

Otfried Höffe

Moralfilosofi i vetenskapernas tidsålder

En kättersk introduktion till Kants
Kritik av det rena förnuftet

Den nya tidens tänkande är överflödande rikt på framstående verk. Likväl intar *ett* arbete fortfarande en särställning. Bland den moderna filosofins grundtexter finns ett verk som spelar en så framträdande roll att det utgör själva grundläggningen: Kants *Kritik av det rena förnuftet*. Enligt en filosof som influerade bland annat August Strindberg – tänk till exempel på de buddhistiska undertonerna i *Ett drömspel* (1902) – alltså enligt Arthur Schopenhauer, är detta rentav ”den viktigaste bok som någonsin skrivits i Europa”. Åtminstone för den nya tidens filosofi är detta en riktig värdering.

Oavsett om man tänker på förnuftets självkritik, vändningen till subjektet eller någon av de otaliga lärorna – från det syntetiska apriori över det transcendentala ”jag tänker” och matematiken som naturvetenskapens språk fram till kritiken av alla gudsbevis – så gäller ett och samma: den som studerar Kants *Kritik* lär känna rötterna till den efterföljande filosofin.

De just nämnda lärorna vittnar inte bara om Kants dominerande betydelse, utan följer också den gängse, ortodoxa läsningen, som räknar Kants verk endast till den teoretiska filosofin. Filosofen från Königsberg skrev som bekant tre ”kritiker”. Dessutom förklarar han att förnuftets alla intressen förenas i tre frågor: ”1. Vad kan jag veta? 2. Vad bör jag göra? 3. Vad kan jag hoppas på?” (B 832 f.). Den andra kritiken, av det praktiska förnuftet, behandlar uppenbarligen den andra frågan; det praktiska förnuftet har med att göra med börat. Alltså ligger det nära till hands att relatera den första kritiken endast till den första frågan, om vetandet. Den tredje kritiken, av omdömeskraften, passar emellertid inte riktigt till den tredje frågan; dess filosofi om biologin och det sköna har knappast något med hoppet att göra. Jag föreslår därför ett alternativ – min heterodoxa läsart – som innebär att den första kritiken gäller alla tre frågorna, och att verket alltså utgör ett slags encyklopedi över de filosofiska vetenskaperna. Till skillnad från den franska *Encyclopédie ou*

dictionnaire raisonné des sciences är den emellertid inte författad av ett "vittert sällskap" på nästan 150 personer, utan av en enda tänkare. Därvid – så lyder min kätterska tillspetsning av den heterodoxa läsarten – spelar moralen ytterst den avgörande rollen: Kants *Kritik av det rena förnuftet* undersöker visserligen vetandet och utöver detta hoppet, men ställer bägge dessa undersökningar i moralens tjänst.

För det västerländska tänkandet innebär ett projekt av detta slag visserligen en radikal förändring, men likväl inte någon ren revolution. Den nya tidens filosofer, som var trötta på skolastikens ofruktbara spetsfundigheter, hade nämligen tidigt försökt förnya vetenskapen och konsten i allmänhet, en förnyelse som också skulle vara till praktisk nytta. Redan Francis Bacons *Instauratio magna scientiarum*, "Vetenskapernas stora förnyelse", erkänner sig förpliktad till människans välgång. Den franska *Encyklopedien* stegrar denna förpliktelse till en förväntan om att det samlade vetandet skall göra "våra ättlingar inte bara mer bildade, utan också dygdigare och lyckligare". Genom den isolerade men skarpa attack som Jean-Jacques Rousseau riktar mot denna förväntan befriades Kant enligt egen utsago från sin ursprungliga överskattning av vetenskapen (*Bemerkungen* XX 44). Hans uppväxt i en anspråkslös och from familj torde emellertid också ha haft ett starkt inflytande. Hur som helst börjar *Kritiken* i denna bemärkelse, i strid med nästan alla uttolkares förväntningar, med ett praktiskt intresse, inte ett teoretiskt. Detta kommer klart till synes i en passage som vanligen förbises, nämligen det latinska motto som inleder verkets andra upplaga.

