

Kant – filosofiens Luther?

Lektor

Anders Moe Rasmussen, Aarhus Universitet

Abstract: This paper discusses Kant's philosophy as a possible heir to Lutheran thought. Comparing Kant's philosophy to that of Descartes reveals some interesting common presuppositions and convictions between Luther and Kant. Their shared conviction about the illegitimacy of reasoning about the ultimate nature of God and the world is especially stressed, which in Kant leads to the idea of the finitude of reason, an idea that runs through both his theoretical and his practical philosophy. It remains an open question, however, whether Kant, though he repeatedly stresses the finitude of reason, escapes the tendency, so characteristic of the enlightenment, to absolutize human subjectivity.

Keywords: Luther – Kant – reason – faith – subjectivity – freedom – enlightenment – morality – virtue – deity.

Det er jubilæumstider og luften er tyk af tanker, teorier og teser om reformationen som forudsætning og forløber for stort set alting af væsentlighed og værdi i vores moderne kultur og samfund, såsom socialvæsen, skolevæsen og ja tilmed det moderne demokrati. På den baggrund bør det ikke undre at nogle oplysningsfundamentalister reagerer med at henføre alle det moderne samfunds goder til oplysningstænkningen, hvorved de jo så bare gentager fejlen, nu blot med modsat fortegn. Hvad der ikke står til diskussion, er at den lutherske reformation markerer en afgørende cæsur med vidtrækkende konsekvenser, også for filosofien. Det skal jeg i det følgende søge at uddybe. Først præsenteres Descartes' filosofi som grundlæggende afhængig af det brud med skolastikken og aristotelismen, som intones med den såkaldte nominalistiske filosofi med Wilhelm von Ockham (1285-1347) og Duns Scotus (1265/66-1308) som hovedrepræsentanter, og som den lutherske reformation både bygger på og endeligt knæsætter. Senere vil jeg søge at argumentere for en grundlæggende lighed mellem Luthers teologisk motiverede fornuftskritik og Kants kritiske filosofi.

Fornuftens selvhævdelse: Descartes

Descartes' filosofi markerer modsat hans egen selvforståelse og modsat den gængse opfattelse af oplysningen ikke en absolut ny begyndelse. Dette er hovedtesen i den tyske filosof og idéhistoriker Hans Blumenbergs hovedværk *Nytidens legitimitet* fra 1966.¹ I tråd med sin overordnede tese om oplysningen og moderniteten som en reaktion på det ordenstab og den kaoserfaring, som er konsekvensen af den senmiddelalderlige nominalismes hævdelse af Guds absolutte frihed og suverænitet tolker Blumenberg også Descartes' filosofi i forlængelse af dette ordenstab. Det gælder for begge grundpiller i Descartes tænkning, dvs. "den metodiske tvivl" og "cogito"-tanken, at de er reaktioner på tanken om en absolut suveræn, men derfor også, en svigefuld Gud uden nogen som helst forpligtelse i forhold til verden – en verden uden orden og tilforladelighed. Blumenberg henviser i denne sammenhæng til Ockhams kommentarer til Petrus Lomabardus' (ca.1100-1160) fire sentensbøger om den kristne tro, hvor Ockham giver en radikal udlægning af Lombaderens overvejelser over en differentiering af den af Guds skænkede nåde. Af disse overvejelser drager Ockham den konsekvens, at Gud i sine handlinger alene er bundet af modsigelsens princip. En sådan Gud, der kun er bundet til modsigelsens logiske princip, er en Gud som ikke er underlagt nogen form for immanent konsistens eller konsekvens, hvorfor udslettelsen af sit skaberværk heller ikke kan udelukkes (Blumenberg 1988, 180f). Den medførende radikale kontingenserfaring er ifølge Blumenberg konstitutiv for Descartes' tænkning. Tolket i dette perspektiv er Descartes' tanke om en *genius malignum* alt andet end ny og original, men derimod blot et ekko af nominalisternes gudsbegreb, ifølge hvilket Guds almagt netop består i den uendelighed af muligheder, som han råder over, herunder den mulighed at tilbagekalde sit skaberværk.

