

John Michael Krois

Förnuftet är offentligt: Kant och nykantianismen, eller: Upplysningsfilosofin och kulturens problem

En aspekt av Kants omfattande inflytande var en filosofisk rörelse som tog sin början omkring ett halvt århundrade efter hans död och blev mycket inflytelserik under 1900-talets första årtionden. Av filosofihistoriker betecknas denna rörelse som "nykantianism". Dess upphovsmän kallade den ännu inte så, för de trodde att de genom att läsa Kant i ljuset av logikens och vetenskapens moderna utveckling skulle kunna destillera fram kantianismens väsen, så att säga "rena" den genom att befria den från de föråldrade och tillfälliga aspekterna i Kants sätt att framställa den. Jag skall inte gå in på den nykantianska filosofins tekniska detaljer eller på den omtvistade frågan om dess intellektuella och historiska gränser. Det räcker att termen "nykantianism" normalt används för att referera till ett antal tyska filosofer som från mitten av 1800-talet försökte återvända till Kants tänkande, om inte i alla enskildheter så åtminstone i dess andemening. För dem innebar Kants påvisande av det praktiska förnuftets företräde att det krävdes en omorientering inom filosofin. De följde Kant i fråga om att betona att erfarenheten – verkligheten så som vi känner den – är bestämd genom medvetandet eller förståndet likaväl som genom förnimmelserna. Nykantianerna upprätthöll inte i alla avseenden Kants särskilda uppfattning om förståndet – till exempel hans särskilda lista över kategorier – men de menade att han hade rätt i sitt hävdande att det finns vissa intellektuella villkor som bestämmer karaktären hos vår kunskap och erfarenhet av världen. De ledande riktningarna inom nykantianismen hade olika uppfattningar om dessa bestämmande villkor, men de var överens om att kantianismen implicerade att filosofin inte längre kunde försöka undersöka verkligheten direkt eller enbart genom förnuftet, utan endast verkligheten så som *vi* känner den, så som den bestäms genom vårt medvetande. Nykantianerna gick emellertid längre än Kant genom att på nytt tänka igenom vad detta innebar. Medan dessa riktningar skilde sig åt i sina särskilda tolkningar av denna bestämningsprocess, så var de eniga på en grundläggande punkt: att begreppet "medvetande" eller "förstånd"

skulle ersättas av begreppet "kultur".¹ Försöket att rekonstruera kantianismen krävde enligt dem att filosofin blev "kulturfilosofi". Olika riktningar framträdde som förespråkade olika uppfattningar om kulturen, med betoning av "värden", "handlingar", "mening" eller någon annan princip som det primära, men trots dessa inre meningsskiljaktigheter kom nykantianismen att dominera tysk filosofi under 1900-talets första årtionden. En plan för att integrera dessa olika perspektiv presenterades på trettioalet i det mest ambitiösa och originella arbete som rörelsen gav upphov till: Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*. Cassirer var väl insatt i vitt skilda områden: fysik och biologi likaväl som litteratur och mytologi. Men han var också en av sin tids – och alla tiders – främsta kännare av Kant. Han var redaktör för det som då, före fullbordandet av den Preussiska akademins utgåva, utgjorde den största och mest omfattande utgåvan av Kants skrifter. En av dagens ledande experter på Kant, Michael Friedman, har skrivit en av de bästa böckerna om Cassirer och nykantianismens betydelse för 1900-talets filosofi. I sin bok, med titeln *A Parting of the Ways*, argumenterar Friedman för att konflikterna inom 1900-talsfilosofin kan föras tillbaka på frågan om hur senare filosofer reagerade på Kants filosofi.

Jag kan inte gå in på dessa frågor här, men det är omöjligt att diskutera nykantianismen utan att nämna de politiska omständigheterna kring dess försvinnande. Såväl Cassirers arbete som den tyska nykantianismen fick ett abrupt slut när Hitler kom till makten 1933. Många nykantianer var av judisk börd, men den nykantianska rörelsen i Tyskland upphörde inte enbart av denna anledning. För den nya politiska regimen var begreppet "kultur" starkt politiskt laddat. Talet om kulturella värden kunde inte längre lämnas åt akademiska filosofer, och i händerna på de nazistiska ledarna blev kulturbegreppet ett politiskt verktyg. Tidskriften *Logos*, den nykantianska kulturfilosofins flaggskepp, vars undertitel i översättning lød "internationell tidskrift för kulturfilosofi", döptes raskt om till "tidskriften för tysk kultur".² För den nya regimen var kulturell identitet lika

¹ Hermann Cohen och Paul Natorp avvisade Kant kategoritabell med dess skolastiska, aristoteliska logik baserad på generiska begrepp, och ersatte den med en förenklad och mer allmän relationslogik. Deras "Marburgskola" gjorde gällande att kulturens primära faktum var den vetenskapliga kunskapen, tillsammans med rättsvetenskapen som institutionellt faktum. "Badenskolan", representerad av Wilhelm Windelband och Heinrich Rickert, hävdade en allmän prioritet för värden (såsom sanning, godhet, skönhet och helighet), varigenom kantianismen i sista hand reducerades till en värdeteori.

