbevidstheden i Gud kan medføre, at man må »tage Ordet *Erfaring* finere end sædvanlig«. Men Grundtvig bryder af og slår fast, at han her vil holde sig til »det timelige menneske«, der kommer til modsigelsens grundsætning »paa Erfaringens Vei«. Grundtvig slutter imidlertid af med at pointere, at menneskets selvbevidsthed »i *Forstanden*« er billedet af Guds evige selvbevidsthed, af »*den evige Sandhed*« (DV II s. 36-37). Grundtvig benytter sig her af Leibnitz-begrebet »Guds evige Selvbeskuelse« (DV II s. 37), som også Schelling udnytter i sin tænkning. Og Grundtvigs opfattelse af den menneskelige selvbevidsthed udfoldes i konsekvens heraf ved, at Grundtvig lader kontradiktionsprincippet hvile på identitetsprincippet.

Det er da også denne tanke, Grundtvig efter min mening videreudvikler spekulativt i væsentlige partier af de efterfølgende artikler. I »Om Mennesket i Verden« findes vigtige udredninger af, hvordan det forholder sig med menneskets selvbevidsthed og kontradiktionsprincippet. Dette kan nu for så vidt godt forenes med den empiriske ansats, som også er stærkt fremtrædende i afhandlingen (læren om sanserne), men i afhandlingens begyndelse findes et for vor problemstilling vigtigt afsnit, hvor »Verden« (DV II s. 124-132) i sin tidligt/rumlige totalitet bestemmes som en forestilling i Gud, en følge af englefaldet og modsætningsforholdet til djævelen . Dette *modsætnings*forhold står både i forbindelse med selvbevidsthedens »sætte(n) og fatte(n) sig« i »Modsatning til alt andet« (DV III 229) og det deraf følgende kontradiktionsprincip, men hvis man skal følge Grundtvigs tankegang ud i dens konsekvenser, er netop dette sekundært i forhold til den primære identitetssætning, udtrykt i »Guds evige Selvbeskuelse«. Verden er endelig, begrænset. Tiden og rummet har begyndelse og afslutning. Men derfor er de ikke noget »i *sig selv*«. Grundtvig tager øjensynlig afstand fra Newtons absolutte, uendelige rum, idet han udnytter Schellingske tanker om de modsatrettede kræfter som konstituerende rummet, men netop ved at understrege tidens og rummets endelighed ændrer Grundtvig disse Schellingske tanker grundlæggende. Resultatet bliver hverken en relationel eller en absolut rumopfattelse. Hvad der er nok så vigtigt for os er, at Grundtvig funderer tiden og rummet i Gud, eller mere præcist, i Guds bevidsthed, og at han opfatter rummet som sekundært i forhold til tiden, forandringen,

der opstod i forbindelse med djævelens udskillen sig fra livet i Gud for at have »Selvstændighed udenfor Sandheden« (DV II s. 131). Hele denne udredning opfattes som stemmende overens med Genesis. Er der nu tale om empiri eller spekulation? Grundtvig er her fuldt bevidst om, at empiri er det ikke, selv om han ikke bruger ordet spekulation. Men han er også overbevist om, at denne udredning vil vise sig at stemme overens med erfaringen (DV II s. 131-132). Og funderingen af verden i Guds bevidsthed dukker op senere i afhandlingen, uden at denne tanke der udfoldes nærmere (DV II s. 158). Endvidere rummer den efterfølgende afhandling om Bjovulfs dræbe en fortolkning, hvor tid og rum, historie og natur bestemmes på lignende vis (DV II s. 271-281). Begrebet »Sandhed« er udfoldet henimod slutningen af afhandlingen, hvor Grundtvig sammenkæder »Sjælen«, »Sandheden« og »Guds evige Selvbevidsthed«, parallelt med sammenstillingen af hjerte, kærlighed og livskilde (DV II s. 192). Grundtvig skriver: »Gud er Kærlighed, og Sandhed er hans evige Billede, der ene begriber ham og begribes af ham (DV II s. 196). Heraf fremgår det altså meget klart, at menneskets endelige jeg er et billede af Guds selvbevidsthed. I årene op til DV er selvbevidstheden i Gud blevet kædet sammen med Sønnen, og sådan kan passager i DV også godt fortolkes, selv om det ikke siges så direkte som tidligere (se dog forbindelsen »Fornuft«, »Selvstændighed«, »Personlighed« og »Sandhed« i DV III s. 228-229). Men også forbindelsen mellem »Sandhed« og »Ordet« indicerer en sådan fortolkning. I »Grenzen der Menschheit« kommer det klart til udtryk, at Grundtvig her er påvirket af den tyske idealisme, og William Michelsen gør det derfor også klart i sin kommentar, at at han er sig denne påvirkning bevidst (GrSt 85 s. 73).