Når dette er sagt, er Blumenberg langt fra at benægte, at der med Descartes indtræffer noget nyt. Fundamentalt set sker der to ting: For det første sker der med Descartes en radikalisering af nominalismens skepticisme. Når nominalisterne med afsæt i underet og miraklet betoner virkelighedens uberegnelighed og mangel på tilforladelighed, så har dette primært et opbyggeligt sigte i den forstand, at selv det, mindste mennesket lykkes med, bliver udtryk for Guds nådefulde handling. I forhold hertil sker der hos Descartes en tilspidsning og radikalisering, for så vidt som den svigefulde Gud bevidst og villet bedrager sin skabning og det ikke bare lejlighedsvist som i miraklet, men permanent og konsekvent. Ifølge Descartes er *genius malignum*

1. Hans Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988).

ikke bare en bedrager, han er en konsekvent bedrager.² Dette er der en helt bestemt pointe med, for kun på baggrund af denne absolut radikale skepticisme kan han introducere “cogitoet” – det tænkende subjekt – som erkendelsens arkimediske punkt. Dermed er vi nået til den anden nyskabelse hos Descartes, nemlig *tanken om “Cogitoet” som stedet for absolut vished*. Med tanken om den konsekvent bedrageriske Gud driver Descartes skepticiseringen og virkelighedens mangel på tilforlidelighed helt derud, hvor også vejen ud i det transcendent er lukket, og hvor den eneste vej frem bliver omslaget fra en absolut transcendent og suveræn Gud til en ligeså absolut immanent instans: det tænkende og absolut visse “jeg”. I den forbindelse henviser Blumenberg til Luther som i sin polemik mod hele den middelalderlige teologi og filosofi netop hævder, at mennesket selv vil være Gud og aldrig vil lade Gud være Gud.³ Det er den tanke som Descartes giver en naturlig og rationel begrundelse. Nominalismens absolutte Gud har som sin tvilling en ateistisk absolutering af mennesket, og det er denne absolutering, som finder udtryk i Descartes’ “cogito” (Blumenberg 1988, 133-138). På den måde bliver Descartes’ filosofi det paradigmatisk eksempel på Blumenbergs overordnede forståelse af oplysningen, nemlig human selvhævdelse som reaktion på en inhuman teologisk absolutisme. På den måde kan den moderne oplysningstænkning forstås som en konsekvens af det brud med den skolastiske tænkning, som nominalismen indvarsler, og som også den lutherske reformation er en del af.

Fornuftens selvkritik: Kant

En anden og mere ligefrem sammenhæng mellem den lutherske reformation og filosofien, finder vi hos Kant. Der er flere, herunder fx Heinrich Heine,⁴ som mener, at mange af vismanden fra Königsbergs vigtigste tanker og ideer kan føres tilbage til den lutherske kristendom. Og betænker man hans opvækst i et pietistisk miljø synes tanken nærliggende. Ikke desto mindre må man tage den omstændighed ad notam, at Kants filosofi nærmest er klinisk rensset for henvisninger til den gamle reformator. Nok kan man ikke med rimelighed forvente, at en filosof fylder sit værk med Lutherreferencer, men derfor

