

TEOLOGEN I KANTS JERNGREB

Kants kritik og kritik af Kants kritik



Ph.d.-studerende, cand.theol. Thomas N. Steiner

Resumé: Siden Immanuel Kant (1724-1804) har spørgsmålet om muligheden og legitimiteten af at tale meningsfuldt om Gud været en central udfordring for teologien. Denne artikel tilbyder en kritisk analyse af Kants epistemologi med særligt fokus på dens implikationer for religiøst sprog. Artiklen argumenterer for, at Kants restriktive tilgang til teologisk diskurs ikke længere er filosofisk dominerende, idet nyere strømninger inden for moderne metafysik åbner for alternative forståelser af, hvad både metafysikeren og teologen kan og bør udtale sig om.

Immanuel Kants' indflydelse på epistemologi, metafysik og teologi er velkendt og vanskelig at overvurdere. Denne indflydelse rækker imidlertid også til teologiske diskussioner, selv blandt dem, der ikke abonnerer på hans epistemologiske grundantagelser. I relation til dette er der tydeligt et »før« og »efter« Kant (jf. Wolterstorff 2009, 157-159; 167-168). Spørgsmålet er, hvordan Kants epistemologiske projekt har transformeret teologisk tænkning, og i hvilken grad disse transformationer fortsat bør betragtes som normgivende for nutidens teologiske diskurs.

Med fokus på sidstnævnte spørgsmål vil denne artikel lave en kritisk redegørelse for Kants epistemologi, som den kommer til udtryk i *Kritik der reinen Vernunft*, og det deraf afledte syn på metafysik og teologi, hvorunder et bredere udsnit af Kants litteratur anvendes. Artiklen vil derudover argumentere for, at et udblik til moderne analytisk filosofi påviser, at Kants restriktive tilgang til det religiøse sprogs muligheder ikke længere er normen, men tværtimod en problematisk minoritetsposition. Teologiske stu-

dier i Danmark forholder sig oftest til den kontinentale tradition af filosofihistoriens 20. århundrede,² men derved bliver det ikke evident, at analytisk orienterede filosoffer er nået videre i relation til den grøft mellem mennesket og virkeligheden, Kant argumenterer for (Zimmerman 2007, 3-6). Ved at analysere to centrale temaer i moderne metafysik argumenterer artiklen for, at den kantianske begrænsning af teologisk erkendelse ikke længere er filosofisk nødvendig og repræsenterer en position, der i stigende grad udfordres af nyere analytisk filosofi.

Kants kritik: den problematiserede gudserkendelse

I forordet til første udgave (1781) af *Kritik der reinen Vernunft*³ erklærer Kant, at den menneskelige fornuft konfronteres med spørgsmål, der transcenderer dens kapaciteter. Metafysikken var tidligere dronningen af alle videnskaber, men hun må nu foragtes (*KrV*, 7). Kritikken består i anvendelsen af fornuften uden erfaringen; den rene fornuft. Aristoteles' succes indenfor logik bestod i, at dens grænser blev nøje demonstreret, og Kant ønskede at gøre det samme med fornuften (O'Neill 1992, 281-282). Med hans redegørelse for, hvorledes fornuften fungerer og afgrænses, mener Kant, at vi har en nøgle til at løse alle metafysikkens problemer. Filosoffer har hidtil forsøgt at få fornuf-ten til at indrette sig efter de objekter, den behandler. Men Kant argumenterer for, at vi skal vende retningen, så objekterne indretter sig efter vores erkendelse, hvilket han sammenligner med den kopernikanske revolution (*KrV*, 12). Vi kan ikke erkende noget *a priori*⁴ ved førstnævnte tilgang, men ved sidstnævnte er *a priori* erkendelse muligt.

Al viden begynder med erfaring, hvilket ikke indebærer, at viden opstår ved erfaringen. Ifølge Kant er vi selv dybt aktive, når vi modtager information fra sansningen. Når vi modtager et sanseindhold (materie), bliver disse fænomener straks organiseret efter deres relationer (form), hvilket er vores erkendelses virke. Vores sansende intuition giver formerne tid og rum til den sansede materie (*KrV*, 29-30; 173; 220). Tid er derved ikke en ydre erfaring, men noget *a priori* i vores subjektive tilstand. Kants argument er, at vi kan forestille os en tidsperiode uden indhold, men ikke erfarer fænomener uden tid (Turetzky 1998, 85-86). Det »objektive« ved tid er, at vi aldrig kan sanse fænomener, der ikke passer i formen tid. Bemærk at vi allerede her møder et hint om erkendelsens begrænsning i relation til Gud. Hvis Gud er evig i tidløs forstand, er erfaringer af det guddommelige principielt umulig for den menneskelige erkendelse. I vores rene intuition (uden sansning) er tid og rum den måde, vi tænker på, mens den empiriske intuition (med sansning) altid tolkes i disse former. I ingen af disse kan Gud erkendes (eller endda tænkes). Vi har kun mulighed for at bedømme sandheden om ting og objekter, der er mulige at erfare (*KrV*, 40; 76), men Gud falder udenfor denne mulighed i Kants system.

Vores »disciplinerede«⁵ erkendelse kan opstilles på følgende måde: 1) Vores sansevne modtager en række ubearbejdede og uordnede sanseindtryk. Strengt taget erfarer vi ikke disse, da vi ingen erfaring har uden formerne. 2) Vores anskuelse bidrager med tid og rum, der giver sanseindtrykkene deres interne relationer. Derved bliver menne-

skets fornuft også centrum i al erkendelse, hvorm naturen drejer sig. 3) Forstanden har tolv kategorier⁶ inddelt i kvantitet, kvalitet, relation og modalitet (jf. *KrV*, 42). En genstand kan for eksempel rette sig efter kausalitetskategorien, der angiver årsag og virkning. Vores erkendelse omhandler derved, hvordan tingene fremstår »for os« (*Dinge für uns*; *Erscheinung*; *Phänomen*). Vores former og forstandskategorier er *a priori*, mens en syntetisk dom omhandler faktiske forhold i verden. I Kants system bliver det derved muligt at have syntetisk *a priori* domme, da han kunne redegøre for forholdet mellem sanseindtryk, vores anskuelser og forstandskategorier. Disse er både nødvendige, almenlydige og giver reel viden.