Detta motto hämtar Kant inte från Rousseau, utan i stället citerar han den profetiske vetenskapspolitikern Francis Bacon. I motsats till Rousseau förbinder Kant nämligen inte sitt praktiska intresse med en attack på vetenskaperna, som han i stället liksom Bacon sätter stort värde på. Men det som Bacon bara planerar, en förnyelse av vetenskaperna i praktikens namn, lyckas Kant verkligen genomföra. Med större anspråkslöshet, som också har sin grund i vetenskapernas enorma framsteg sedan Bacons tid, inskränker Kant dock sin stora förnyelse till en liten del av vetenskaperna, till filosofin, vars fundamentala del kallas "metafysik".

I likhet med Bacon avser Kant att göra slut på en ändlös villfarelse. Men denna avsikt gäller i första hand "alla invändningar mot sedlighet och religion", vilka han avser att "för all framtid göra slut på genom det klaraste bevis på motståndarnas ovetskap" (B xxxi). Bacon förstår omsorgen om mänsklighetens nytta och värdighet utilitaristiskt, Kant däremot – den första innovationen – strängt moraliskt.

Kritikens moraliska syftning behärskar redan den första upplagan.

Även om Kant framhäver den först mot slutet, i det rena förnuftets "Kanon" och "Arkitektur", är den moraliska syftningen ingalunda något som lagts till i efterhand i den andra upplagan. Tvärtom betonas den här genom att uppställas redan vid verkets början, för att motverka risken att man förbiser den, genom dess placering vid slutet av ett omfattande verk. Men därmed tycks det som om Kants verk vill tjäna två herrar: å ena sidan vetandet, å andra sidan handlandet, med tonvikt på moralen.

Denna dubbla tjänst kan tolkas på två olika sätt: antingen har den ena eller den andra herren företräde. Enligt den primärt teoretiska läsarten försöker Kant först och främst tjäna vetandet. Han ser emellertid med tillfredsställelse att denna tjänst också befrämjar moralen. För detta talar att han ägnar hundratals sidor åt rent teoretiska uppgifter: rättfärdigandet av den objektiva kunskapen och av filosofin som vetenskap. Förnuftets "slutliga ändamål" gäller emellertid tre föremål, viljans frihet, själens odödlighet och Guds existens, vilka Kant menar är av föga teoretiskt intresse (B 826). Av stort praktiskt, till och med offentligt intresse sägs det däremot vara att vid roten skära av allmänfarliga läror som materialism, fatalism och ateism (B xxxiv). Därför är den andra, primärt praktiska läsarten att föredra. Enligt denna utgör tjänandet av vetandet endast ett (visserligen outhärligt) medel för det praktiska huvudsyftet, det "moraliska", som är det enda som "egentligen räknas vid inrättandet av vårt förnuft" (B 829).

Vetandet instrumentaliserar emellertid inte; trots moralens företräde behåller vetenskapen sitt egenvärde. *Kritiken* tar sin början som filosofisk kunskapsteori. Inledningen och de två första av sammanlagt fyra delar, "Estetiken" och "Analytiken", undersöker de betingelser under vilka objektiv kunskap överhuvudtaget är möjlig. En tredje del, "Dialektiken", utvecklar betingelserna för sökandet efter objektiv kunskap, principerna för all forskning. Till och med den fjärde delen, "Metodläran", som visserligen behandlar moralen, gör det bara till knappt en tredjedel.