Det er imidlertid i bind III, at Grundtvig udfolder disse tanker i den mest omfattende redegørelse for forholdet mellem kontradiktionsprincippet og Guds bevidsthed. Det sker i afhandlingen »Om Sandhed, Storhed og Skønhed«. Det er en almindelig opfattelse, at denne afhandling adskiller sig fra de andre DV-afhandlinger i kraft af sine abstrakte begrebsudredninger (Se Fl. Lundgreen Nielsen i »Det handlende Ord« II s. 734 ). William Michelsen har skriftligt over for mig givet udtryk for det samme, en opfattelse, som Anders Pontoppidan Thyssen også deler (ud-

trykt mundtligt i debatter). Kant-kritikken spiller en væsentlig rolle i afhandlingen, men William Michelsen mener, at kritikken her er gennemført på en lidet argumenterende måde. Det er imidlertid min opfattelse, at man ved at analysere de spekulative elementer i afhandlingen kan nå til en større forståelse for Grundtvigs argumentation, både i henseende til afhandlingen som helhed og i henseende til Kant-kritikken (se hertil nedenfor). De kosmologiske elementer, der står i centrum i det spekulative afsnit af »Om Mennesket i Verden«, optræder også her, men kun som en del af den langt større udredning af begrebet »Sandhed« forstået som værende identisk med eller forbundet med Guds bevidsthed. Som sådan kan man sige, at Grundtvig her udfolder den sammenhæng, han kun ridsede op i »Om Videnskabeligheds Forhold til Erfaring og sund Menneske-Forstand«. Jeg opfatter afhandlingen som en trinitarisk orienteret udredning af forholdet mellem Guds væren og Guds bevidsthed. Jeg gjorde ovenfor rede for, hvorledes Grundtvig i sit Gudsbegreb positivt udnytter de Wolffske bestemmelser af Gud som selvstændigt værende i egentlig forstand. Wolff viderefører her en skolastisk-cartesiansk tradition for alene at tillægge Gud substantiel virkelighed, og det er denne tradition, der ligger bag ved Grundtvigs bestemmelse af Gud som den »Værelse« der alene er årsag til sig selv og hvorfra universet da har sin virkelighed. Ved hjælp af identitetssætningen og med Schellings trinitetslære som inspiration udfolder Grundtvig da, hvorledes Gud som sandhed skal opfattes som det bevidsthedsmæssige billede af Guds væren, Guds selvbeskuelse eller selvbevidsthed, formidlet af Helligånden som forestillingskraft. Bestemmelsen af Sønnen som Guds selvbevidsthed eller »Fornuft« finder vi som før nævnt i tekster før DV.

Inden jeg skrider til mit sidste afsnit, hvori jeg forsøger at vise, hvorledes jeg på grundlag af ovenstående nyfortolker Grundtvigs Kantkritik, vil jeg ganske kort opridse min forståelse af Grundtvigs syn på tro og viden i DV-afhandlingerne. Som ovenfor nævnt gør William Michelsen sig til talsmand for den opfatterlse, at Grundtvig skiller disse størrelser fra hinanden. Samtidig mener William Michelsen også, at Grundtvig i sin DV-»vidskab« forudsætter tro på Gud. I kommentaren til »Grenzen der Menschheit« argumenterer William Michelsen for skellet