Mulig erfaring er en præmis for vores erkendelse, men eksempelvis objektiv tid falder ikke ind under dette. Vi kan have en indre, logisk konsistent tanke om et objekt, men hvis ikke det bunder i en erfaring, så forbliver det en arbitrær sammensætning, der ikke kan gøre krav på realitet⁷ (*KrV*, 94; 135). At vores erkendelse er rettet mod empiri, mener Kant, beviser eksistensen af den ydre verden (*KrV*, 96). Kant stiller samtidigt sig selv spørgsmålet, om der findes objekter, som er uafhængige af vores intuition. Men dette kan per definition ikke vurderes, og de må anses for at være problematiske. Ingen af vores forstandskategorier kan vurdere dem, og derfor er de dybest set ikke forståelige, selvom vi ikke kan udelukke, at der er plads til dem (*KrV*, 114). Disse kaldes »ting i sig selv« (*Dinge an sich*; *Noumenon*). Kants principper om den rene fornuft kan ikke appliceres hinsides erfaringens sfære. Viden starter i sansningen, fortsætter i forståelsen og ender i fornuften, men en højere viden end dette kan menneskets erkendelse ikke nå.

Selvom intet objekt i en højere (transcendental) idé kan bestemmes, så kan de være yderst brugbare (*KrV*, 125). Netop her kommer teologien ind i billedet. Teologiens område er den højeste betingelse for muligheden af alt, som kan erkendes – al værens værensgrundlag (*KrV*, 126). Spørgsmål som »har universet haft en begyndelse?«, »kan ting deles uendeligt mange gange?«, og »eksisterer et nødvendigt væsen?« omhandler objekter, der kun kan findes i tænkningen (*KrV*, 158). Nedenfor vil det blive behandlet, hvordan Kant mente, Gud kunne fungere som en regulativ idé, og hvordan han selv havde et argument for Guds eksistens. Men den her gennemgåede epistemologi gør det klart, at Gud er udenfor den menneskelige erfaringsmulighed og derved erkendelse. Hvis et tidløst væsen heller ikke forstandsmæssigt kan tænkes, problematiserer det i udstrakt grad teologens mulighed for at tale om Gud. Den fortsatte redegørelse for Kants syn på metafysik og moral vil derfor rumme kritiske perspektiver for at vurdere, om Kants begrænsninger af teologiens sprog og domæne er normative.

Kritik af Kants kritik: den problematiserede epistemologi

I forordet til anden udgave (1787) af *Kritik der reinen Vernunft* erklærer Kant, at hans projekt handler om at redde metafysikeren og teologen fra materialister, fatalister, ateister, idealister, skeptikere og andre, der perverterer deres doktriner gennem kontroverser. I den forstand er Kants mål med bogen også at give plads til troen⁸ (*KrV*, 16-17): »Ich

mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen.« Virkningshistorien skulle dog gå anderledes, hvorfor hans filosofi her vil præsenteres i et kritisk lys for at vurdere, hvordan teologen er stillet efter Kant.

Metafysikkens Gud

Metafysikkens område består ifølge Kant af tre store idéer: Gud, frihed og udødelighed. Sammenhængen mellem de to første ville af nødvendighed føre til den tredje (*KrV*, 127). Kant definerer metafysik som en rent spekulativ videnskab, fuldstændigt isoleret og uafhængig af empiri (*KrV*, 12). Han ønskede at udgive en metafysik om naturen (*KrV*, 10; 19), men det skete aldrig. Han drager selv konklusionerne af sit syn på metafysik⁹ ved at demonstrere umuligheden af en række traditionelle argumenter for Guds eksistens. En transcendental idé om et nødvendigt eksisterende væsen ville per definition være hævet over al empirisk virkelighed i en sådan grad, at intet i vores erfaring kunne anvendes til at udfolde vores koncept derom (*KrV*, 195). Sagt mere simpelt: Vi kan ikke tale om Gud og udfolde noget om Guds natur.

Ingen tidligere filosof havde argumenteret så gennemgribende for, at grøften mellem menneskets verden og verden i sig selv måske er uoverstigelig. Ifølge Kant er det ydmygende for menneskets fornuft at indse, at den ikke har kompetencerne til at opdage sandheder gennem rationel spekulation. Men samtidigt mente han, at den fremlagte epistemologi giver fornuften selvtillid og gør den disciplineret (*KrV*, 240). Kants analytiske (i nutidig forstand) egenskaber er åbenlyse, og han giver læseren mange definitioner undervejs.¹⁰ Men åbenlys bliver også en vis inkonsistens i hans anvendelse af en række begreber,¹¹ hvilket også er afspejlet i pluraliteten af fortolkninger af hans filosofi. Dette gælder også hans beskrivelser af *Dinge an sich* – hvilket for denne artikels formål er det mest relevante, eftersom vores adgangsmuligheder til at beskrive disse vil være identisk med teologens mulighed for at tale om Gud.¹²

På den ene side er *Dinge an sich* uden relation til vores sanser og erfaringer (*KrV*, 161; *WDo*, 7), og de er ikke, og kan ikke, være objekter for os (*KrV*, 179). Da fænomenerne ikke kan være ting i sig selv (*KrV*, 77), må de være ikke-eksisterende, når de ikke er givet til vores anskuelse (*KrV*, 161). Den rene fornuft er optaget af sig selv – ikke objekter (*KrV*, 210). De må også være fuldstændigt separeret fra tid og rum (*KpV*, 310; jf. Parsons 1992, 68). På den anden side skal ydre objekter ikke nødvendigvis betragtes som illusoriske (*KrV*, 38), men vi har ret til at tænke dem som ting i sig selv. Det ville nemlig være absurd at bekræfte eksistensen af en anskuelse uden, at der fandtes noget, der kunne anskues (*KrV*, 15). Verden er summen af fænomener, men disse må have en transcendent basis (*KrV*, 214). Rationelle væsener kan ikke være årsagen til, hvordan verden er i sig selv (*KpV*, 322). En vis inkonsistens i både beskrivelsen deraf samt erkendelsens muligheder i relation dertil er åbenlys.

Problemet er, at vores fornuft af nødvendighed er dikteret ud fra vores kategorier. Så når Kant tillader os at tænke på *Dinge an sich* indenfor transcendental¹³ refleksion,

så inviteres vi til at tænke uden kategorier, hvilket ikke er muligt ud fra hans epistemologi (Clayton 2000, 273). »The discussion of the Idea of God largely ignores the table of categories« (Ameriks 1992, 253). Selvom idéen om et nødvendigt væsen beskrives som værende for stor for empirisk erfaring (*KrV*, 158), så er et højeste væsen en yderst brugbar idé (*KrV*, 189; 200). Regulative idéer bruges til at søge den højeste enhed og det ubetingede. En konceptualisering af det højeste væsen ville være kronen på værket for den menneskelige erkendelse, men for at opnå dette ideal må den rene fornuft suppleres med et moralsk argument. Kant beskriver endda en række rene transcendentale prædikater som nødvendighed, uendelighed, omnipotens, omnipræsens og andre, det perfekte væsen ville have (*KrV*, 200; *RGV*, 166). Transcendentale idéer er aldrig konstitutive, men som regulative kan de vejlede fornuften mod det éne punkt, hvor de ultimativt mødes. Punktet er hinsides alle muligheder for erfaring – men Kant kan tydeligvis alligevel tale om det. Vi kan ikke etablere et højeste væsens objektive realitet, men vi kan tænke på det, og denne tænkning er endda brugbar til at gøre erkendelsen holistisk. Vi kan ikke konceptualisere et guddommeligt væsens indre perfektioner eller nødvendige eksistens, men samme væsen gør os i stand til at besvare alle andre spørgsmål i relation til den kontingente virkelighed (*KrV*, 209). Som konstituerende idé kan Gud ikke bevises gennem et kosmologisk argument, men Kant kan alligevel sige, at verdens eksistens gør hypotesen om Gud nødvendig ud fra en regulativ sammenhæng (*KrV*, 212). For Kant begynder erkendelse med intuitioner, der bliver til koncepter og ender i idéer, men disse må ikke overstige erfaringens sfære – hvilket er hans advarsels til alle fremtidige metafysikere.