² De tyska titlarna var "Internationale Zeitschrift für die Philosophie der Kultur" och "Zeitschrift für deutsche Kultur".

med identiteten hos ett visst folk, och denna antogs definiera deras öde. I kontrast till detta betraktade nykantianerna kulturen som en historisk process i vilken individer har förmågan att assimilera tidigare landvinningar och skapa nya verk som bidrar till en gemensam – och i förlängningen universell – kulturell utveckling. Kulturen var en kreativ process som äger rum lokalt men alltid rymmer en potentiellt universell betydelse. För de nya politiska ledarna i Tyskland och för de filosofer som kom till deras hjälp var detta inte sant. Kultur var en fråga om öde: den härrörde inte från fritt tänkande. Det var en fråga om blod och jord. Efter det andra världskriget och nationalsocialisternas beslagtagande av *Kulturphilosophie* tycktes kulturbegreppet i många filosofers ögon ofrånkomligen degraderat. Men i själva verket kom begreppet åter i fokus för den filosofiska diskussionen inte långt efter kriget, även om filosofer i Tyskland nu inte använde ordet "kultur". I efterkrigstidens Tyskland föredrog filosofer i stället att tala om "samhället" (*Gesellschaft*), även när de syftade på en viss samhällsordnings *innehåll* (Frankfurtskolan); likaså undersökte filosofer traditionens roll i den historiska "förståelsen" (*Verstehen*), utan att använda ordet kultur (Gadamer och hermeneutiken). Utanför Tyskland började emellertid temen *culture* vinna mark inom den akademiska världen genom uppkomsten av "cultural studies" i Storbritannien. Idag diskuteras ämnet kultur av forskare över hela världen, vid universitetsinstitutioner i bland annat litteraturvetenskap, konsthistoria och sociologi. I och med det kalla krigets slut och publicerandet av Samuel Huntingtons *Civilisationernas kamp* blev begreppet om kulturell identitet – på gott och ont – åter en del av den allmänna politiska debatten. Huntingtons profetior om att kulturkonflikter kommer att ersätta det kalla krigets ideologiska konflikter har, till de flesta människors besvikelse, blivit verklighet.

Hur passar Kant in i detta? Kantianismen åberopas ofta i samtida diskussioner om kultur, och ofta på ett negativt sätt. För att använda ett populärt slagord: Kant var "universalist". För Kant fanns det något sådant som en universell mänsklighet. Det menade även nykantianerna, vissa av dem på ett ganska naivt sätt, medan andra, såsom Cassirer, inte hade några illusioner om det problem kulturella skillnader kan innebära, trots upprätthållandet av tanken på en sådan enhet.

Kant själv använde aldrig termen "kulturfilosofi", och ordet i fråga uppkom i själva verket inte förrän nästan ett århundrade efter hans död. Första gången det användes på ett framträdande sätt var år 1900, när filosofen Ludwig Stein använde det i titeln på sin bok "Vid sekelskiftet: Försök till en kulturfilosofi".³ Men idén att kulturen kunde eller borde vara ett

³ Ludwig Stein, *An der Wende des Jahrhunderts: Versuch einer Kulturphilosophie* (Freiburg in Breisgau, Leipzig och Tübingen: J. C. B. Mohr [Siebeck], 1899).

ämne för filosofisk begrundan var en 1700-talsupptäckt. Kant var en ivrig läsare av Rousseau. Kants relation till Rousseau är komplex, men på en punkt gick deras synsätt uppenbarligen isär. Rousseau betraktade inrättandet av samhället som källan till mänskligt elände och uppfattade den konkurrens det genererade som negationen av mänsklig jämlikhet. Kant delade varken Rousseaus tro på den mänskliga naturens inneboende godhet före samhällslivet eller hans övertygelse att samhället var källan till mänskligt elände. Kant och Rousseau hade emellertid en fundamental tes gemensam: båda var ute efter att visa att *friheten* var det mänskliga samhällslivets ursprung och mål. Mänskliga varelser utmärker sig genom sin frihet, men deras frihet är inskränkt – inte bara i kraft av avsiktlig självkontroll, vilket innebär ett utövande av friheten, utan i yttre hänseende genom godtycklig politisk maktutövning och i inre hänseende genom okunskap och rädsla. Givet att den mänskliga naturen inbegriper frihet är människans väsentliga uppgift att befria sig från dessa inskränkningar – en frigörelse från okunskap, fruktan och godtycklig maktutövning. Detta projekt, människans självfrigörelse, fick under 1700-talet namnet ”Upplysning”.⁴