Inom ramen för sin kunskapsteori konfronterar Kant två riktningar som nästan sedan filosofins begynnelse häftigt bekämpat varandra. Till att börja med tar han parti för den ena riktningen, empirismen. Med udden riktad mot den andra riktningen, rationalismen, förklarar han att åtminstone om man ser till tidsföljden så "börjar all vår kunskap med erfarenheten" (B 1). Men den tidliga början sammanfaller inte med det sakliga ursprunget. Mot empirismens anspråk på att ha funnit den uteslutande kunskapskällan hävdar Kant "att också vår erfarenhetskunskap är en sammansättning av det vi mottar genom intryck och det som vår egen kunskapsförmåga tillhandahåller av sig själv (endast föranledd av sinnliga intryck)" (B 1). Med detta hävdande slår *Kritiken* in på en väg

bortom rationalism och empirism. Denna tredje väg är bestämd av tanken att allt vetande präglas av ett för-vetande, ett apriori, och då inte bara ett relativt sådant av typen: ”Den som undergräver grundvalen för sitt hus, vet på förhand att huset kommer att rasa.” Tvärtom är all empiri bunden till *absoluta*, förempiriska betingelser, till ett absolut apriori.

Inom detta apriori skiljer Kant ut den okontroversiella, analytiska delen från den kontroversiella, syntetiska delen. Fördelen med en analytisk utsaga, till exempel att varje ungar är ogift, ligger i sanningskriteriet. Sanningen avgörs här med hjälp av blotta logiska lagar och språkliga meningsregler. Nackdelen är att kunskapen på detta sätt endast kan klargöras. Med det syntetiska apriori kan kunskapen däremot utvidgas. Denna möjlighet är emellertid principiellt omtvistad. Rationalismen, för Kant i första hand Leibniz, betraktar förnuftssanningarna som analytiska; empirismen däremot, till exempel Hume, erkänner bara fakta: ”matters of fact”, och relationer mellan föreställningar: ”relations of ideas” (*Enquiry* IV 1). När Kant övervinner motsatsen mellan rationalism och empirism sker det inte genom något slags kompromiss, utan genom en ny och samtidigt ovanlig kunskapsform, Kants andra innovation: det syntetiska apriori.

För att göra denna ovanliga kunskapsform acceptabel för skeptikern, förklarar Kant att den trots allt inte är så ovanlig. Den förekommer nämligen i allmänt respekterade vetenskaper. I den första och andra delen av *Kritiken* visar Kant för matematikens respektive fysikens vidkommande att de överhuvudtaget inte är möjliga utan ett syntetiskt apriori.

Men vart har nu moralen, det påstådda ledmotivet, tagit vägen? Den ortodoxa läsningen betraktar det syntetiska apriori som ett blott epistemologiskt, det vill säga teoretiskt begrepp. Men i själva verket har det också en praktisk betydelse. Moralens bud, som budet om att hjälpa sin nästa, gäller enligt Kant oberoende av den erfarenhet som i detta fall är avgörande, dvs. de sinnliga impulserna. Eftersom den därtill lär oss något nytt, har moralen – och det är Kants tredje innovation – metodologisk status av ett syntetiskt apriori. Därmed griper Kants andra stora innovation över också på moralens område.

Till att börja med vänder sig Kant emellertid till en vetenskap som sedan gammalt utövat en särskild lockelse på filosofin: matematiken. Försöket att ur ett fåtal axiom eller grundsatser deduktivt härleda ett helt ”system”, *mos geometricus*, blir under tiden före Kant rentav till ett förhärskande ideal. Kant faller inte offer för denna fascination. Han betraktar visserligen matematiken som mönstret för en framgångsrik vetenskap, därtill som grundspråket för all naturvetenskap, och sist men inte minst som en äkta förnuftskunskap. Dess specifika gestalt står

emellertid inte öppen för filosofin, eftersom: "Den *filosofiska* kunskapen är *förnuftskunskap genom begrepp*, den matematiska förnuftskunskap genom *konstruktion* av begrepp" (B 741).

Kants nya, till och med revolutionerande förståelse av sinnlighetens betydelse för kunskapen utgör hans fjärde innovation, och ligger till grund för hans revolutionerande teori om matematiken. Den "estetik" som inleder *Kritiken* behandlar inte de sköna konsterna utan *aisthesis*, det vill säga sinnligheten eller åskådningen. I sin teori om denna går Kant i fundamentala avseenden emot den rationalistiska, fram till våra dagar förhärskande förståelsen av matematiken. Han hänför nämligen inte matematiken (primärt) till begreppens värld, utan snarare till åskådningens värld. Som han med den matematiska geometrin som exempel visar rör det sig emellertid om en strikt förempirisk åskådning: ett rent utanför-mig och bredvid-vartannat, den blotta rumsligheten.