For Kant er kategorierne konstitutive i forhold til erfaring, men i hans argumentation spiller de også en regulativ rolle, hvilket skaber et dilemma (Clayton 2000, 282-283). Hvis konstitutive og regulative idéer arbejder sammen, hvordan er det så muligt at adskille det, vi ikke kan erkende, fra det, vi kan? Vi ville derved i det mindste kunne have *noget* viden om det transempiriske (inklusive Gud). På den ene side kan Kant ikke tillade metafysisk viden om Gud, men på den anden side må Gud omtales som et eksisterende objekt, og idéen om Gud kan ikke være ren fiktion. En løsning på denne udfordring gives ikke af Kant. *KrV* er ikke kun propædeutik til metafysik: »In his later years, Kant tended more and more to view his critical philosophy not as a propaedeutics but rather as *itself* metaphysics« (Clayton 2000, 296). Gud er, som alle *Dinge an sich*, et transcendent objekt. Men i Kants egen sprogbrug, er der tydeligvis noget, vi kan sige om disse. De omtales som tingsliggjorte, objekter, givet og bagvedeksisterende i relation til vores intuitioner.

Hvis ikke vi som mennesker var i stand til at tænke på et væsen som Gud, kunne vi heller ikke have overbevisninger eller trosudsagn om Gud (Plantinga 2000, x), hvilket tydeligvis ikke er tilfældet. Fra Kants egne skrifter er det tydeligt, at han hyppigt talte om og tænkte på Gud, så kritikken må gå på ikke at kunne have metafysisk eller spekulativ viden om Gud. Der er en fortolkningsmæssig udfordring i forhold til, hvorledes

Dinge an sich skal forstås. Enten har de deres egen sfære, som vi ingen erfaringer kan have af, selvom de har en form for sammenhæng med fænomenernes verden uden derved på nogen måde at afhænge af vores erfaringer. Ellers er der kun én sfære, der kan tænkes på to måder, hvor alle objekter er noumenale, selvom vi kun kan tale om dem fænomenalt. Hvis *Dinge an sich* er alt, hvad der er, så handler vores koncepter om dem, da der ikke er andre objekter, de kunne handle om. Hvis ikke vi kunne tale om Gud, kunne vi ikke have koncepter om noget som helst, da alt andet også ville være ting i sig selv (Plantinga 2000, 14-16). Hvis *Dinge an sich* tilhører en anden sfære, har de alligevel en effekt på os, hvilket er en type erfaring. De ville ikke engang være i tid og rum, men samtidigt vil vi heller ikke kunne omtale dem som atemporale og aspatiale. Vi har en tendens til at tænke på en bagvedliggende virkelighed, men i virkeligheden kan vi ikke engang tænke på den.

Ifølge Kants epistemologi er tid og rum nøje forbundet med vores forstandskategorier. Ud fra dette kan vi ikke tænke på ting i sig selv: »if we can't think about them, we can't so much as entertain the thought that there *are* such things« (Plantinga 2000, 29). Dette rummer en tydelig inkonsistens, og hvis dette er tilfældet, mangler vi en grund til, at det skulle være umuligt at have koncepter om tingene i sig selv. Det indebærer dybest set også, at Kants system er baseret på en type metafysisk spekulation, som systemet var designet til at udelukke. Philip Clayton har demonstreret, at traditionelle metafysiske koncepter, heriblandt Gud, spillede en central rolle igennem alle faser af Kants tænkning – både før, under og efter *KrV* (Clayton 2000, 304-232).¹⁴ Kant omtaler Gud som den første årsag, forstår ham som en person, substans og højeste væsen og udvider grænserne for, hvad vi kan tænke. Sidste pointe vil blive evident, når vi undersøger *KU* – forrige ved *KpV* og *RGV*.

KrV er et teknisk værk, der gør læseoplevelsen vanskelig og har resulteret i forskellige tolkninger. Trods store analytiske ambitioner og evner rummer værket en vis inkonsistens, af hvilke *Dinge an sich* er særligt relevante for denne artikels anliggende. Uanset hvordan disse *Noumena* tolkes, er det langt fra tydeligt, at Kant har demonstreret umuligheden i erkendelse af dem. Hvis Kants kopernikanske revolution virkelig betyder, at viden formes efter vores erkendelse, så burde vi ikke engang være i stand til at tale om *Noumena*, heriblandt Gud. Det ville samtidigt være umuligt at postulere en kausal sammenhæng mellem disse og fænomenerne. Kant har i udstrakt grad formået at problematisere naiv realisme. Men hvilken effekt har Kants kritik på vores muligheder i dag for at tale om Gud? Ifølge denne artikels vurdering har teologens sprog om Gud mistet en uskyldighed, den næppe kan genvinde. Grunden er, at metafysik og epistemologi af nødvendighed må være sammenknyttet, og det vil næppe være muligt at vende tilbage til situationen før Kant. Sagt teologisk: dogmatik er ikke længere validt uden prolegomena. Samtidigt er det en forhastet konklusion at tro, at metafysisk tale om Gud er umuliggjort efter Kant. Mens en række teologer¹⁵ har lavet denne fejl, påpeger moderne filosoffer, at metafysisk erkendelse har forandret og udviklet sig flere gange sidenhen.

Denne pointe vil blive udfoldet senere. Nu vil artiklen undersøge et bredere udsnit af Kants værker fokuseret på moral og etik for at demonstrere, at Kant ikke selv applicerede klart definerede begrænsninger i sit sprog om Gud og endda argumenterede for Guds rolle i filosofisk tænkning. Da Kants kategoriske imperativ og generelle syn på etik forudsættes bekendt, vil artiklen fokusere på de elementer, der er relevante for gudserkendelsens muligheder.