Kants bidrag blev essän ”Beantwortung der Frage: Was heisst Aufklärung?”, som kom ut 1784 och allmänt betraktas som den mest betydande filosofiska behandlingen av begreppet upplysning. En del av betydelsen hos denna essä ligger i det sätt på vilket den är skriven. Kant kunde vara en skicklig skribent, och hans text om Upplysningen är kanske hans mest värtaliga. Kant inledde på följande sätt:

Upplysning är *människans utträde ur självförskyllad omogenhet*. Omogenhet är oförmågan att använda sitt förstånd utan vägledning från någon annan. *Självförskyllad* är denna omogenhet när dess orsak inte ligger i brist på förstånd, utan i brist på beslutsamhet och mod att använda sitt förstånd utan vägledning från någon annan.⁵

Upplysningens slogan, tillade Kant, var därför *Sapere aude!* – ”Våga veta och tänka själv.” Kants karaktärisering av upplysningen, utifrån jämförelsen med ett uppväxande barn som går från minderårighet till mogenhet, i termer av att ”få åldern inne” och uppnå självförsikt så att man inte är beroende av förmyndare, tycks harmlös idag, åtminstone i länder vilkas intellektuella historia har innefattat en upplysningsepok. Men maningen

⁴ Ordet ”Aufklärung” var ursprungligen en meteorologisk term syftande på upplarnandet av en mulen himmel.

⁵ Immanuel Kant, ”Vad är upplysning?”. [När det gäller återgivandet av Kants term *Unmündigkeit* som ”omogenhet” snarare än ”omyndighet” följer den svenska översättningen här den engelska, som har *immaturity* (Ted Humphrey, i *Perpetual Peace and other Essays*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983); jfr Krois’ resonemang om den engelska översättningen längre fram i texten. Ö.a.]

att tänka själv har långtifrån anammats av mänskligheten i dess helhet.

En föreskrift i samtida kulturstudier är att man skall respektera kulturella skillnader, vilket har lett många att betrakta Kants upplysningsbegrepp med misstro. För många kulturteoretiker – däribland välkända filosofer – är Kants begrepp om Upplysningen en fråga om specifikt västerländska värden utan allmängiltighet. Detta innebär att hans filosofi som sådan helt enkelt var en produkt av en specifik period i Europas kulturella historia.

Cassirer skulle förenat sig med Kant i förkastandet av det första påståendet – dvs. bristen på allmängiltighet – och han skulle ha tillagt att det andra påståendet var felaktigt: Kant var inte en ”produkt” av upplysningen, han var en av dess upphovsmän. När Cassirer 1932 publicerade sin numera klassiska bok *Philosophie der Aufklärung* stod Kant i centrum, som den sol kring vilken epokens alla andra tänkare kretsade. Mer betydelsefullt var att Cassirer argumenterade för att upplysningsfilosofin inte var en fråga för historiker, utan att denna epoks ”kritiska anda” i varje tid behövde väckas på nytt. När Cassirer hösten 1934 var gästprofessor här i Uppsala inledde han sin undervisning med att hålla föreläsningar om Kants upplysningsessä. Varför var denna text så viktig för honom? Och varför är den viktig ännu idag?

Kants mest betydande verk var *Kritik av det rena förnuftet*. I en bemärkelse var det han gjorde i detta verk något mycket traditionellt, som går tillbaka till Sokrates och skeptikerna: att kritisera kunskapsanspråk. Men Kant kritiserade inte enskilda individers övertygelser, så som vi ser Sokrates göra i Platons dialoger, och inte heller kritiserade han sina egna uppfattningar, som Montaigne eller andra skeptiker gjorde. Kant försökte visa på det mänskliga förnuftets gränser i en universell bemärkelse, visa vad förnuftet inte förmår nå kunskap om utan hjälp från erfarenheten, inte bara i 1700-talets Tyskland utan överallt och alltid. Kant påstod ingenting om vad förståndet kan upptäcka genom empiriska undersökningar, utan endast om vad det spekulativa förnuftet är oförmöget att nå kunskap om utan hjälp – enbart genom argument. Kant lärde inte ut skepticism, utan intellektuell nykterhet. För Cassirer var Kant en exemplarisk företrädare för den kritiska anda som definierade upplysnings-epoken, inte bara för att han företog sig att kritisera förståndets egna anspråk, utan för att han vågade visa vad som följde av detta.⁶

De uråldriga frågorna – vad kan jag veta? vad skall jag göra? vad kan jag hoppas på? – förenas nu alla för Kant i frågan: Vad är människan? Kants fråga gäller ”der Mensch”, mänskligheten i dess helhet. Detta syftar inte