2. Se hertil Descartes’ *Metafysiske Meditationer* (København: Munksgaard 1991), 133-138.

3. Se fx. Martin Luther, *Disputatio contra scholasticam*, 1517, WA 1,225,1,f.

4. Se Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, (Stuttgart: Reclam, 1997).

kan der jo godt være tale om fælles grundmotiver og forudsætninger. Kant er filosof, og hans første hovedanliggende er at bringe filosofien ud af dens miserable tilstand, hvilket vil sige at bringe filosofien på omgangshøjde med oplysningstidens videnskabelige landvindinger. I øvrigt er det problematisk i forhold til Kant overhovedet at tale om inspiratorer og forløbere. Så unik og original er Kants tænkning, at for så vidt det overhovedet giver mening at tale om inspiratorer, kan man kun pege på én, nemlig Rousseau. Det var nemlig ikke kun Hume som vækkede Kant af sin "dogmatiske slummer", det samme gjorde Rousseau, om end på en ganske anden måde. Så betydningsfuld er Rousseau, at man med rimelighed kan karakterisere Kants kritiske projekt som et forsøg på at overføre Rousseaus tanker, nærmere bestemt den savoyanske præsts trosartikler i den fjerde bog af *Emile*, hvor Rousseau taler om samvittighedens kald og en moralsk verdensorden, i en konsistent og sammenhængende teoretisk form.⁵ Dette er det andet hovedanliggende i Kants filosofi. Det fantastiske og enestående i Kants tænkning er netop, at det teoretiske anliggende altid er forbundet med det praktiske, hvilket desværre alt for ofte negligeres i forskningen.

Selvom der er alle mulige grunde til at tage forbehold over for en direkte reformatorisk inspiration hos Kant, så vil jeg her gøre den påstand, at der i det mindste gives en strukturel lighed mellem Luther og Kant.

Luther og Kant

Som bekendt er Luthers reformation et generalopgør med den skolastiske middelalderlige teologi, og for så vidt teologi og filosofi i skolastikken er to sider af samme sag er afregningen med den skolastiske teologi også samtidig en afregning med filosofien. Fornuften er if. Luther lige så korruperet som alle mulige andre menneskelige dispositioner, hvis ikke selve fordærvens apoteose, al den stund fornuften om noget vidner om menneskets evige ønske om og higen efter at være Gud. I den forstand er fornuften en opstand mod Gud og dermed indbegrebet af synd. Tilsvarende betyder tro så en absolut afståen fra dette ønske i en betingelsesløs tillid og hengivelse til Gud og hans nåde.⁶ Så kan fronterne mellem tro og viden næppe trækkes

5. Se hertil Dieter Henrich, *Aesthetic Judgement and the Mora Image of the World* (Stanford: Stanford University Press 1992), 10-17.

6. Se hertil fx Martin Luthers udlægning af Gal 3,6 i *Den store Galaterbrevskommentar*, 1535 (WA 40 I, 359-373), hvor Luther blandt andet skriver, at troen slår fornuften ihjel (*Fides occidit rationem*, WA 40 I,362,6).

hårdere op. Imidlertid er det vigtigt at forstå Luthers fornuftskritik rigtigt. Luther afviser ikke en hvilken som helst fornuftsbrug. Dels indeholder troen selv en erkendelse dels har fornuften sin legitime plads og funktion, så længe den blot begrænser sig til verdslige anliggender, til den pragmatiske indretning af sociale og politiske forhold. Det er først, når fornuften overskrider pragmatismen, dvs. når den bliver metafysisk og vil udsige noget om kosmos, verden og Gud, at den bliver en opstand imod Gud, og så falder dommen over den kompromisløst. På den baggrund kan det ikke undre, at Luther er noget nær fraværende i filosofien. Når der ses bort fra Hegel, som eksplicit fremhæver Luthers verdenshistoriske betydning som indvarslingen af den moderne verden,⁷ er den filosofiske tradition tavs omkring Luther. Det faktum rejser det principielle spørgsmål om Luthers anskuelser og anliggende er uforeneligt med en hvilken som helst filosofisk bestræbelse, hvilket igen rejser det endnu mere principielle spørgsmål om ikke også en radikal fornuftskritik, som i tilfældet med Luther, indeholder en eller anden form for filosoferen. En passant er dette også det fundamentale spørgsmål i en hvilken som helst læsning af Kierkegaard. Kunne det tænkes at Luthers radikale afregning med filosofien og fornuften kunne finde et filosofisk udtryk?