Moralens Gud

Kants kritik af klassiske gudsbeviser¹⁶ er velkendt, som han inddeler i tre: teleologiske, der er baseret på kosmologiske, der igen er baseret på ontologiske (*KrV*, 186; 197). Men mens rationel spekulation aldrig kan føre til teologiske sandheder, så er teologisk indsigt mulig, når fornuften anvendes indenfor moral, hvilket Kant allerede påpegede i introduktionen af *KrV* (14; jf. 199). Når den rene fornuft anvendes indenfor en metafysik om naturen, er den spekulativ, men anvendes den praktisk, er resultatet en metafysik om etikken (*KrV*, 253; *GMS*, 14; *KU*, 358). For Kant er fri vilje en nødvendig forudsætning for moralsk lovgivning, og vi kender muligheden for frihed *a priori*. Selvom vi ikke gennem den spekulative fornuft kan forstå fri vilje, så må den forudsættes af den praktiske fornuft (*KpV*, 285; 308). Efter hans diskussioner om moralske pligter forklarer Kant sin forestilling om et »summum bonum«: et højeste gode og ultimativt endemål, hvor foreningen mellem den gode vilje og lykke finder sted (*KpV*, 315). I det jordiske liv er de langt fra altid proportionelle, men i en mulig verden kan dydisk livsførelse og glæde forenes af praktisk nødvendighed.

Den rene praktiske fornuft må derfor postulere sjælens udødelighed, da kun dette giver muligheden for *summum bonum*. Kant beskriver det som en yderst brugbar tænkning, da den både supplerer den spekulative fornufts impotens og har store religiøse konsekvenser (*KpV*, 321; jf. *KrV*, 244-246; *WDo*, 7-8). Det er også nødvendigt at postulere Guds eksistens, da en årsag må være passende til at kunne garantere så stor en effekt. At postulere et muligt højeste gode er at postulere det højeste originale gode, hvilket er Gud. Kant siger endda, at kristendommens dogme om Guds rige er det eneste tilfredsstillende koncept til at forklare dette (*KpV*, 323). Den moralske lov er hellig og kræver derfor moralsk hellighed gennem dydisk livsførelse. Ifølge Kant er det ikke Guds vilje, men den menneskelige autonomi og fornuft, der er grundlaget for pligterne. Men når dette er gjort, opfattes pligterne som guddommelige bud.

Når Gud er i stand til at kende ens handlinger og motiver helt ind i fremtiden, må han være omniscient. Når Gud kan realisere dets rette konsekvenser, må han være omnipotent. Kant bestemmer ligeså Gud til at være omnipresent, evig, den højeste væren og så videre (*KpV*, 330; *RVG*, 41-42). Derfor beror vores koncepter om Gud på moralen og ikke den spekulative anvendelse af fornuften.¹⁷ Kants citat om at fyldes med ærefrygt af stjernehimlen over sig og moralloven indeni sig er velkendt, men om sidstnævnte kommenterer han, at det sætter ham ind i en sand, evig verden (*KpV*, 341).

I *GMS* skelner Kant mellem forstanden og fornuften, hvor fornuften kan gå langt ud over det, sanserne leverer (*GMS*, 91). Disse udvidede muligheder for metafysisk erkendelse bliver tydeligere i *KU*, hvor Kant søger at bygge bro mellem naturen, behandlet af den teoretiske fornuft, og friheden, behandlet af den praktiske fornuft. Kant finder det nødvendigt at forudsætte en komplet helhed om alt, selvom den ikke kan bevises eller forstås (*KU*, 363). Der er derved universelle principper, vores forståelse har brug for, og som rummer en formålsrettethed, der er i harmoni med vores design. Der er forskel på det, der er godt for noget (brugbart), og det, der er godt i sig selv (*KU*, 371). Det sidstnævnte er det moralsk gode, som er et objekt for viljen. Det smukke tilfredsstiller uden at ligge i forlængelse af personlige interesser, mens folk har forskellig smag i relation til, hvad der behager den enkelte. Det smukke sidder altså i selve objektet, og derfor kan det kræves af andre, at de laver samme vurdering (*KU*, 374). Ved både at adressere en helhedssammenhæng med universelle principper og delvist flytte fokus fra forstandens aktivitet til objekterne udvider Kant tydeligt erkendelsens muligheder – dermed også, hvad vi kan tænke og tale om.

Det sublime tilfredsstiller, ligesom det smukke, i sig selv. Men hvor det smukke er forbundet med et objekts form, er det sublime grænseløst og den absolutte storhed (*KU*, 390). Igen har Kant intet problem med at diskutere og tale om noget, der tydeligt overstiger forstandens erkendelsesmuligheder ifølge *KrV*. Det skal samtidigt holdes in mente, at de tre kritikker for Kant var et samlet projekt. Koncepter om ting er forbundet med deres formål og kontingens. Dette vidner om verdenshelheden som noget kontingent, der derved er afhængigt af et intelligent væsen udenfor verdenshelheden. Således føres vi fra teleologi til teologi (*KU*, 458): vi forstår verdens kontingens og formålsrettethed ud fra en intelligent designer.

Kants tre kritikker repræsenterer derved et samlet billede af erkendelsen, der rummer metafysik og teologi. Menneskets erkendelse giver struktur til al erfaring, hvorved viden opnås. Men erkendelsen giver også en objektiv, *a priori* morallov, der danner basis for troen på Gud, frihed og udødelighed. »Therefore, scientific knowledge, morality, and religious belief are mutually consistent and secure because they all rest on the same foundation of human autonomy, which is also the final end of nature according to the teleological worldview of reflecting judgment that Kant introduces to unify the theoretical and practical parts of his philosophical system« (Rohlf 2024). Selvom Kant kritiserer traditionelle argumenter for Guds eksistens, mener han, at fysikkens teleologi tilskynder os til at søge en teologi (*KU*, 476). At kunne forstå et uendeligt væsen ville forudsætte alvidenhed i os. Derfor kan vi ikke have klare koncepter om Gud som demonstreret viden. I den forstand er vores viden om verden en forberedelse til teologi (*KU*, 477). Men etikken tager os videre. Verden som helhed har et formål – et moralsk kongerige af flere formål. Og her taler Kant om en række egenskaber som det højeste gode, alvidende, almægtig, algod, retfærdig, evig og allestedsnærværende, hvilket gør det naturligt at slutte fra moralsk teleologi til etableringen af en teologi (*KU*, 478; 482).

Alle finale formål fører derved mod Guds egen natur. Kants kritikker rummer en vis inkonsistens (jf. Clayton 2000, 294; 318; 331), og hans moralske argument for Guds eksistens er næppe blandt de bedste gennem filosofiens historie. Men det er tydeligt, at vi både kan tænke på og tale om Gud ifølge Kant. I den forstand ender *KU*'s sidste side med at give det, der blev anslået i forordet til *KrV*: lede erkendelsen til dens grænser, hvorved der gives plads til troen.