mellem tro og viden ved at trække en grænse mellem afsnittet »Wenn wir nun aber, als Christen. . . « (GrSt 84 s. 15) og de øvrige afsnit, hvor Grundtvig dels fremstiller, hvad vi kan *vide* om mennesket, dels fremstiller og kritiserer Schellings tænkning. Bortset fra, at det kun er mig muligt at forstå pågældende afsnit som et forklarende led i hele »Grenzen der Menschheit«, synes jeg, det er en betænkelig sag i den grad at skille tro og viden hos Grundtvig. Det er dog nok heller ikke William Michelsens mening. Men når jeg beskæftiger mig med Grundtvigs vidskabsbegreb i DV, slår det mig altid, i hvor høj grad vidskaben, erkendelsen, flyder fra troen som den ubevislige, forudgående helhedsanskuelse hos Grundtvig. Mennesket skal »fatte«, hvad mennesket først efterhånden kommer til at begribe (DV II s. 195-206). Og i »Om Aabenbaring, Kunst og Vidskab« DV III opererer Grundtvig med en skelnen mellem to slags hemmeligheder - de naturlige, begribelige og de ubegribelige hemmeligheder. Hertil svarer en distinktion mellem Gud som Sandhed og Gud som Kærlighed. De begribelige hemmeligheder er »Vidskabs« område, de ubegribelige hemmeligheder hører sammen med frelsen i Kristus for synderen til omvendelse og tro. De begribelige hemmeligheder omfatter »Ordet om Tre-Enigheden, om Skabelsen, om Kampen mellem Lys og Mørke, Sandhed og Løgn, om Spaadom og Mirakler som det om en evig Gud og et Forsyn« (DV III s. 250) - størrelser, der må kunne »billedlig begribes« i mennesket (DV III s. 250). Her synes jeg, at Grundtvig er væsentlig mere positiv, hvad angår den billedlige erkendelses rækkevidde, end William Michelsen giver udtryk for i GrSt 86 s. 65. William Michelsen er da også mere nuanceret i GrSt 87 s. 23. Nu er det imidlertid her vigtigt at slå fast, at de naturlige hemmeligheder på grund af syndefaldet erkendes alene som en følge af Kristus-åbenbaringen. Men hele sammenhængen i »Om Aabenbaring, Kunst og Vidskab« viser sammen med sidste del af »Om Mennesket i Verden«, at Grundtvig ikke bare skelner mellem tro og viden i DV, men at han også mener, der er en sammenhæng mellem de to størrelser. Menneskets billedlige (Guds)erkendelse bevæger sig fra troens helhedsprægede »Forestilling« til »Begyrebets« gennemanalyserede »Vidskab« (DV II s. 195-206 og DV III s. 253).

I DV nævner Grundtvig kun få steder Kant ved navn. I DV I s. 125 må han forudsættes at være med i gruppen »det 18. Aarhundredes filosoffer«, og i DV II s. 17 nævnes han ved navn sammen med den tyske idealismes tænkere. DV II s. 23-24 referer Grundtvig kort Kants tænkning med hovedvægten på moralfilosofien og Gudsbeviserne, og s. 27 nævnes han igen i selskab med idealisterne. I afhandlingen »Om Sandhed, Storhed og Skønhed« DV III s. 19-21 angribes Kants fornuftkritik, idet modsigelsens grundsætning forsvares. I DV IV s. 328-329 omtales Kant også, igen med moralfilosofien i centrum.

Andre steder i DV kan man fortolke teksten således, at Grundtvig har Kant i tankerne. Det gælder eksempelvis »Om Aabenbaring, Konst og Vidskab« DV III s. 231-234 eller, mere oplagt, den førnævnte, kosmologiske tekst fra »Om Mennesket i Verden« DV II s. 124-132. Allerede F. Rønning har opfattet denne tekst som en Kant-kritik (Rønning, F.: Grundtvig som Tænkner, Kbh. 1927, s.166-167), og efter min mening sandsynliggøres dette af Kant-omtalen i VK 1817 s. 557. Her skriver Grundtvig om »Kritik der reinen Vernunft«:

»*Tid og Rum*, disse omfattende, dunkle Begreber, staae naturligvis i Spidsen, det antages for afgjort, at da de ikke kan være noget *i sig selv*, ere de kun til for Mennesket som nødvendige Sandse-Former, og heraf skulde da følge, at man ingen lovmæssig Slutning kunde gjøre fra hvad der er i Rummet og Tiden: fra Naturen og Historien, til hvad der er i Sandhed.« (VK 1817 s. 556-557).

Grundtvig er enig med Kant i, at tid og rum ikke kan være noget »*i sig selv*« - det kan kun Gud, der ifølge Grundtvigs Wolff-inspirerede Gudsbegreb alene besidder egentlig, substantiel væren. I VK 1817 udvikles dette ikke videre, men i DV II s. 125-126 udfolder Grundtvig, hvordan han da funderer tiden, nemlig som en »virkelig Forestilling i den *selvstændige* Sandhed« dvs.. i Gud som bevidsthed. Tid og rum er ikke blot anskuelsesformer for mennesket - de er virkelige, for så vidt de er skabte størrelser. Det turde fremgå klart af DV-teksten, at Grundtvig her bevæger sig spekulativt uden for erfaringens områder - det skriver han som ovenfor nævnt også DV II s. 131-132.