Kant som filosofiens Luther?

I denne forbindelse skal det være min påstand, at Kants kritiske filosofi kunne være en egnet kandidat. I modsætning til det absolutte flertal af nutidige filosoffer spiller religion en rolle i Kants tænkning nok ikke en hovedrolle, men heller ikke en lille birolle. Faktisk skrev Kant jo en hel bog om religion, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* fra 1793. For at sige det lidt bombastisk, så er der if. Kant ingen etik uden Gud. Men det, at Gud hos Kant ikke er forsvundet ud af ligningen, berettiger på ingen måde til at tale om en specifik luthersk arv hos Kant. I øvrigt spiller Gud jo også en afgørende rolle hos Descartes, hvor han figurerer i den teoretiske fornuft, i modsætning til Kant, hvor Gudsbegrebet hører hjemme i den praktiske fornuft.

7. Se hertil G.W.F. Hegel *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971), Bd. 20, 49-58) hvor det blandt andet hedder: „Die Hauptrevolution ist in der Lutherischen Reformation eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der greulichen Zucht, worin der hartnäckige germanische Charakter gestanden hatte und welche er hatte durchgehen müssen, der Geist zum Bewusstsein der Versöhnung seiner selbst kam, und zwar in dieser, dass sie in Geiste vollbracht werden müsse“ (49).

Nej, når jeg mener at man med rimelighed kan tale om en lighed mellem Luther og Kant, så taler jeg om den strukturelle lighed som ligger deri, at de kan siges at dele en fælles grundforudsætning. Hele Kants kritiske filosofi hviler på en afståen fra at være Gud lig. Kant er i lighed med Luther fornuftskritiker, ligesom han også er oppe imod skolastisk filosofi, nu ikke den middelalderlige aristotelisme, men mod den rationalistiske og her i særlig grad imod Leibniz. Kants fornuftskritik er imidlertid af en ganske anden art end den lutherske, al den stund han jo ikke forkaster enhver fornuftsstræben. Af Kants filosofi fremgår det, at det lutherske alternativ mellem en selvmægtig fornuft på den ene side og troens lydighed og tillid på den anden er falsk. Løsningen er et andet begreb om fornuft. Dette betyder også, at Kant må afregne med Descartes og dennes fornuftsbegreb. Ser vi nærmere på dette formål, bliver det – som en sidegevinst – tydeligt, hvor forskelligartet oplysningstænkning egentlig er, hvor stor forskellen er mellem første og anden generations oplysning, altså mellem den såkaldte rationalisme og Kant hhv. den efter-kantianske tyske idealisme. I vore neo-scientistiske tider er det mere end nogensinde vigtigt at besinde sig på Kants gamle spørgsmål: hvad er oplysning?

Kants hovedudfordring er den samme som Descartes, nemlig skepticismen, men den måde, hvorpå han reagerer på denne udfordring, er en ganske anden art. Også hos Kant spiller subjektets bevidsthed om sig selv en afgørende rolle i tilbagevisningen af skepticismen og i etableringen af en objektiv verdenserkendelse, men ved bevidsthed forstår Kant noget ganske andet, end det er tilfældet hos Descartes. Hvor "cogitoet" i den cartesiane filosofi primært har status som en vishedens og sikkerhedens ø i uvishedens åbne hav, som et dementi af at tvivlen skulle være universel, har selvbevidstheden hos Kant snarere karakter af at være en funktion. Kant mener således, at det i forhold til tanken om et "jeg" er muligt at give en bestemmelse af verdenserkendelsens grænser, egenart og gyldighed. Denne forvandling af selvbevidsthedstanken kan formuleres på den måde, at "jeget" fra at være stedet for absolut vished bliver til ansvarlighedens sted. Det som Kant er optaget af er ikke vished og absolut sikkerhed, men den normative nødvendighed, som gør sig gældende i vores erkendelse af verden (når vi fælder domme om genstande) og i vores moralske bevidsthed (når vi handler). Dette nye normative fokus hænger sammen med kernen i Kants begreb om fornuft og oplysning, hvor det hele drejer sig om fornuftens selverkendelse eller dens selvoplysning. Dette er på sin vis selve forskellen mellem Descartes og Kant: hvor det hos Descartes handler om fornuftens selvbegrundelse handler det hos Kant om fornuftens selvoplysning. Tænkning og fornuft er ikke i sig selv et værn imod illusioner og svigefuld erkendelse, sådan som det er tilfældet hos