⁶ Som Kant formulerade saken: ”den som en gång smakat på kritik är för alltid äcklad av allt dogmatiskt pladder ... Kritiken förhåller sig till gängse skol-

enbart på det rena förnuftet, utan på något som är konkret och universellt på en och samma gång: *mänsklighetens användning av sina förmågor*. Som Cassirer formulerar det blev historien för Kant det fält där mänskligheten skulle pröva och bevisa sin frihet. I sin bok *Philosophie der Aufklärung* hävdade Cassirer att det mest karaktäristiska draget för denna epok var att filosofer upphörde att betrakta tänkandet som blott en fråga om observation eller reflektion, och började tillskriva det "förmågan och uppgiften att forma livet självt" (s. viii). Filosofiskt tänkande var inte längre bara stoisk visdom, utan tog sig an den kritiska uppgiften.

Före upplysningen hade filosofin ett begränsat inflytande på livet. Antikens filosofer hade sina skolor och förde ofta vidare sina läror muntligt; under medeltiden reproducerade skrivare den skolastiska lärdomen för en europeisk publik av klosterlärde; och under den tidiga moderna epoken började boktryckarkonsten göra filosofernas stora volymer tillgängliga för de fåtaliga individer som kunde få tag på dem. Under 1700-talet förändrades allt detta. En av de mest slående förändringarna i 1700-talets liv var framväxten av en läsande allmänhet. 1700-talet var en litterär tidsålder. En brevskrivningskult blomstrade och tidskriftslitteratur utkom i en aldrig tidigare skådad omfattning. Denna litteratur gick hand i hand med fenomenet *Lesegesellschaften*, läsecirklar som sprang fram överallt i Europa och var talrika i Tyskland. Dessa läsecirklar prenumererade på ett urval tidskrifter som medlemmarna läste, utbytte med varandra och gemensamt diskuterade. Historiker har haft svårt att få grepp om dessa ofta löst sammanhållna sociala grupper, men man är överens om att de var mycket vitt spridda.⁷ De tidskrifter som lästes hade ett mångskiftande innehåll och vissa blev berömda. En sådan tidskrift var *Berlinerische Monatsschrift*, där Kant publicerade sin essä om Upplysningen.

En av de mest kommenterade aspekterna av Kants upplysningsessä är den distinktion han gör mellan ett "offentligt" och ett "privat" bruk av förnuftet. För Kant innebar det offentliga bruket av förnuftet "att använda sig av sitt förnuft som en lärд inför hela den offentliga läsarvärlden".⁸ Det privata bruket av förnuftet innebar att en person använde sin förmåga att resonera "i en särskild medborgerlig ställning eller tjänst

metafysik precis som *kemi till alkemi*, eller som *astronomin till astrologins* spådomar." Se Kant, *Prolegomena till varje framtida metafysik som skall kunna uppträda som vetenskap* (Akademieutgåvan, vol. IV, 366). [Svensk översättning av Marcel Quarfood (Stockholm: Thales, 2002), s. 129.]

⁷ Se Otto Dann, utg., *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation: Ein europäischer Vergleich* (München: C. H. Beck, 1981), s. 17.

⁸ "den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht", Kant, a.a., s. 37.

som han anförtröts”.⁹ Det offentliga förnuftsbruket är fritt; det andra är det inte. En person som privat individ måste underkasta sig staten när han fullgör de plikter som tillkommer en medborgare, ämbetsman, soldat eller kyrkans tjänare. Dessa måste utföra sina uppgifter och inte använda sin ställning för att uttrycka sina privata uppfattningar eller övertala andra att tänka annorlunda, vilket de i stället kan göra som skribenter inför den läsande allmänheten. Denna distinktion mellan det privata och det offentliga bruket av förnuftet har länge varit ett omdebatterat ämne bland Kantexperter. Den tycktes ha föga att göra med de uppfattningar man associerar med författaren till *Kritik av det rena förnuftet*. Vissa kommentatorer försökte visa att denna distinktion egentligen var främmande för Kant och kunde spåras till de politiska förhållanden som rådde när Kants essä publicerades 1784. De fann Kants distinktion i texter av den preussiske justitieministern friherre von Zedlitz, som mellan åren 1776 och 1783 använde sig av den i sina officiella kungörelser.¹⁰ Zedlitz’ sekreterare Biester var i själva verket redaktör för *Berlinische Monatsschrift*, där Kants essä publicerades, och det var till Zedlitz som Kant hade dedicerat *Kritik av det rena förnuftet*. Andra kommentatorer menade att en mer sannolik grund för Kants distinktion kunde återfinnas i tidigare nummer av *Berlinische Monatsschrift*. I en essä på ämnet ”tankefrihet och pressfrihet”, som publicerades just i denna tidskrift åtta månader före Kants, användes verkligen en distinktion mellan å ena sidan medborgarens ”subordination” – till exempel i rollen som ämbetsman – och å andra sidan den ”frihet att tänka högt” (*Freiheit laut zu denken*) som samma medborgare åtnjuter såsom författare.¹¹ Men denna diskussion om de historiska källorna till Kants distinktion fördunklar en filosofiskt betydelsefull punkt. I själva verket är dessa två förmenta källor till Kants ”två bruk av förnuftet” själva bara exempel på en mycket äldre distinktion som kan påträffas långt innan *Berlinische Monatsschrift* började komma