Kant medger utan vidare att det inom geometrin finns analytiska ("identiska") satser, "t.ex. $a = a$, det hela är lika med sig självt, eller $(a + b) > a$, dvs. det hela är större än sin del" (B 17). Dessa satser är emellertid blott formella slutledningsregler och därför inte specifika för geometrin. De äkta, för geometrin specifika grundsatserna är i stället satser av typen "den rätta linjen mellan två punkter är den kortaste" (B 16).

Med exempel av detta slag ger sig Kant in på ett riskfyllt område. Att rummet – som han säger – har endast tre dimensioner (B 40), att mellan två punkter endast en rät linje är möjlig (B 204) och att tre punkter alltid ligger i ett plan (B 761) gäller visserligen för den euklidiska geometrin. Men som man nu får lära sig redan i skolan, finns det andra geometrier i vilka dessa satser inte gäller. Innebär då detta att Kants geometrifilosofi är ohjälpligt föråldrad, och att de eviga sanningar som postuleras i *Kritiken* följaktligen har fått sitt evighetsanspråk omkullkastat genom vetenskapens framsteg?

Ett sätt att försöka "rädda" *Kritiken* från denna nedslående bedömning är att till att börja med skilja mellan två slags rum: Euklides' åskådligt givna, tredimensionella rum och den nyare matematikens och fysikens "mer komplexa" rumsbegrepp. Därefter tillskriver man det euklidiska rummet en filosofisk särställning. Men detta räddningsförsök gör varken Kant eller sakfrågan rättvisa.

Ett för Kant rättvisande försvar ser helt annorlunda ut. Som första steg avstår man från att åberopa en filosofisk särställning för den enda på Kants tid kända geometrin. I det andra steget värderar man det första och upptäcker dess fördel, nämligen en stor befrielse: rummets filosofi frigörs fullständigt från den vetenskapliga utforskningen av rummet inom såväl matematik som fysik. I det tredje och sista steget läser man Kants

”Estetik” i enlighet med denna frigörelse och ser att texten i själva verket *måste* läsas på detta sätt; för medan Kant generellt sett försöker bevisa sina påståenden, gör han inte minsta ansats att framlägga bevis för de euklidiska axiomen. I stället hävdar han i sin allra första publikation (*Gedanken*, 1746: § 9–11) – som trots allt ligger omkring tre generationer före de icke-euklidiska teorierna av C. F. Gauss, J. Bolyai och N. J. Lobatjevskij – att icke-euklidiska rum är möjliga.

Eftersom *Kritiken* i sin ”estetik” befattar sig endast med grundvalen för all yttre åskådning, den blotta ”rumsligheten”, utgör varken den euklidiska eller någon icke-euklidisk geometri en del därav. Det för Kants projekt avgörande filosofiska rummet saknar varje närmare bestämning. Såsom ett innehållsligt fullkomligt obestämt rum, såsom den blotta rumsligheten, består det inte av något annat än detta utanför-mig och bredvid-vartannat som ligger till grund för alla mer specifika rumsföreställningar. Något avgörande *för* eller *emot* en bestämd rumsföreställning låter sig överhuvudtaget inte fattas med hjälp av detta filosofiska rum. Det filosofiska rummet är inte en matematisk premiss som man kunde härleda matematiska satsur. Det utgör bara horisonten för matematikens konstruktioner av rum med vissa strukturegenskaper.