Descartes. Illusioner er et produkt af fornuften selv, resultatet af en illegitim brug af fornuften og i forhold hertil implicerer en fornuftens selvoplysning en systematisk undersøgelse af grænserne og egenarten af menneskets forskellige videns- og handlingsformer med spørgsmålet om disse formers gyldighed som rettesnor. Hele denne slidsomme proces terminerer i det, som er og bliver endemålet for Kants hele kritiske projekt, nemlig friheden. Hvor hovedspørgsmålet hos Descartes drejer sig om erkendelsens sikkerhed, drejer det sig hos Kant i sidste ende om frihed. Spørgsmålet om friheden tages op igen senere.

Gud og fornuftens grænser hos Kant

Ifølge Kant findes der, som netop nævnt, en legitim og en illegitim brug af fornuften, dvs. en fornuft som kender sine grænser og en fornuft som ikke kender sine grænser. Kants måske mest afgørende opdagelse er, at vi nødvendigvis er uvidende. Spørgsmål om Gud og hans formål, skabelsens dybere natur og mening er hinsides den menneskelige fornufts grænser og ønsket om at svare på dem er ønsket om at overskride fornuftens grænser som så igen kommer tæt på ønsket om at være Gud. Netop i kraft af sin fornuftsudrustning er mennesket ifølge Kant et metafysisk dyr, som bestandig må holdes i ave. Hvis ikke fornuften disciplineres, så antastes ikke kun Guds guddommelighed, men også menneskets menneskelighed. Derfor er fornuftens begrænsning og endelighed, altså vores principelle uvidenhed, den tanke som gennemstrømmer både Kants syn på naturerkendelsen og hans etiske tænkning. Hele den traditionelle metafysiks elendighed og misere udspringer af ønsket om at være Gud, hhv. ønsket om en direkte og umedieret tilgang til virkeligheden. I den sammenhæng introducerer Kant begrebet om en såkaldt "intellektuel anskuelse", der henviser til en virkelighedserkendelse, som ikke er underlagt de betingelser som gælder for vores måde, gennem sansning og begreber, at erkende objekter på, men som i direkte form, nemlig igennem en skabelsesakt, erkender virkeligheden. Formålet med begrebet om en "intellektuel anskuelse" er ikke at beskrive en alternativ erkendemåde, men at få os til at undre os over vores egen. Formentlig erkender Gud gennem en sådan skabelsesakt, men den er af så radikal anden art, at det ikke giver nogen mening at sammenligne den med den menneskelige, ja vi kan end ikke udtrykke og forstå den. Ikke desto mindre har en sådan Guds lignende direkte erkendelse været idealet i hele den metafysiske tradition fra Platon til Leibniz. Dette er if. Kant kernen i metafysikkens og filosofiens misere og spørgsmålet bliver derfor, hvordan vi kommer