⁹ ”in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte”, Kant. a.a. s. 37.

¹⁰ Gisbert Beyerhaus, ”Kants ’Programm’ der Aufklärung aus dem Jahre 1784”, *Kant-Studien* 26 (1921): s. 16.

¹¹ Norbert Hinske, *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, in Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), s. LI. Hinske säger: ”Hans [Kants] distinktion mellan ett ’privatbruk’ och ett ’offentligt bruk’ av förnuftet motsvarar därvid åtminstone i sak till punkt och pricka det framställda förhållandet mellan ’subordination’ och ’frihet att tänka högt’: det förra är på sätt och vis ett begreppsliggörande av det senare” (Hinske, s. LII).

ut eller Zedlitz blev justitieminister. Distinktionen uppkom med det "nya medium" som utgjordes av tidskriftslitteraturen, som sedan det tidiga 1700-talet bredde ut sig i läsecirklar över hela Europa. Så finner vi till exempel 1745, nästan fyrtio år innan Kants essä skrevs, att en viss Johann Heinrich Gottlob Justi publicerar en essä betitlad "Die Beschaffenheit und Verfassung der Republik der Gelehrten" (*Om karaktären och konstitutionen hos de lärdas republik*), i tidskriften "Ergetzungen der Vernuenftigen Seele" (*Förlustelser för den förnuftiga själen*), för vilken Justi själv var redaktör.¹² I denna essä skilde Justi mellan en "medborgare och invånare i ett visst land" som å ena sidan en statens undersåte och å andra sidan en "lörd", vilken som författare enligt Justi var "lika fri som världens mäktigaste monarker".¹³ Justi argumenterade med andra ord för ett begrepp om författaren som en oberoende röst på samma sätt som Kant gjorde nästan fyrtio år senare.¹⁴ Den filosofiska betydelsen av detta faktum är att en sådan distinktion mellan förnuftets offentliga och privata bruk nödvändiggjordes av den omfattande spridningen av tryckta texter, i vilka redaktörernas och författarnas åsikter om allmänna angelägenheter kom till uttryck.

I fråga om vikten av denna nya utveckling kunde Kant inte ha varit mer frispråkig, för i sin upplysningssessä säger han: "det offentliga bru-

¹² Johann Heinrich Gottlob Justi, "Die Beschaffenheit und Verfassung der Republik der Gelehrten", *Ergetzungen der Vernuenftigen Seele aus der Sittenlehre und der Gelehrsamkeit ueberhaupt* (Leipzig: Verlegts Bernhard Christoph Breitkopf), Erste Abtheilung: Fuenftes Stück; Im Wintermonat 1745, s. 395–412. Andere [zweite und letzte] Abtheilung: Sechstes Stueck; Im Christmonat 1745, s. 491–507. En nyutkommen studie av Justi är Horst Dreitzel, "Justis Beitrag zur Politisierung der Aufklärung", hrsg. von Hans Erich Bödeker und Ulrich Herrmann, *Studien zum achtzehnten Jahrhundert*, Band 8 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987), s. 158–77. Dreizel nämner inte denna text av Justi. Jag har inte sett något som tyder på att Kant skulle ha varit medveten om den.

¹³ "eben so frey, als die groesten Monarchen der Welt", varvid "denna frihet lyder under en inskränkning, såtillvida att han inte får lära ut något som är till nackdel för den stat i vilken han lever". Justi skriver: "Buerger und Einwohner eines gewissen Landes", Justi, "Republik der Gelehrten", a.a., s. 396.