Enligt Kant vilar kunskapen på ett samspel mellan två förmågor. Den ena förmågan upptar intryck som bearbetas av den andra: den receptiva sinnligheten tillhandahåller ett helt obestämt material som det aktiva förståndet formar till en bestämd enhet. Mer än hundra år senare framlade en inflytelserik filosofi, den logiska empirismen, idén att det finns rena observationsdata; och det krävdes ett par generationer av intensiv debatt för att övervinna denna ”myt om det givna”. Hade man läst *Kritiken* ordentligt kunde filosofihistorien ha besparats denna irrfärd. Enligt Kant är kunskapen nämligen visserligen hänvisad till något på förhand givet, men detta kan aldrig uppträda annat än tillsammans med en aktiv prestation från förståndets sida. Den förment rena observationen är i själva verket alltid redan präglad av begreppsliga element. Dessa element är förvisso av empirisk natur, men till grund för dessa i sin tur ligger – som *Kritikens* andra del visar – strikt förempiriska element. Dessa, det vill säga kategorierna, vidare det transcendentala ”jag tänker” och grundsatserna utgör ännu ett syntetiskt apriori – vilket är den femte stora innovationen.

Precis som vi gör idag förstår Kant vetenskapen i första hand som naturvetenskap och ser dess förebild i fysiken. Denna undersöker exempelvis förändringar eller händelseförlopp, som att temperaturen faller varpå vattnet fryser, eller att solen skiner och en stenbänk blir varm. Den första händelsen brukar vi betrakta som orsaken till den andra.

Därmed hävdar vi inte blott ett efter-vartannat: *först* kyla, *sedan* frysing, utan också ett på-grund-av: *eftersom* det blir kallt, *så* fryser vattnet. Detta ”eftersom”, sambandet mellan orsak och verkan, kan emellertid inte observeras, utan snarare medför iakttagaren det som ett på förhand givet tankemönster. Det enskilda händelseförloppet är naturligtvis empiriskt, liksom de krafter som åstadkommer det och därtill även naturlagarna, i detta fall värmeläran. Kausalitetstanken däremot, alltså tanken att man först genom krafterna och de bakomliggande lagarna vinner objektiv kunskap om händelseförloppet, är ett syntetiskt apriori.

Men nu kan det förefalla som om Kant lägger krokben för sig själv, nämligen genom att denna tanke tycks undergräva den moraliska syftningen. Moralen förutsätter ju också enligt Kant frihet; men om naturen är alltigenom bestämd av kausalitet finns det inget utrymme för frihet och moral. Idag kan vi se hur den neurologiska vetenskapen efter Libets experiment stolt förkunnar budskapet att kausalitet och frihet står i konflikt med varandra. Men som filosofer är vi inte precis överraskade, eftersom vi känner till att detta har förkunnats sedan länge, i olika varianter.

Kant är en både ärlig och grundlig tänkare. Även om det i sista hand är moralen som intresserar honom och han kan se att denna är knuten till friheten, börjar han med att en gång för alla konstatera frihetens konflikt med kausaliteten. I stället för att försöka släta över motsättningen erkänner han den öppet. Han upptäcker rentav – och här ser man hans grundlighet – att ursprunget till denna motsättning ligger i förnuftet självt. Denna upptäckt – en sjätte innovation – innebär onekligen en förödmjukelse för människan, eftersom förnuftet, som är det som bestämmer och rättfärdigar människans särställning i kosmos, visar sig rymma en inre motsägelse. Och det som tidigare var alla vetenskapers drottning, den fundamentala filosofi som också kallas metafysik, visar sig vara skådeplatsen för ändlösa stridigheter (A viii).

Stridigheter är förstas ingenting nytt inom filosofin, men däremot att de skulle förekomma inte bara mellan preliminära uppfattningar, utan till och med mellan genomtänkta teorier. Följaktligen kan konflikten här inte förklaras utifrån enkla misstag eller som resultat av språkförbistring (här är Kant mer radikal än den analytiska språkfilosofin), och inte heller klaras ut genom att uppfattningarna preciseras. Kontroverserna i fråga härrör från en klyvning hos förnuftet självt, ett inbördeskrig mellan rationalism och empirism inom förnuftet.