ud af den. Hvordan overkommer vi ønsket om at blive Gud lig? Hos Luther er dette kun muligt i en troens akt, hos Kant gives der gode grunde. Vi er nemlig ikke blot kontingent, men netop nødvendigt uviddende. Kant anerkender styrken i begæret efter en *imitatio Dei* som liggende så dybt i den menneskelige natur, som kun synden kan ligge, og tilbyder så de dybest tænkelige epistemologiske grunde til at afvise det. Hvorvidt verden i sin helhed er forståelig, er et spørgsmål uden mening, og Kant giver de bedst tænkelige grunde til at afvise det i form af en fuld udfoldet teori om erkendelsen og dens struktur. Ikke nok med det, så giver Kant også om muligt endnu dybere *moralske* grunde hertil. Kort fortalt er uvidenhed if. Kant konstitutiv for enhver tale om moral og etik. Dette skal forstås på følgende måde: hvis vores erkendelse var som Guds dvs. helt og aldeles umiddelbar og spontan, hvis vi havde en direkte adgang til virkeligheden i sig selv, så måtte vi opgive al tale om moral. Grundstenen i Kants etik er tanken om, at al moralsk handling har et mål, nemlig at realisere en verden i hvilken lykke og dyd er systematisk forbundet, sådan at den lastefulde får sin velfortjente straf og den dydige sin velfortjente belønning. Hver gang vi handler moralsk handler vi for at bringe os dette ideal nærmere. Erfaringen af, at vi fejler og at verden handler imod os, kan føre os til fortvivelse, som kun en tro kan helbrede. If. Kant må vi tro at alle vore dydige bestræbelser vil fuldendes af et væsen, som har kontrol over den naturlige verden på en måde, som vi ikke har. Vi har ikke noget bevis for, at et sådant væsen eksisterer, men kun et sådant kan tilvejebringe den systematiske forbindelse mellem lykke og dyd, uden hvilken enhver moralsk handling er meningsløs. Sådant forstået gives der if. Kant ingen etik uden Gud. Dette skal nu forstås rigtigt. Moralen og etikken er if. Kant autonom, for så vidt moralen har sit udspring i den menneskelige fornuft. Havde den etiske fordring sin forpligtende grund i en guddommelig lovgivers magt og autoritet ville dette true al moralitet. Således hedder det i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) om en moralitet som er grundlagt på en guddommelig vilje følgende:

... der uns noch übrige Begriff seines Willens aus Eigenschaften der Ehr- und Herrshbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müsste.⁸

For så vidt tanken om en guddommelig magt spiller en afgørende rolle i Kant moralfilosofi, har den en anden status end moralens ud-

8. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1965), 443.

spring og kilde. Gudstanken hos Kant er affødt af en bekymring om det moralske perspektivs realitet. Hvis det slet og ret er umuligt at tænke sig en anden orden end den, der er styret af rationel kalkuleret selvinteresse, måtte man konkludere, at det moralske perspektiv er en illusion. Det er i den sammenhæng, at gudstanken introduceres hos Kant, nemlig som den instans, der garanterer en retfærdig distribution af lykke i forhold til dyd. Som sidegevinst, så at sige, kan alene en sådan moralteologi redegøre for en personlig Gud, hvilket ikke er muligt i den spekulative teologi, der nok kan tale om Gud som det mest perfekte væsen og som det væsen, der eksisterer med nødvendighed, men ikke om Gud som et villende væsen. På den måde er der i forhold til Gudstanken en analogi til Descartes. Ligesom erkendelsens oprindelse if. Descartes ligger i det menneskelige subjekt, ligger moralens oprindelse hos Kant i den menneskelige fornuft og ligesom Descartes' Gud garanterer for erkendelsens sandhed, garanterer Kants Gud for den moralske orden.