¹⁴ Det faktum att Kant kände till och uppskattade Justis verk om *Mineralogie* bevisar inte att han kände till denna essä. Kant nämner Justi i sina föreläsningar i geografi. Se Kant, "Reflexionen zur physischen Geographie", Akademiutgåvan, band XIV, s. 569 och 572; jfr "Reflexionen zur Anthropologie", band XV, s. 401. Jfr Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Grundriß des gesamten Mineralreich worinnen alle Foßilien in einem, ihren wesentlichen Beschaffenheiten gemäßen, Zusammenhang vorgestellt und beschrieben werden* (Göttingen: Im Verlag der Witwe Vandenhöck, 1757). I denna bok nämns inte Justis essä.

ket av förnuftet måste alltid förbli fritt, för *endast* detta kan åstadkomma upplysning bland mänskligheten".¹⁵ Upplysningen vilade på det skrivna ordet och dess massdistribution till en i sista hand universell publik.¹⁶

Detta innebar att där boktryckarkonsten inte existerade, som till exempel i det antika Grekland, kunde det visserligen finnas grupper av människor i besittning av intellektuella insikter, men ingen "Upplysning". Kant hade ett modernt begrepp om politiken, som han förstod som en social process bland medborgare som hade gemensamma intressen, men inte nödvändigtvis var bekanta med varandra. Till skillnad från politiken ansikte mot ansikte i *polis*, den antika stadsstaten, var politiken i moderna stater opersonlig. Rousseau längtade tillbaka till den antika stadsstatens politiska värld och framhöll sin födelsestad Genève som modell, i kontrast till Frankrikes moderna huvudstad. Men Kant, som aldrig reste långt från Königsberg, argumenterade i sin bok *Den eviga freden* för ett världsomspännande förbund av nationer som skulle göra slut på alla krig. Detta projekt, menade Kant, kunde inte förverkligas genom revolution, utan krävde en gradvis upplysningsprocess inom mänskligheten.

Enligt Cassirer var det ett misstag att uppfatta Kants syn på Upplysningen som hörande endast 1700-talet till. Det var därför som han 1934 inledde sin undervisning här i Uppsala med en undersökning av Kants upplysningssesä. Inom den tyska filosofin under trettioalet fanns det många röster som hade en annan syn på Upplysningen; det var direkt mot dessa motståndare som Cassirer riktade sin bok *Philosophie der Aufklärung*. Han betraktade Kant och upplysningsfilosofin som källan till lösningar på samtida politiska frågor och lade fram sin bok som ett svar på vad han i förordet kallade "den romantiska rörelsens dom över Upplysningen" (*Philosophie der Aufklärung*, s. xi).

Till och med på Kants egen tid hävdade upplysningskritiker som Edmund Burke¹⁷ att den franska revolutionens kulmination i skräckväldet var det oundvikliga resultatet av att traditionen övergivits.¹⁸ Kant fram-

¹⁵ Kant, *Was heißt Aufklärung*, s. 37 (A 485).

¹⁶ Se Eric A. Havelocks arbeten om detta ämne, särskilt bibliografin i hans bok *The Muse Learns to Write* (New Haven: Yale University Press, 1986).

¹⁷ Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790; Middlesex: Penguin Books, 1969).

¹⁸ Så tolkar t.ex. historikern Lester Crocker den franska revolutionen som något destruktivt, som naturligt ledde till skräckväldet. I likhet med Horkheimer och Adorno – men utan att nämna dem – ser han Marquis de Sade som en "ärlig" representant för upplysningen. Se Lester Crocker, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1963).

höll i sin upplysningsessä att en offentlighet endast kan uppnå upplysning genom att förändra *sitt sätt att tänka* – genom att inta en kritisk hållning, vilket också innebär en självkritisk attityd – medan en revolution, enligt Kant, endast innebär att en uppsättning fördomar ersätts av en annan. Inte desto mindre greps Kant av entusiasm inför den franska revolutionen. Det oförglömliga med denna händelse, sade han – vare sig den blir framgångsrik eller inte – är att den är ett tecken på en moralisk tendens hos mänskligheten.¹⁹

Senare kritiker av "upplysningen" hävdade att andra tendenser var mer typiska. Horkheimer och Adorno argumenterade i sin inflytelserika bok *Upplysningens dialektik* (1947) för att upplysningen i sista hand innebar en framstegssträvan.²⁰ Detta, argumenterade de, övergick naturligt i mer och mer av sociala tekniker, växande organisation och begränsning av friheten.²¹ Till och med den nazistiska regimen, så löd deras slutsats, var därför i likhet med skräckväldet ett resultat av "upplysningen" (!), och som svar manade de till ett "erinrande av naturen" (*Erinnerung an die Natur*). Den romantiska domen över Upplysningen har aldrig haft mer övertygade anhängare.