Kantiansk dogmatik

Foruden at give plads til troen var Kant endda meget konkret om, hvordan troens liv skulle udfolde sig i lysets af dens overbevisninger. Kant vil kortlægge den type religion, moralfilosofien indebærer. Historien om Job vidner om en person, der agere prisværdigt, fordi han moral ikke byggede på hans tro, men hans tro byggede på moral (*MVT*, 30; Wood 1992, 403). Tro er af nødvendighed indadskuende og hænger sammen med bevidsthedslivet om ens moralske formål og praksis, da rent ydre, propositionelle tro-sudsagn spreder løgne, der løsriver gudserkendelsen fra etikken (*MVT*, 31-32). Som ovenstående afsnit demonstrerer, har moral ikke brug for religion, da det fuldt ud bygger på den praktiske fornuft. Men ud af denne moral springer et telos, der uundgåeligt fører til religion. Ud fra denne tænke måde afleder Kant en række dogmatiske konsekvenser.

Ifølge Kants arvesyndslære er mennesket fra fødslen moralsk korrumpet, selvom vi ikke har arvet det fra vores forfædre. Kun det, der kommer fra vores frie vilje, kan vi beskyldes for, og historien om Adam og Eva er derfor rent illustrativ (*RGV*, 55-56; 70; 74-76). Derved adskiller Kants arvesyndslære sig fra traditionel dogmatik ved at afvise enhver tanke om arveskyld. Godhed og ondskab er begge tilstede både fænomenalt og noumenalt, og derfor bliver er den menneskelige pligt konstant at forbedre sig moralsk. Ved ikke bare at være empirisk dydig (virtus phaenomenon), men moralsk dydig (virtus noumenon), tilfredsstiller mennesket Gud (*RGV*, 78). Et sådant menneskes moralske livsførelse begynder med en transformation af tænkningen og er motiveret af pligten for pligtens skyld. Kant tager afstand fra alle former for religion, hvor Gud tilfredsstilles gennem kult, overbevisninger eller andet, der ikke gør mennesket bedre. Faktisk er kristendommen den eneste moralske religion ifølge Kant, der fordrer, at enhver må gøre sit bedste for at blive et bedre menneske¹⁸ (*RGV*, 82-83). Vi ved ikke, hvordan Gud medvirker i dette, men vi skal fokusere på at blive værdige til guddommelig assistance. En dogmatik om nåden ligger derved på kanten af, hvad der kan siges om en religion indenfor fornuftens grænser.

Kun Guds enbårne søn¹⁹ som menneske i sin fulde moralske perfektion kan være skabelsens endemål (*RGV*, 94). Vi andre må udfolde vores praktisk orienterede tro ud fra dette eksempel i håb om, at vi kan blive tilfredsstillende for Gud. Men det, vi bør gøre, forudsætter det, vi kan. Fordi distancen mellem den fulde godhed og den ondskab, vi starter i, er uendelig, kan vi aldrig nå dertil uanset mængden af tid. Vi kan dog

forvente at tilfredsstille Gud på et generelt plan, såfremt vores liv bevæger sig kontinuert imod det gode (RGV, 100). Dette samt dets modsætning repræsenterer for Kant et glimt ind i en evig fremtid af lykke eller forbandelse. I denne moralske religion anser hjertet alle pligter for at være guddommelige bud, og derved bliver man en del af et etisk fællesskab: Guds folk (RGV, 114; 131; 221-222). En ægte kirke beskæftiger sig derved ikke med andet end at instruere, støtte og opmuntre hinanden til moralsk livsførelse. Når alle fornuftsvæsener søger at fremme det højeste gode, så rummer det muligheden for en universel religion. Den sande kirke sætter åbenbaring under praktisk fornuft, indtil historisk funderet tro helt kan undværes. Den rene, religiøse tro er af en *a priori* praktisk fornuft: »any attempt like the present to find a meaning in Scriptures in harmony with the *most holy* teachings of reason must be held not only as permissible but as duty« (RGV, 114). Da har Guds folk brudt med arbitrære fortolkninger af kristendommens indhold.

Foruden moralsk livsførelse er alt, hvad vi tror, vi kan gøre for at behage Gud, en illusion. Ved at formulere det ud fra, hvad vi kan gøre, holder Kant muligheden for mysteriet åbent: det Gud kan gøre, som vi ikke kan erkende.²⁰ Med dette har vi et indblik i nogle af de teologiske konsekvenser, Kant selv drog fra sit kritiske arbejde med metafysikken. Projektet er klart: troen skal funderes på moralen, og religion tilhører den praktiske fornuft, der derved har potentialet til en universel stræben efter det højeste gode, som Gud har skabt verden til. Mens der er afvigelser fra klassisk, kristen teologi, er der også tydelige sammenfald (heriblandt en række bibelcitater), som Kant næppe var nået frem til uden sin pietistiske baggrund (jf. Wood 1992, 394-395).

Mens denne artikel mener, at der er gode grunde til at forholde sig skeptisk overfor, om Kant har formået at demonstrere validiteten af en dybt restriktiv tilgang til at tale om *Dinge an sich*, metafysik og Gud, vil artiklen nu behandle, hvorfor klart størstedelen af moderne filosoffer i den analytiske tradition taler om sådanne ting langt mindre restriktivt.

Metafysikkens genkomst og analytisk teologi

Kant var tydeligvis dybt analytisk, selvom han brugte ordet i en anden forstand (*KrV*, 23). Til forskel fra Kant (*KrV*, 12) er moderne metafysik ikke rent spekulativ og uafhængig af empiriske videnskaber. Tværtimod indgår metafysik i en omfattende samtale med naturvidenskabeligt arbejde og forholder sig til dennes resultater i en artikulering af virkeligheden. Logisk positivisme var i en forstand en radikalisering af Kants projekt, der søgte at fremstille al metafysik (heriblandt tale om Gud) som meningsløs og tom. Men metafysikken skulle vise sin genkomst (eller nærmest genopstandelse), og denne historie er relevant for at forstå vores muligheder for at tale om Gud efter Kant. Jeg vil i det følgende fokusere på to elementer af denne historie: modallogik og tidslogik. Førstnævnte er valgt, da det er den vigtigste faktor for at forstå metafysikkens gen-

komst. Sidstnævnte, da den demonstrerer, hvor langt diskussionen har rykket sig fra Kants filosofi.