I tredje delen av *Kritiken* konstaterar Kant ytterligare motsägelser, upprättar ett systematiskt sammanhang mellan dem och låter slutligen förnuftets inbördeskrig, nu i plural, få fritt utlopp. Som vi vet finns det olika riktningar i dagens filosofi: förutom det analytiska tänkandet har

vi också hermeneutiken och postmodernismen. Inom den sistnämnda, till exempel hos Lyotard, berömmar man sig av att dekonstruera de stora "berättelser" som hittills hållit ihop tänkandet. Så avslöjas exempelvis tanken på en fortskridande frigörelse av mänskligheten som en villfarelse, och generellt sett skall längtan efter enhet vika för ett erkännande av mångfalden.

I själva verket tar dekonstruktionen sin början långt dessförinnan, redan vid upplysningens höjdpunkt, som samtidigt är dess vändpunkt: hos Kant. Hans *Kritik* förstör nämligen hela den speciella metafysiken, det vill säga den traditionella filosofin om själen, friheten och Gud. Dessutom, till skillnad från postmodernismen, visar sig Kant vara revolutionär och *likväl* konstruktiv. För han nöjer sig slutligen inte med en dekonstruktion, utan omvandlar i stället den traditionella filosofin till en teori om naturvetenskaplig forskning som lyckas göra rättvisa åt såväl naturvetenskapernas forskningspatos som deras principiella gränser. Kants sjunde innovation består i ett rättfärdigande av den vetenskapliga forskningens ständiga öppenhet, något som lämnar utrymme för och i viss mån till och med kräver det moraliska förnuftet.

För en argumentation med denna målsättning tränger sig emellertid följande fråga på: Om det till sist är moralen det kommer an på och denna tillerkänns en plats i *Kritikens* tredje del, vartill behövs då den långa vägen genom första och andra delen? Svaret på denna fråga har två delar. Utan teorin om kausaliteten, alltså del II, förstår man inte dess strikta motsättning till friheten; och utan teorin om sinnligheten, alltså del I, förstår man inte att sinnligheten är outhärlig för all kunskap. Där sinnlighet saknas, kan man förvisso tänka logiskt; men genom det blotta tänkandet kan man inte vinna kunskap. Den som antar motsatsen är offer för en illusion eller rentav en hägring – han tror sig ha kunskap där det inte finns något att ha kunskap om.

Låt oss i all korthet påminna oss konflikten mellan naturkausalitet och frihet. Enligt den ena sidan, empirismen, finns det ingen frihet, utan allt i världen sker blott i enlighet med naturlagar. Rationalismen däremot hävdar att en förklaring av det som sker kräver också en annan kausalitet, utöver den enligt naturlagar, nämligen en kausalitet genom frihet. För att vinna objektiv kunskap om en given verkan måste man söka dess orsak. Men om denna har man objektiv kunskap endast om man känner orsaken även till den, en orsak för vilken man återigen måste få kunskap om orsaken – så att förklaringen måste fortgå i det oändliga. Nu är det emellertid omöjligt att gå igenom en oändlig serie; följaktligen förblir vissa verkningar ofullständigt förklarade och därmed har vi inte i sträng mening "objektiv" kunskap om dem.

Men om man av denna anledning med motståndaren antar en andra kausalitet, frihetens, så åberopar man något som ligger utanför erfarenheten, och det till och med principiellt. Följaktligen åberopar man sig på ett "tomt tanketing" (B 475); eftersom varje åskådningsmöjlighet saknas, motsvaras ju friheten inte av något föremål i världen. Som en orsak som inte själv har någon orsak förekommer friheten inte på erfarenhetens område.

Av detta följer emellertid mindre än vad empiristen tror. Det innebär inte ett berättigande av den dogmatiska determinism som förklarar att friheten är omöjlig. Det enda som berättigas är en metodisk determinism, enligt vilken varje händelse och varje handling låter sig undersökas med avseende på sina orsaker. Härunder faller också det "viljeryck" som hjärnforskare idag talar om. Kant skulle därför inte förvånas över de förment så revolutionerande Libet-experimenten. Att man varken kan avvisa orsaksfrågan eller visa att den är omöjlig att besvara innebär emellertid bara en potentiell determinism, inte en aktuell. Och framför allt gäller den endast på området av möjlig erfarenhet. Utanför detta, på det icke-empiriska området, förblir friheten – så lyder Kants åttonde innovation – en tankemöjlighet.

På detta preliminära resultat bygger den fjärde delen av *Kritiken*, liksom moralfilosofin. Men redan i den tredje delen preciserar Kant begreppet om den för människor karaktäristiska friheten. Liksom hos djuren så förekommer förvisso sinnliga motiv även i samband med den mänskliga friheten. Men handlandet följer inte med nödvändighet av dessa, eftersom människan kan göra sig föreställningar om det goda och nyttiga. Beroende på räckvidden av föreställningen om det goda kan man skilja mellan tre nivåer av (praktisk) frihet som i tilltagande grad inskränker sinnligheten. Dessa frihetsnivåer betecknas i *Kritiken* visserligen inte alltid med de uttryck som används nedan, men i sak återfinns de där.

I samband med den tekniska föreställningen om det goda och den tekniska friheten är oberoendet av de sinnliga motiven begränsat till relationen mellan mål och medel. Så måste till exempel den som vill bli rik ha långt större inkomster än utgifter. I samband med den pragmatiska friheten och den motsvarande föreställningen om det goda omfattar oberoendet även relationen till det naturliga ändamålet: tjänar rikedom den egna välgången, det vill säga lyckan? Först på den högsta nivån gör man sig oberoende till och med av detta mål; i denna "moraliska frihet" förmår man i viss mån avstå från lyckan. Som bevis för detta hänvisar Kant inte till särskilda filosofinsikter, utan till "varje människas sedliga omdöme" (B 835). Detta kräver nämligen att rikedom, om det nu är den man söker, förvärvas hederligt och inte bedrägligt, och förutom

detta att man hjälper dem som lider nöd, och kanske rentav följer de stora mecenaternas grundsats: "Den som dör rik, dör i skam."

En filosofi som undersöker vetandet ur moralens perspektiv betecknar Kant förvånansvärt nog som "kosmopolitisk", "världsmedborgerlig". Därmed bekräftar han vår kätterska introduktion till *Kritik av det rena förnuftet*.

"Världsmedborgerlig" kallas filosofin inte på grund av sin kultur- och epoköverskridande giltighet; att den har en sådan giltighet är självklart när det är fråga om en grundlig och övergripande filosofis teori. "Världsmedborgerlig" sägs den vara genom att påvisa den moralisk-praktiska nytta som gör *Kritiken* till en praktisk filosofi i naturvetenskapernas tidsålder. Genom den moralisk-praktiska nyttan blir det akademiska begreppet om filosofin, skolbegreppet, varken försvagat eller uppblandat med ett främmande moment. Men det teoretiska förnuftet inses peka bortom sig självt och därigenom samtidigt nå sin fullkomning. Kant avvisar inte bara den uppfattning han själv i ett tidigt skede stod nära, nämligen att vetandet vore ett självändamål, utan också optimismen hos många upplysningstänkare som menade att mänsklighetens moraliska tillstånd skulle förbättras genom kunskapens tillväxt. Det teoretiska förnuftet – det är Kants nionde innovation – måste i stället avstå kungatronen till det rena praktiska förnuftet, det vill säga till den moraliska friheten. Kunskapens prioritet viker för moralens företräde.

Sammanställer man alla dessa och andra innovationer av Kant, så tycks det berättigt att avsluta med Hölderlins passionerade ord om filosofin (*Brev*, 235): *Kritiken* "måste du studera om du så inte skulle ha mer pengar än som behövs för att köpa lampa och olja, och inte mer tid än från midnatt till hanegäll".¹

¹ För en utförligare tolkning av *Kritik av det rena förnuftet*, se min *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie* (München: Beck, 2004³); för en allmän introduktion till Kant, se min *Immanuel Kant. Leben, Werk, Wirkung* (München 2004⁶). [Svensk översättning av Fredrik Linde, *Immanuel Kant* (Stockholm: Thales, 2004).]