Og denne spekulative sammenkædning af tid/rum-overvejelserne og Gud som »Sandhed«, dvs. Gud som bevidsthed, finder vi også i afhandlingen »Om Storhed, Sandhed og Skiønhed« DV III. Grundtvig skriver: »Her har man da Lejlighed til at øve sin Spidsfindighed paa Tid og Rum og Løgn, thi derom er kun det unægteligt, at ingen Løgn kan være *af eller i* Sandheden, og at, hvis der er Løgn, er der ogsaa Tid og Rum til, da Sandheden nødvendig maa indskrænke og tilintetgøre Løgneren, som er en Selvmodsigelse der indslutter Sandheds Fornægtelse« (DV III s. 21-22).

I teksten fra VK 1817 fremstiller Grundtvig sin opfattelse af Kants overvejelser over sandhedsbegrebet, således som de, med udgangspunkt i korrespondens-kriteriet, forekommer i »Kritik der reinen Vernunft« B s. 82ff. Grundtvig skriver: »*Sandhed*, lærer Critiken fremdeles, er intet andet end Begrebets Overeensstemmelse med sin Gienstand, og naar altsaa ikke Gienstanden er tilstæde, har man intet usvigeligt Kiendemærke paa Sandheden, hvoraf da følger, at vi Intet kan vide for vist, uden *hvad* de sandselige Ting ere, *forsaavidt* de findes i Tiden og Rummet.« (VK 1817 s. 558). Det vil føre for vidt her at gennemgå tekstens fortsættelse, hvor Grundtvig opridses de religionsfilosofiske konsekvenser af dette, hvad angår Gudsbeviserne og beviser for åbenbaringen. Her vil vi straks vende os til »Om Storhed, Sandhed og Skiønhed«, hvor Grundtvig udfolder sit trinitariske sandhedsbegreb - »den evige, ubetingede Sandhed« (DV III s. 21). Grundtvig afviser altså et korrespondens-sandhedsbegreb - i modsætning til traditionen inden for empirisk orienteret filosofi. Grundtvig funderer sit sandhedsbegreb i den menneskelige bevidstheds unægtelighed, men skriver så, at denne »igien unægtelig forudsætter hvad den udtrykker: en evig Værelse, der bejaer sig selv, udtrykker sin Selv-Bevidsthed, det er: en *levende, selvbevidst*, treenig Gud.« (DV III s. 21). Den menneskelige bevidsthed er et billede af Guds bevidsthed - og man kan slutte fra menneskets bevidsthed, at der må være en sådan »evig Sandhed« - den menneskelige bevidsthed »Forudsætter hvad den udtrykker«.

Til trods for, at Grundtvig i DV ikke eksplicit udtrykker tilslutning til det kosmologiske Gudsbevis (som han eksempelvis gør det i »Om Natur og Aabenbaring«, Theologisk Maanedss-

skrift 1825), så kan den ovenfor citerede passage kun fortolkes i forlængelse af den fundering af det kosmologiske Gudsbevis i den menneskelige selvbevidsthed, som vi finder i »Om Menneskets Vilkaar« (Værker i Udvalg II s. 268).

Analysen af Kant-afsnittet i VK 1817 og DV-afhandlingerne tjener til at demonstrere, hvor langt man kan komme henimod en bedre forståelse af DV ved at læse teksterne i sammenhæng med VK 1817, uden at opfatte DV og VK 1817 som skarpt adskilte størrelser med henholdsvis alternativ til og kritik af filosofien, således som William Michelsen gør det.

En fyldestgørende redegørelse for dette kan ikke gives her. En sådan ville ikke blot omfatte tekster forfattede umiddelbart før eller efter DV-tiden, men hele Grundtvigs forfatterskab. Denne lille opsats tjener til at vise, hvor fundamentalt begrebet »Selvbevidsthed« er i Grundtvigs tankeverden, forbundet med de ovenfor nævnte trinitariske og kosmologiske sammenhænge og med sandhedsbegrebet som en fundamental størrelse (de kan endog afdækkes i så anderledes en tekstsamling som Sangværk bind V). Andre har været inde på lignende tankegange (Villiam Grønæk, Morten Mortensen og Regin Prenter), men en sammenhængende fortolkning af forfatterskabet med disse motiver som ledetråde er endnu ikke givet.