Modallogik og metafysikkens renæssance

Kant skelnede skarpt mellem ren og appliceret logik, hvor førstnævnte skulle abstrahere fra alt indhold (*KrV*, 41). Med basis i tænkningens form skulle den være fuldstændigt *a priori* – uden empiriske principper. Selvom Kant mente, at idéen om et ultimativt væsen er yderst brugbar, så ville han ikke anerkende muligheden for at bevæge sig fra en rationel idé til virkelighed (*KrV*, 189). Det 20. århundrede skulle erfare en voldsom udvikling i formel logik, der gør det muligt at formalisere argumenter. Til dette symbolske sprog blev to nye symboler tilføjet: $\Diamond$ for mulighed og $\Box$ for nødvendighed.²¹ Modalitet refererer til egenskaben ved et udsagn, hvis status kan være nødvendig, mulig, kontingent eller umulig. Modalitet blev også anvendt af antikkens og særligt middelalderens filosoffer, men fra C.I. Lewis blev det formaliseret og en central del af moderne logik.²²

For at opnå forståelse og undgå den tekniske, formelle del er det nemmest at tale om modallogik ud fra mulige verdener, der er blevet en central del af moderne filosofisk argumentation. En mulig verden er en måde, hvorpå ting kunne have været. Elefanter kunne have været røde, et folketingsvalg kunne have haft et andet resultat, og du og jeg kunne have opnået det og det, havde vi gjort sådan og sådan. Der er givetvis gode genetiske grunde til, at elefanter har den farve, de har, men i modallogik er der tale om logisk mulighed. Det er logisk muligt, at de var røde. Derimod er det logisk umuligt, at cirkler var firkantede, eller at samme person var 167 og 184 cm høj på samme tid.

Saul Kripke eksemplificerer tanken om mulige verdener ved at påpege, at skolebørn bruger det i miniatureudgave, når de skal lære at beregne statistik (Kripke 1972, 16). Hvis man kaster to terninger, er der 36 mulige udfald – 36 logisk mulige verdener. I én af de mulige verdener giver summen af terningerne tolv og i én anden to. Der er seks mulige verdener, hvor summen er syv, eller terningerne viser det samme tal. Fortsætter skolebarnet, kan vedkommende beskrive alle de udfald, der logisk er mulig. Men skolebarnet kan også beskrive en række nødvendige og umulige verdener. I alle de 36 logisk mulige verdener giver summen af terningerne mellem to og tolv, og terningernes cifre vil enten være ens eller forskellige. I ingen logisk mulige verdener giver summen nul eller tretten. Så selvom barnet faktisk slog tre og fem, kan vi beskrive måder, hvorpå virkeligheden nødvendigvis må være, kunne have været og umuligt kunne være. Derved formår vi logisk at skelne mellem det nødvendige, mulige og umulige, som vores hverdagsprog er fyldt af.

En semantik om mulige verdener bidrog til en forståelse af det logisk mulige, men ændrede også filosoffers syn på propositioner, kontrafaktuelle situationer, tid, determinisme, egenskaber, Gud og meget mere. Vi opfatter det eksempelvis sprogligt meningsfuldt at sige: »Hvis politikeren havde handlet således, var resultatet blevet anderledes.« Vi kan konceptualisere, hvad der skal til, for at noget er sandt under kontrafaktuelle

situationer. Vi kan også bruge det til at beskrive forskellen mellem det essentielle og tilfældige. Er jeg essentielt et menneske, er jeg et menneske i alle de mulige verdener, jeg eksisterer i. Er jeg tilfældigt dansker, så er jeg det i nogle af dem. Det skal bemærkes, at selvom vi taler om semantik, så er vi dybest set i gang med metafysik. Eksempelvis kan det logisk overvejes, om et nødvendigt væsen eksisterer. Dette ville være et væsen, der eksisterer i alle de mulige verdener. Diskussioner derom har ført til en renæssance for ontologiske argumenter²³ (jf. Steiner 2024), hvilket er et eksempel på bevægelsen fra modallogik til metafysik.

Modallogikken har påvirket vidt og bredt, hvilket har åbnet en række muligheder for klassisk metafysik og religionsfilosofi. Vi er ikke længere nødt til at holde os til de empiriske videnskaber, men er også afhængige af vores intuitioner og almindelige sunde fornuft i etableringen af vores verdensbilleder. Nødvendighed og mulighed var tidligere anset for at være vage og uformelle begreber, men nu kunne deres funktion i argumenter evalueres formelt og præcist. Der findes nødvendige og kontingente sandheder, og med modallogikken kan vi skelne metafysisk fra epistemologisk nødvendighed. Der er forskel på at sige, at morgen- og aftenstjernen af metafysisk nødvendighed måtte være den samme (da et objekt nødvendigvis er identisk med sig selv), og at sige, at det epistemologisk er nødvendigt (hvilket det ikke var, før vi fandt ud af det).

Der er meget at diskutere i relation til spørgsmålet om, hvordan vi skal argumentere og udfolde disse bedst muligt, men det er ikke længere muligt at afskrive dem som kilder til erkendelse. Den forudsætningsløse tilgang til erkendelse er ikke en mulighed, men situationen i det filosofiske landskab er i dag en pluralitet i tilgange til metafysiske positioner. I denne pluralitet kan et nykantiansk syn godt være en spiller, men da dette blot er en blandt mange andre, mangles en grund til, at teologens tale om Gud skal lade sig definere derudfra.

Tidens metafysik og Kants subjektivism

Ifølge Kant er tid ikke noget, der eksisterer i sig selv eller i ting som en objektiv bestemmelse, men tilhører den subjektive intuition af sansede ting (*KrV*, 33). Vi besidder tiden som en *a priori* fornuftskategori, der er et fundament for alle vores intuitioner. Tid er en indre form i os, der kun har subjektiv realitet. På dette punkt er Kants filosofi i enorm, hvis ikke total, modvind i den moderne tidsdebat. Tid er ikke en perifer del af Kants epistemologi, men udgør en central del af mange diskussioner i *KrV*, hvilket gør hans kritik af gudserkendelse des svagere i den moderne debat.

De seneste godt hundrede års diskussioner om tidsmetafysik har været domineret af to hovedpositioner, der her vil blive eksemplificeret gennem Bertrand Russell og Arthur Prior. Førstnævnte ville, ikke ulig Kant, holde en meget intim forbindelse mellem filosofisk erkendelse og de empiriske videnskaber, dermed Einstein's specielle relativitetsteori i relation til tidens metafysik. Russell var kritisk overfor vores hverdagssprogs relation til virkeligheden, men dette betød ikke, at vi ikke kunne tilpasse det efter objektiv

erkendelse. Hvis jeg siger »nu«, svarer det til at sige »her«. Det er et relativt udsagn, der siger noget om min subjektive position (Russell 1948, 100). Den objektive tid, derimod, er historiens og fysikkens tid, der er »... most nearly akin to logic and mathematics« (Russell 1948, 19). Der findes derved ikke et objektivt »nu«, men tider kan beskrives som værende før, samtidige med eller efter andre tider. I vores hverdagsprog udtrykker vi os i fortid, nutid og fremtid, men den objektive tid er anderledes, hvor positioner beskrives relativt ud fra en spatiotemporal virkelighed. Der er en stor grøft mellem vores normale måde at udtrykke tid på og den metafysiske tid, men grøften umuliggør ikke erkendelse af virkeligheden, da sproget kan tilrettes denne.