At lykke og dyd må være systematisk forbundet er langtfra nogen nyhed, men tilhører helt og fuldt den rationalistiske tradition, eksempelvis Leibniz if. hvilken, viden om sammenhængen mellem lykke og dyd ville fremme dem begge, hvilket han, som enhver anden oplysningsfundamentalist, er overbevist om at videnskaben vil tilvejebringe. Det nye og overrumplende hos Kant er, at han ikke alene hævder, at viden om denne forbindelse er metafysisk umulig, men også er en moralsk katastrofe. Når han afviser enhver viden om sammenhængen mellem lykke og dyd, så gør han det i humanitetens tjeneste, for så vidt menneskets værdighed netop består i, at vi kan handle uafhængigt af ethvert hensyn til lykke. Hvis vi kendte til sammenhængen mellem dyd og lykke ville vi underminere enhver form for moral. Med andre ord er viden ikke nødvendigvis et ubetinget gode. Den menneskelige frihed bygger på en begrænsning, for så vidt det at handle frit er at handle uden tilstrækkelig viden. Gode hensigter er kun gode i den udstrækning vi ikke ved, om de bliver belønnet. Hvis vi vidste, hvad Gud ved: hvorledes enhver god handling vil blive belønnet og enhver lastefuld vil blive straffet, kunne vi da involvere os i moralske handlinger, handle ud af den gode vilje alene? Kants påstand er, at dette ikke ville være tilfældet. Vores adfærd ville forandres radikalt. For det første vil vores forhold til Gud komme til at ligne vores forhold til en arbejdsgiver som holder al magten i sin hånd, og hvem kan da sige sig fri for at møde ham/hende med instrumentelle motiver. For det andet så ville en sådan viden måske nok forbedre vores adfærd, men god adfærd er noget andet end moralsk adfærd, jf. Kants distinktion mellem legalitet og moral. Med andre ord så betales der med en pris, og den pris hedder den menneskelige frihed. Dersom vi kendte til sammenhængen mel-

lem dyd og lykke, ville vi ikke være andet end dukker, udelukkende bevæget af pisk og gulerødder. Har vi hørt noget tilsvarende før? Kunne Kants etiske tænkning være en filosofisk pendant til Luthers opgør med gerningsretfærdigheden og til hans tale om et kristenmenneskes frihed?⁹ Kunne det være, at Kant er filosofiens Luther?

Afsluttende eftertanke

Og så måske alligevel ikke. Nok understreger Kant igen og igen fornuftens endelighed og nok er hans filosofi ikke på samme måde som hos Descartes drevet af en stræben efter absolut vished, men undgår han den samme tendens i retning af selvabsolutering, som også kendetegner Descartes? Meget peger i retning af, at også Kant, oplysningsfilosofi til trods for alle forskelle i forhold til eksempelvis Descartes, er båret af ideen om en selvmægtig subjektivitet.¹⁰ Kant omtyder så at sige den endelige erkendelsesformåen til transcendentale betingelser for en i det uendelige fremadskridende erkendelse. I den forstand er det netop endeligheden, som tillader det fornuftige subjekt at tage Guds plads.

Betyder det at der er og bliver en afgrund mellem Luthers reformatoriske indsigter og oplysningstænkningen? Er og bliver oplysningsfilosofiens orientering mod subjektivitet og frihed, som kan siges at være initieret af den lutherske reformation, grundlæggende uforenelig med en reformatorisk tankegang? Ikke uden videre, for subjekt-tænkningen står ikke stille, men går videre efter Kant i en tænkning, hvor subjektiviteten stadig udgør centrum, men hvor den har en ganske anden status end det er tilfældet hos Descartes og Kant. Denne gentænkning af subjektiviteten begynder med den såkaldte tyske idealisme, med Fichte og Schelling og fortsætter med Kierkegaard og Heidegger. Forstået på den måde kan man give dette nummers indledning ret: Luther blev langt hen ad vejen de tyske filosofers modernemælk. I hvert fald lader deres filosofi sig vanskeligt forstå uden det nybrud i tænkningen, som Luther initierede.

9. I sin store monografi *Luther und Kant* (Berlin: Reuther & Reichard 1904), er det i særlig grad frihedstanken som ny-kantianeren Bruno Bauch anser som det forbindende mellem Luther og Kant.

10. Wolfhart Pannenberg hævder således i bogen *Metaphysik und Gottesgedanke* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1988), 35, at det ikke er i Descartes' tænkning, men først i Kants filosofi, i hans tanke selvbevidstheden som betingelsen for al erfaringsenhed, at tanken om det på sig selv beroende subjekt knæsesættes som den moderne filosofis grundaxiom.