Kant själv hänvisade också till "framsteg", i sin upplysningsessä och på annat håll, men i en helt annan bemärkelse än instrumentell kontroll. För Kant var framsteg en fråga om mognad, inte manipulering. Det betydde frigörelse från självförskyllda och onaturliga begränsningar, och i synnerhet från styreleseskick som vilar på omogenhet hos medborgarna; när de styrande inte betraktar sig ansvariga inför medborgarna, kan de se aggressionskrig som ett politiskt alternativ. För Kant och hans efterföljare innebar upplysning inte världsherravälde, utan herravälde över

¹⁹ I "Streit der Fakultäten" säger Kant: "Den revolution hos ett folk rikt i anden som vi i dessa dagar har sett utspela sig må lyckas eller misslyckas; ... denna revolution, säger jag, väcker likväl i sinnet hos alla åskådare (som inte själva är indragna i detta spel) en önskan om att delta som närmar sig entusiasm, och vars själva yttrande var förbundet med fara, varför den alltså inte kan ha något annat—än ett moraliskt anlag hos människosläktet som sin orsak." "Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen", *Akademutgåvan*, band VII: s. 85.

²⁰ Denna definition är hämtad från Jürgen Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung: Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie* (New York und Berlin: Walter de Gruyter, 1970), s. 343.

²¹ Adorno definierar "framsteg" (*Fortschritt*) i defensiva termer, som motstånd "mot ... den ständiga risken för återfall". Se Adorno, "Fortschritt", i Helmut Kuhn och Franz Wiedmann, utg., *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland* (München: Verlag Anton Pustet, 1964), s. 48.

sig själv: befrielse från den okunskap och rädsla som leder till orättvisa.

Med sin definition av Upplysningen som "utträde ur självförskylld omogenhet" betraktar Kant inte "Upplysningen" som ett historiskt begrepp begränsat till en viss epok, och inte heller för han fram den som ett utopiskt ideal. I sin essä skriver han: "En tidsålder kan inte konspirera för att lämna den följande i ett tillstånd som gör det omöjligt för denna att utvidga sin kunskap, eliminera misstag och överhuvudtaget göra framsteg i fråga om upplysning."²²

Kant *definierar* mänskliga varelser i termer av deras förmåga att frigöra sig från sin egen omognad. Detta har inget att göra med värdeomdömen, varken västerländska eller andra. Men denna universella definition är källan till merparten av den samtida kritiken mot kantianismen bland kulturteoretiker som förnekar att det finns något sådant som en universell "mänsklig" natur.

När Kant skriver "utträde ur självförskylld omogenhet" är det ord han använder *Unmündigkeit*, "omyndighet". *Unmündigkeit* betyder bokstavligen att inte ha en egen mun, det vill säga inte kunna föra sin egen talan; en sådan person behöver en förmyndare. Tanken bakom Kants hänvisning till ett övervinnande av omyndigheten genom offentligt bruk av förnuftet var att utvecklingen av en läsande och skrivande allmänhet skulle leda till förmåga att använda det egna förståndet utan hjälp av andra. Att kunna läsa och skriva ingår i Kants definition av mogenhet eller *Mündigkeit*. Som vi vet genom samtida undersökningar av skillnaden mellan muntligt och skriftligt språk kräver läsning aktivt deltagande och tillåter omläsning och närmare granskning, chansen att genomskåda godtycke och retoriska floskler. Att läsa skapar en annorlunda attityd gentemot andra jämfört med lyssnande och muntlig tradition, där utan-tillinlärning är avgörande.²³

En välkänd kritiker av Kants begrepp om människan, Michel Foucault, ägnade särskild uppmärksamhet åt Kants upplysningssessä. I Kants definition av "Upplysning" betonade Foucault särskilt ett ord, vilket i den gängse engelska översättningen återges som "emergence": Upplysning är "emergence from self-imposed immaturity". Kants ord är *Ausgang*, vilken betyder att "utträda" ur eller "lämna" ett tillstånd av omogenhet. Fou-

²² Kant skriver: "Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten." (A 488).

²³ Detta var den punkt på vilken Cassirer försökte utvidga kantianismen, genom att omvandla den till en filosofi om språket och olika slags symbolik.

cault framhävde att detta "utträde" inte var fråga om vare sig ett ursprung eller en målinriktning i historien.²⁴ Det är en konkret handling i nuet, utan anspråk på universell giltighet. Mänskliga varelser, betonade Foucault, är partikulära, och de bibehåller denna partikularitet genom att avvika från universella modeller. Foucault övertar Kants idé om mänsklighetens "avsked" från ett omyndighetstillstånd, men förkastar hans begrepp om mänsklighet (*Menschheit*). Därigenom reduceras "upplysningen" till en kritik av rådande politiska förhållanden.²⁵ Denna tolkning säger föga om *själv*kritik och utelämnar betydelsen av det *offentliga* bruket av förnuftet. Kant menade att mänskligheten borde överge eller utträda ur något specifikt: vad han karaktäriserade som ett tillstånd där man "saknar beslutsamhet och mod att använda sitt förstånd utan vägledning från någon annan". Kants slagord för upplysningen var *Sapere aude!* – Våga veta och tänka själv – inte: "Våga vara oavbrutet kritisk mot alla vedertagna uppfattningar." Kritik förutsätter tänkande. Till och med de omogna kan kritisera när de invänder mot att bli illa behandlade, men Kants upplysningsbegrepp var inte riktat mot reaktioner, utan mot vägledning. För en anhängare till Kant innebär Foucaults förkastande av en gemensam mänsklighet att alla lämnas i ett permanent tillstånd av omogenhet, likt en grupp kivande barn, dömda att aldrig enas om någonting. Ett sådant perspektiv har som sin naturliga följd ett rop på auktoriteter som skall komma och skapa ordning från ovan.