Prior, derimod, troede fast på, at vores sproglige udtryk for fortid, nutid og fremtid rummede en korrekt beskrivelse af den ydre virkelighed. Ved at arbejde med modallogik lykkedes det ham endda at formalisere det (Prior 1967), der sidenhen har kunnet appliceres indenfor datalogi og kunstig intelligens. Nu'et har metafysisk status og hænger sammen med det virkelige og eksisterende. Dette indebærer, at den samme proposition udtrykkes ved at sige »det regner« og »det regner nu«, da der ikke er indholdsmæssig forskel. I dette syn på tidens metafysik rummer vores naturlige intuition derom altså en grundlæggende korrekt beskrivelse. Pointen er ikke, om Russell eller Prior har ret. Pointen er, at analytiske filosoffer i dag har to højtudviklede syn på tidsmetafysik, der begge anser tid som en objektiv virkelighed, der kan erkendes. I denne debat med alle dens underpositioner anses Kants subjektive tidsopfattelse for (så godt som) ikke at være en relevant konkurrent. Debatten er kommet videre, og den rummer i allerhøjeste grad metafysik. Dette undergraver en central del af Kants epistemologi og dennes konsekvens, at gudserkendelse er umuligt, fordi vores erfaring er temporalt konditioneret. Derfor er det igen nødvendigt at konkludere, at Kant ikke har bevist, at vi ikke kan tale om en evig Gud. Tværtimod har teologen store muligheder, hvis vedkommende vil tage lære af moderne analytisk filosofi.

Konklusion

Med Kants epistemologi blev traditionel metafysik voldsomt problematiseret. Mens der i dag langt fra er konsensus om, hvorledes vi skal forholde os til disse udfordringer, har denne artikel argumenteret for, at Kants projekt kan kritiseres direkte, samt at der er en række punkter, hvorpå moderne filosofi er kommet videre. Ifølge Kants epistemologi burde det ikke være muligt at tale om Gud som et transcendent objekt, hvilket han tydeligvis selv aktivt gør og endda inviterer os til at tænke på Gud ligeså. Dette indebærer at tænke uden vores fornuftskategorier, hvilket hans epistemologi ikke tillader. Og kunne vi ikke tænke på Gud, kunne vi heller ikke have teologiske overbevisninger, hvilket vi tydeligvis har. Kant havde selv en række indholdsbestemmelser af sit gudsbegreb, hvorved han udvider vores teologiske erkendelsesmuligheder i forhold til *KrV*. Måske er der en metodisk grund til, at Kant ender i en vis inkonsistens: Han begrænsede viden til erfarede objekter gennem metafysiske argumenter, men dette rummer en tilbagevisning

af metafysik gennem metafysik. Selv hans transcendentale metafysik om mulighedsbetingelserne for erkendelse kan ikke muliggøre, at vi kan have tanker, ord eller formodninger om det transcendent. Når Gud kan anvendes som en regulativ idé, så indebærer dette som minimum en grad af erkendelse om det transcendent, hvormed det bliver vanskeligt at fastholde skellet mellem transcendental og traditionel metafysik. Derved synes Kants system ikke bare at rumme, men måske endda at være baseret på elementer af metafysisk spekulation i traditionel forstand.

Kant talte om metafysik som værende isoleret fra empiri, men sådan forholder det sig ikke i moderne tid, hvor de fleste metafysikere i udstrakt grad forholder sig til de empiriske videnskabers resultater. Dette indebærer et opgør med Kants kopernikanske revolution, hvilket for eksempel er evident i spørgsmålet om tidsmetafysik, hvor den ydre virkelighed søges forstået og formaliseret. Moderne metafysik er i dag et felt, der i høj grad udfordres af mangel på konsensus. Men i lyset af dette mangler der klare argumenter for, at teologen bør opfatte Kants restriktioner i at tale om Gud som normative. Tværtimod burde denne situation sætte teologen fri fra jerngrebet. En uskyld ved det religiøse sprog (samt vores tilgang til virkeligheden) er gået tabt og kommer ikke tilbage. Grunden er, at metafysik ikke længere kan behandles uden epistemologiske overvejelser. For teologen indebære dette en refleksion over de metodiske forudsætninger, dogmatiske vurderinger laves ud fra. Derved er al tale om Gud også tale om muligheder og begrænsninger for den menneskelige fornufts erkendelse. Dermed minder Kant teologen om en integreret del af oldkirkens gudserkendelse: Selvom vi må tale derom og søge at vokse i erkendelse, forstår vi aldrig Guds *οὐσία*.

Noter

- 1 Følgende forkortelser til Kants værker anvendes, hvor titlerne angiver udgaverne (jf. bibliografi):
KrV (Kritik der reinen Vernunft): Kritik der reinen Vernunft (Kant 1919); Critique of Pure Reason (Kant 2002c).
KpV (Kritik der praktischen Vernunft): Critique of Practical Reason (Kant 2002b).
KU (Kritik der Urteilskraft): Critique of Judgement (Kant 2002a).
RGV (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft): Religion within the Boundaries of Mere Reason (Kant 2018b).
WDo (Was heißt: sich im Denken orientieren?): What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking? (Kant 2018c).
MVT (Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee): On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy (Kant 2018a).
GMS (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten): Grundlæggelse af moralens metafysik (Kant 2022).
- 2 Denne vurdering er foretaget ud fra personligt kendskab til folk fra alle teologiske uddannelser i Danmark, men pointen kan understøttes af den overskyggende opmærksomhed, Søren Kierkegaard og K. E. Løgstrup modtager (jf. KU's og AU's forskningsenheder).
- 3 I artiklens argumentation anvender jeg anden udgave (oprindeligt udgivet i 1787).
- 4 Bemærk, at Kants anvendelse af a priori er den bogstavelige i betydningen »før erfaring«. Charles Parsons bemærker, at Kant ikke er tydelig omkring, hvad uafhængigheden af erfaring består i (Parson 1992, 62).