Såväl det förnuftiga som det oförnuftiga kan förstås dissemineras i skrift.²⁶ Detta är skälet till att andra kritiker av kantanismen har försvarat vikten av att återvända till traditionella dygder. Alasdair MacIntyre förkastar såväl de anarkistiska tendenserna hos Foucault som Kants begrepp om upplysning. MacIntyre hänvisar till samfundsdygder som det rätta sättet att möta de problem moderna, komplexa samhällen ställs inför. Men detta slags kommunitarism har inget svar på frågan: "*vilka* traditioner?" Traditionen med på förhand arrangerade äktenskap? Traditionen med faderns bestämmanderätt över vuxen kvinnlig avkomma? Dessa traditioner är oförenliga med begreppet om att tänka och välja själv. Exempelen är inte godtyckligt valda. Kant skrev sin upplysningsessä som svar på pastor Zöllners hävdande att de som ifrågasätter traditionen att helga äktenskap genom en religiös ceremoni gör detta i upplysningens namn,

²⁴ Michel Foucault, "What is Enlightenment?", i Paul Rabinow, utg., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), s. 32–50, här s. 34.

²⁵ Foucault betecknar utträddandet som ett "ethos" (Foucault, "What is Enlightenment?", s. 39).

²⁶ Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2:a utgåvan (Paris: Edition Gallimard, 1972).

men utan att någonsin definiera vad som menas med upplysning. Det var detta uttalande från Zöllner om *äktenskapet* som ledde Kant att skriva sin essä för att definiera upplysningen. MacIntyre betecknade idén att förena traditionella *dygder* med idén om individers universella mänskliga *rättigheter* som "inkoherent".²⁷ Ett bättre ord kunde vara "realistisk". Traditionella och nya levnadssätt existerar verkligen sida vid sida i moderna, komplexa samhällen. I sådana samhällen tvingas traditioner ofta berättiga sin existens inför samhället som helhet. Detta är emellertid inte det samma som att tvingas berättiga existensen av en hel historisk kultur och *alla* dess traditioner. Kant baserade trots allt sin etik på skillnaden mellan personer som ändamål och ting som blotta medel. En person som anammar ett sätt att leva måste respekteras, eftersom det är en aspekt av denna persons mänsklighet. Men när ett levnadssätt innehåller ett element som i grunden kommer i konflikt med en annan persons frihet att tänka och välja själv, så är detta inskränkande av en annan persons frihet, för en kantian, oberättigat och omöjligt att tolerera.

Många kulturteoretiker betraktar kulturella skillnader som ett mål i sig, men genom att överge idén om universell mänsklighet ger de också upp begreppet om det omänskliga. Detta är skälet till att Kants begrepp om Upplysningen och hans teori om mänskligheten inte är mindre viktiga i dag, i en tid av globalisering och mångkulturalism, än de var under 1700-talet.

Att förstå kulturen som en process av "självbefrielse"²⁸ innebär inte att alla skall tvingas leva samma liv. Var och en måste handla på sitt unika och individuella sätt, eftersom varje person har en unik situation och ett unikt liv. Men oaktat alla dessa skillnader innebär detta att vara människa, för en kantian eller anhängare av Kant, att man har möjligheten att övervinna fruktan, okunskap och yttre begränsningar av friheten. Att fullt ut förverkliga denna möjlighet kräver ett offentligt bruk av förnuftet. Detta vilar på spridningen av förmågan att läsa och skriva, liksom, kan man tillägga, på spridningen av översättningar. Kant har översatts till otaliga språk, och om översättningarna är goda kommer Kants läsare i olika kulturer kanske att få erfara detsamma som den tyske diktaren Goethe, som liknade läsningen av en sida hos Kant vid upplevelsen av att stiga ut ur mörkret och in i ett solbelyst rum.

²⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: Notre Dame University, 1981), s. 42.

²⁸ Detta begrepp, som är så framträdande i *An Essay on Man* (s. 228: "Den mänskliga kulturen som helhet kan beskrivas som människan gradvisa befriande av sig själv"), är närvarande redan från första början i Cassirers tänkande. Se Krois, *Symbolic Forms and History* (New Haven: Yale University Press, 1987), s. 176–181.