- 5 Kant taler hyppigt om, at fornuften har brug for disciplin, så den fører til videnskab i stedet for tilfældig famlen. For eksempler, jf. O'Neill (1992, 294-296).
- 6 Ordet er inspireret af Aristoteles' kategorier (KrV, 48). I Kants forståelse er kategorierne nødvendige og uforanderlige, hvilket synes problematisk, da viden ofte ikke er statisk: »Knowledge does not stand still. It 'moves' — not only in the sense that it undergoes increases in content, widening and deepening our picture of the world, but also in the sense that our activities aimed at knowledge change« (Nicholai Hartmann, citeret fra Clayton 2000, 271).
- 7 Kant synes næsten at foregribe Wittgensteins Tractatus og Wienerkredsens tænkning ved at kalde koncepter uden empiri for indholds- og meningsløse (KrV, 102).
- 8 Selvom »Glaube« kun er subjektivt tilstrækkeligt som overbevisning, er det stadig berettiget ud fra fornuften og derved validt for alle i modsætning til »Meinung« (Wood 1992, 401).
- 9 »Kant's attitude toward metaphysics and ontology is ambiguous in his Critical work« (Ameriks 1992, 249).
- 10 Selv »definition« defineres (jf. KrV, 222).
- 11 Philip Clayton nævner hans erfaringsbegreb, ontologiske præmisser for transcendentalfilosofi, relation mellem dele og helhed samt regulative idéer (Clayton 2000, 265; 279) og Paul Guyer hans definition af kategorierne samt antallet af dem (Guyer 1992, 132-136).
- 12 Kontra dette har Thomas Schärfl argumenteret for, at Kants udfordring til teologien kan isoleres fra den bredere antirealisme (Schärfl 2015, 129-135).
- 13 Med transcendentale mener Kant de betingelser, der er nødvendige for vores erfaringer: »ideal capacities or concepts conditioning the experience of objects by finite rational beings« (Turetzky 1998, 86). Hvor »das Transzendente« er utilgængeligt for erkendelsen, da det er udenfor erfaringens mulighed (Gud, evighed og totalitet), er »das Transzendente« strukturer i subjektet, der er betingelser for al erfaring (anskuelserne tid og rum samt forstandens tolv kategorier).
- 14 Følgende kommentar fra Karl Ameriks kan tilføjes: »Kant was deeply attached to the truth of many traditional metaphysical beliefs (e.g., immaterialism, teleology) even if generally he shifted his views on their manner of justification in favor of only »regulative« or »pure practical« arguments« (Ameriks 1992, 258).
- 15 Eksempelvis Paul Tillich, hvis projekt var at underlægge epistemologi under ontologi, ligesom han påpegede, at Kant havde underlagt metafysik under epistemologi. Tillich var inspireret af Kants syn på erkendelse, da det understregede dens begrænsninger (Lentz 1994, 87-88), hvor Gud bliver en form for »noumenon«, der ikke kan erkendes gennem traditionelle, metafysiske begreber, men erkendes eksistentielt og symbolsk.
- 16 Kritikken går begge veje, da det også er umuligt gennem rationel spekulation at bevise det højeste væsens umulighed (KrV, 200).
- 17 Fra fysik til metafysik.
- 18 Med henvisning til lignelsen om de betroede pund (Luk 19).
- 19 »To conceive the possibility of a person free from innate propensity to evil by having him born of a virgin mother is an idea of reason consistent with, as it were, a moral instinct difficult to explain and yet undeniable« (RGV, 111).
- 20 For eksempel suppleret vores mangler med guddommelig nåde (RGV, 199).
- 21 For en symbolsk fremstilling af de vigtigste systemer i moderne modallogik samt en sproglig forklaring deraf, jf. Steiner (2024, 89).
- 22 Blandt de vigtigste bidragsydere er Rudolf Carnap, David Lewis, Alvin Plantinga, Robert Stalnaker og i særdeleshed Saul Kripke.
- 23 For Kants kritik deraf, jf. (KrV, 187-190). Lawrence Pasternack har demonstreret, at Kants skrifter rummer fire forskellige kritikpunkter af ontologiske argumenter (Pasternack 2018).

Bibliografi

- Ameriks, Karl. 1992. »The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology«. I *The Cambridge Companion to Kant*, redigeret af Paul Guyer, 249-279. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clayton, Philip. 2000. *The Problem of God in Modern Thought*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Guyer, Paul. 1992. »The transcendental deduction of the categories«. I *The Cambridge Companion to Kant*, redigeret af Paul Guyer, 123-160. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1919. *Kritik der reinen Vernunft*. Neu Herausgegeben von Theodor Valentiner. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Kant, Immanuel. 2002a. *Critique of Judgement*. I *Three Critiques, 3-Volume Set: Vol. 1: Critique of Pure Reason; Vol. 2: Critique of Practical Reason; Vol. 3: Critique of Judgment*, 342-495. Translated by J. H. Bernard, Second edition.
- Kant, Immanuel. 2002b. *Critique of Practical Reason*. I *Three Critiques, 3-Volume Set: Vol. 1: Critique of Pure Reason; Vol. 2: Critique of Practical Reason; Vol. 3: Critique of Judgment*, 258-341. Translated by Thomas Kingsmill Abbott.
- Kant, Immanuel. 2002c. *Critique of Pure Reason*. I *Three Critiques, 3-Volume Set: Vol. 1: Critique of Pure Reason; Vol. 2: Critique of Practical Reason; Vol. 3: Critique of Judgment*, 7-257. Translated by J. M. D. Meiklejohn.
- Kant, Immanuel. 2018a. *On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*. I *Religion within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*, 19-35. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2018b. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. I *Religion within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*, 39-229. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2018c. *What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?* I *Religion within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*, 3-16. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2022. *Grundlæggelse af moralens metafysik*. Hans Reitzels Forlag.
- Kripke, Saul. 1972. *Naming and Necessity*. Malden: Blackwell Publishing.
- Lentz, Bjarne. 1994. *Paul Tillich*. København: Gyldendal.
- O'Neill, Onora. 1992. »Vindicating reason«. I *The Cambridge Companion to Kant*, redigeret af Paul Guyer, 280-308. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, Charles. 1992. »The Transcendental Aesthetic«. I *The Cambridge Companion to Kant*, redigeret af Paul Guyer, 62-100. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasternack, Lawrence. 2018. »Kant«. I *Ontological Argument*, redigeret af Graham Oppy, 99-120. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. New York/Oxford: Oxford University Press.

- Prior, Arthur. 1967. *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press.
- Rohlf, Michael. 2024. »Immanuel Kant«. I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), redigeret af Edward N. Zalta og Uri Nodelman. plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/kant
- Russell, Bertrand. 1948. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Schärfl, Thomas. 2015. »Moderating Certainty«. I *Plantinga's Warranted Christian Belief: Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga*, redigeret af Dieter Schönecker, 115-146. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Steiner, Thomas Nørgård. 2024. »Ontologiske argumenter: Fra anti-metafysik til modalteologi«. I *Gudsargumenter*, redigeret af Michael Agerbo Mørch og Emil Børty Nielsen, 84-105. Fredericia: Kolon.
- Turetzky, Philip. 1998. *Time. The Problems of Philosophy*. London/New York: Routledge.
- Wolterstorff, Nicholas. 2009. »How philosophical theology became possible within the analytic tradition of philosophy«. I *Analytic Theology: new essays in the philosophy of theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea, 155-168. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Allen W. 1992. »Rational theology, moral faith, and religion«. I *The Cambridge Companion to Kant*, redigeret af Paul Guyer, 394-416. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmerman, Dean. 2007. »Three Introductory Questions«. I *Persons: Human and Divine*, redigeret af Peter van Inwagen og Dean Zimmerman, 1-32. Oxford: Oxford University Press.

Forfatter

Thomas N. Steiner
Aalborg Universitet
Rendsburggade 14
9000 Aalborg
thomasns@teologi.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællebedømmelse.