

Kent Gustavsson

## Om common sense och filosofi

Relationen mellan filosofi och common sense är långt ifrån alltid konfliktfri. Inte sällan ger en filosofisk teori en bild av världen som mer eller mindre radikalt avviker, eller tycks avvika, från common sense. Filosofen kanske hävdar att äpplet endast *ter sig* för oss som om det är rött. I själva verket saknar det färg och andra sekundära kvaliteter. Vad som finns hos dess yta är en viss molekylär mikrostruktur som gör att den reflekterar elektromagnetisk strålning av vissa våglängder, och denna mikrostruktur är något annat än den fenomenella rödhet som vi naivt tillskriver äpplet.

När filosofer hävdar att det inte finns några materiella föremål, eller att rörelse och förändring inte är en realitet så har vi att göra med kollisioner av ett mer allvarligt slag. Den idealistiska teorin att det egentligen inte finns några materiella föremål är också ett exempel. Teorin kan stanna vid ett framtida förkastande av sådana entiteters existens. McTaggart gjorde det; materiella föremål sitter i samma båt som ”gorgonerna och harpyjorna” – de är fiktioner, hjärnspöken. Ibland vill dock filosofer med idealistiska böjelser göra gällande att det inte råder någon verklig konflikt; det kan tyckas som om teorin hävdar något för common sense främmande, men det är bara som det verkar – egentligen talar teorin bara om vad det *innebär* att det finns träd och hus och katter. Berkeley tycks hamna i denna senare kategori. Vad han attackerar är inte common sense-föreställningen att det finns träd utan föreställningen att sådana har en av medvetandens principiellt oberoende existens. Enligt Berkeley så är det klart att det finns träd, det är bara viktigt att ha klart för sig vad detta innebär. (Annorlunda uttryckt: viktigt att ha klart för sig vad det faktum att det finns ett träd i trädgården består i.) Man kan säga att vad Berkeley hävdar – i den mån han säger sig stå på common sense sida – är (i) att propositioner av det slag som säger att det finns ett träd i trädgården är *sanna*, och (ii) att den korrekta *analysen* av vad sådana propositioner innebär är en analys i idealistiska termer.

Hur avgränsar man common sense? Vilka föreställningar hör till com-

mon sense, och vilka inte? I en vid mening kan man säga att de föreställningar ingår som omfattas av alla eller nästan alla människor i en kulturkrets vid en viss tid; taget i denna vida mening så varierar innehållet i common sense mellan olika kulturer och tider. (Exempelvis tror man i en viss kulturkrets, men inte i en annan, att jorden är platt och skapad av guden Molok.) Vad filosofer som Thomas Reid och G. E. Moore vill försvara är naturligtvis inte common sense i denna vida bemärkelse. De tänker sig i stället att det finns vissa mycket centrala inslag, inslag som filosofer orättfärdigt förkastar. Hit hör föreställningar som att det finns träd och berg och andra materiella föremål, att sådana föremål har färger, att det finns ett förflutet, att saker förändrar sig, att människor tänker och känner och handlar. Det vore kanske tillfredställande att med hjälp av något kriterium avgränsa common sense kärna. Jag tror dock att denna enkla uppräknning räcker för mina syften här.

Diskussionen kommer att ta följande förlopp. I avsnitt ett försöker jag klargöra vad det innebär att ge en analys av en viss proposition och skiljer mellan olika typer av analys. Filosofer är ibland otydliga i sitt förhållande till common sense. Är filosofen ute efter att förkasta en common sense-föreställning eller ge en analys av den? Detta är ämnet för avsnitt två. Inte sällan förmår en filosof lindra konflikten med common sense genom att peka på att det inom ramen för hennes system finns vissa sanningar som ersätter de falska common sense-propositionerna – teorin ger vad jag kallar *Ersätze*. Idén om sådana ersättningsatser introduceras i det tredje avsnittet. Därefter ägnas tre avsnitt åt olika common sense-filosofiska argument, och frågan om common sense kan betraktas som ett filosofiskt rättesnöre. I det därpå följande avsnittet försöker jag visa att *Ersätze* är oundgängliga för den filosof som förkastar common sense: kan hon inte formulera adekvata *Ersätze* så hamnar hon i en genuint absurd position. I avsnitt åtta, slutligen, anknyts tanken om *Ersätze* till Husserls begrepp *Lebenswelt*.

## 1. FILOSOFISK ANALYS

Filosofisk analys av det slag som vi här kommer att intressera oss för syftar till att tala om vad en utsaga egentligen säger, vad det faktum som utsagan uttrycker egentligen består i. Detta gäller för mycket filosofiskt teoretiserande, exempelvis kring kausalitet, kring personer och personlig identitet, kring medvetandet. Som antydde ovan kan Berkeleys teori förstås så. En ättling till Berkeleys fenomenalism är den att materiella föremål är logiska konstruktioner utifrån sinnesdata. Den säger då att utsagor om materiella föremål kan analyseras i termer av sinnesdata: utsagorna kan översättas till utsagor som innehåller termer för sinnes-

data men inte några termer för materiella föremål. Vad vi vinner med en sådan analys är insikt i fakta kring materiella föremål, nämligen insikten att fakta rörande sådana är komplexa fakta rörande sinnesdata. Medan vi först var benägna att betrakta fakta kring materiella föremål som helt skilda från fakta rörande sinnesdata förstår vi nu att de förra egentligen är mycket komplexa fakta rörande sinnesdata: vi har fått ett grepp om deras ”finstruktur.” (Analysen ger inte kunskap om nya fakta men väl ny kunskap om fakta – så har man ibland uttryckt saken.)

Common sense-utsagor av typen ”det finns ett bord i rummet” är enligt detta sätt att se sanna: materiella föremål är inga fiktioner. Vad den fenomenalistiska analysen har gjort är att upplysa oss om vad de i grund och botten är. *Mutatis mutandis* gäller samma sak för den logiska behaviorismen: teorin förnekar inte att människor tänker, känner och tror; vad den syftar till är att tala om vari detta består. Att en person tror att det nyss började regna ska förstås som att hon har vissa beteenden och/eller beteendedispositioner – inte som att det föreligger ett inre tillstånd som är principiellt oåtkomligt för den yttre betraktaren och som ligger bakom och ger upphov till diverse olika beteenden.

Teorin eller analysen bevarar sanningen hos en viss typ av common sense-utsagor och ger ett bättre grepp om de fakta som utsagorna uttrycker. Ofta kommer man fram till den korrekta analysen genom reflektion *a priori*. Det finns emellertid filosofiska positioner som skulle kunna beskrivas som att man bevarar sanningen hos en viss utsaga men gör det på ett som skiljer sig från det nyss beskrivna. Man menar att propositionen är sann, och ger därutöver ett slags analys eller redogörelse för vari denna sanning består, men redogörelsen grundas *inte* på en *a priori*-analys. Tänk på identitetsteorin i dess klassiska tappning (exempelvis Place 1956). Teorin säger att mentala tillstånd är identiska med neurofysiologiska processer – något man knappast kan komma fram till genom reflektion *a priori* kring de relevanta termernas mening. I stället är det *a posteriori*-resonemang och ontologiskt-ekonomiska överväganden som leder fram till identifikationen.

Vi har talat om analys som syftande till ett bättre grepp om verklighetens struktur. Innan vi går vidare bör det kanske påpekas att filosofer också sysslat med helt andra former av ”analys.” Man kan exempelvis tänka på de logiska positivisterna: de ägnade sig åt analys men av ett slag som de menade ska förstås som *rent språklig*, som ett klagörande av relationer mellan utsagor. (Fenomenalismen i deras tappning är inte en teori om vad som är involverat i sådana *fakta* som att det finns ett träd i trädgården utan som ett rent språkligt klagörande av själva utsagan ”det finns ett träd . . .”. Detta var åtminstone den officiella läran.) Man kan också tänka på den senare Wittgenstein och den av honom influ-

erade Oxfordskolan. De klargjorde hur ord faktiskt används, men inte för att få svar på ”djupa” filosofiska frågor som ”Vad är kunskap?”, ”Vad innebär det att två föremål har samma egenskap” – att det finns några sådana djupa problem är i själva verket en illusion. Syftet med denna ”lingvistiska analys” är huvudsakligen negativt, nämligen att undanröja risken att filosofen får för sig att det finns ett problem att lösa och att hon bygger filosofiska luftslott (så som teorier om kunskap som innefattande ett speciellt mentalt tillstånd, om rödhet och vishet som transcendent platonska Former, osv.).

## 2. COMMON SENSE OCH FILOSOFISK ANALYS

En filosof kan vara otvetydig i sitt försvar för common sense. Konflikten är då skenbar: hennes teori ska förstås som en analys av common sense-propositioner. Det händer också att filosofer otvetydigt förkastar något mer eller mindre centralt inslag i common sense. Tänk exempelvis på Descartes teori om djur som ytterst komplexa automater eller på Demokritos och många andras tes att materiella föremål saknar färger. Eller tänk på idealister som Leibniz, som uttryckligen förnekar att det finns materiella föremål, eller på McTaggart som dessutom förnekar att tiden är verklig: sådana filosofer vill *ersätta* mer eller mindre centrala inslag i common sense, inslag som utgörs av osanna föreställningar, med något som bättre träffar verklighetens beskaffenhet. Tag Leibniz idealism. Det stycke verklighet som för oss framstår som en blyertspenna är egentligen en koloni av monader, enkla immateriella förnimmande väsen. Men fastän materiella föremål inte existerar så är de, säger Leibniz, *phenomena bene fundata*.

I nästa avsnitt ska vi återkomma till filosofiska teorier av detta slag. Innan dess finns det anledning att uppmärksamma de inte särskilt ovanliga diffusa mellanpositionerna. Vill hon förkasta någon viss common sense-föreställning eller bara ge en viss analys av den? Det händer att det är rätt oklart vilket. Russell verkar exempelvis glida mellan fenomenalism fattad på två konkurrerande sätt. Ibland verkar han vilja ge en analys av vad det innebär att det finns, säg, ett bord i rummet. Men lika ofta verkar han vilja ersätta en på olika sätt dubiös common sense-metafysik med en bättre metafysik. Han talar om materiella föremål som entiteter vars existens är osäker, som entiteter vilka vi endast känner på basis av högst osäkra slutledningar utifrån vad vi känner till om sinnesdata. Vad filosofen då kan och bör göra är, enligt Russell, att minimera sina metafysiska åtaganden och logiskt ”konstruera” materiella föremål på basis av sinnesdata. Givet att vi får propositioner som på olika sätt ”matchar” de propositioner som handlar om materiella föremål så kan vi med gott

samvete lämna de senare åsido (vilket dock inte betyder att vi förnekar att det finns materiella föremål; jfr 1917, 149). Att ge en analys i *denna* bemärkelse är givetvis något annat än att ge en analys som anger de konstitutiva dragen hos materiella föremål eller fakta rörande materiella föremål.<sup>1</sup>

Kontrasten mot Moores position i "A Defence of Common Sense" är påfallande: Moore *vet* att det finns materiella föremål; hur propositioner om sådana ska analyseras är däremot en annan femma. Flera olika analyser tas upp, och en av de dryftade analyserna är just den fenomenalistiska (1925, 57-8). Fenomenalism fattad på detta mooreska sätt är givetvis något helt annat än Russells "ersättningsfenomenalism".

Nyss nämnda oklarhet ger understundom upphov till en skenbar oenighet. Filosofen tycks förneka att någon viss typ av entiteter existerar, medan hon egentligen endast vill ge en viss analys av dessa entiteter (eller propositioner, fakta rörande dem). Hon kanske uttrycker sig på ett onyanserat sätt och säger sådant som "det finns inga materiella föremål", "det finns inga medvetanden", "det finns inget jag" när hon egentligen borde säga att de och de *teorierna om* materiella föremål, om medvetanden, om jaget är felaktiga.<sup>2</sup> Mycken energi ödslas ibland på detta slags oenighet.

Att godta något fundamentalt i common sense behöver inte innebära ett fullständigt godtagande: ibland menar man att föreställningen ifråga i vissa avseenden behöver *revideras*. Här kan man tänka på Parfits teori om personlig identitet. Parfit förnekar inte att det finns personer eller att fundamentala fakta rörande sådanas identitet över tiden är en realitet. Han menar dock att *vissa* grundläggande saker som vi tror om personer är felaktiga. (Hit hör föreställningen att personlig identitet är *determinate*, att antingen är det så att jag är en viss framtida person eller inte. Se Parfit 1984, 213f.)

Också då en filosof vill revidera något inslag i common sense är det angeläget att hon inte uttrycker sig på ett sätt som ger intrycket att hon förkastar det helt och hållet. Exempelvis bör hon inte säga "smärtor existerar inte" när hon endast vill avvisa föreställningen att smärtförnimmelser är bokstavligen lokaliserade i den kroppsdel personen säger sig ha ont.

<sup>1</sup> Se exempelvis "The Relation of Sense-data to Physics" (kap. 8 i Russell 1917). – De två olika bemärkelserna i vilka materiella föremål och annat analyseras innebär också att talet om "X är en *logisk konstruktion* utifrån Y'n" är tvetydigt: man kan avse en konstitutiv analys av X och fakta kring X eller ett slags "ersättningsanalys" där propositioner om X ersätts av på olika sätt matchande propositioner om Y'n.

<sup>2</sup> Se exempelvis vad C. D. Broad har att säga om William James i (Broad 1924). James ställer i "Does Consciousness Exist?" just den frågan och besvarar den nekande. Vad han borde ha gjort, menar Broad, är att säga att de och de teorierna om "consciousness" är felaktiga.

## 3. ERSÄTZE

Vad common sense säger om världen och vad en metafysiker har att säga riskerar ofta att kollidera, och det med en rejäl skräll. Ett sätt att undanröja denna risk har vi redan bekantat oss med: man upplöser konflikten genom att förklara att den är skenbar; metafysikern accepterar att common sense-propositionen är sann, men söker tala om vari det faktum den uttrycker består. Ett helt annat sätt att mildra konflikten består i att godta den som verklig men hävda att detta är oväsentligt: fastän common sense-bilden i fundamentala avseenden är felaktig så spelar det ingen roll. Vad ligger i detta att det "inte spelar någon roll"?

Låt oss från och med nu läsa Berkeley så att han verkligen förkastar sådana fundamentala common sense-föreställningar som att det finns träd och katter och eldgafflar – det är *falskt* att sådana finns. Det ändrar inte särskilt mycket "i praktiken". Det finns exempelvis ändå skäl att i en viss given situation *handla* på ett visst sätt. Att människor eller personer<sup>3</sup> handlar är inget Berkeley förnekar: hans personer är själar, cartesianska substanser utrustade med fri vilja. Och fastän handlingar inte innefattar kroppsrörelser, inte manifesterar sig i att en kropp rör sig på vissa sätt så är de likafullt handlingar. I denna Berkeleys värld finns det i en viss bemärkelse skäl att låta bli att, som vi uttrycker det, "vidröra den där glödande eldgaffeln". Vad detta innebär är att fastän det inte finns någon glödande eldgaffel så finns det skäl att låta bli att initiera vissa upplevelsesekvenser. (Detta är en grov beskrivning av en tämligen komplex historia, men jag hoppas att den grundläggande tanken är någorlunda klar.)

Fastän det inte är sant att en handling manifesterad i en kroppsrörelse slutar med att jag vidrör ett glödande järn så finns det något annat som *är* sant: den falska propositionen har kan vi säga en *Ersatz*. Denna *Ersatz* handlar uteslutande om en handling och hur den är förbunden med en viss sekvens av upplevelser (eller förnimmelser). I Berkeleys universum är det inte *bokstavligen sant* att man bör akta sig för glödande järn och hantera flaskor med nitroglycerin varsamt; det finns däremot diverse sanna *Ersätze* och dessa ger oss skäl att handla på vissa sätt.

Berkeley (som vi nu läser honom) förnekar att det finns materiella föremål. Men det finns ju också de som inte förnekar utan blott *betvivlar* att det finns materiella föremål. Också deras position kan fås framstå

<sup>3</sup> Ett påpekande rörande termen 'människa'. Det finns här anledning att hålla fast vid termens vardagliga innebörd. Den står i vanligt språkbruk för ett däggdjur av ett visst slag, ja *homo sapiens sapiens*. I Berkeleys värld finns inte några människor. Däremot finns det i hans värld *personer*. En person är som Locke understryker inte *per se* en varelse hörande till någon viss specifik biologisk art, utan "en tänkande intelligent varelse som har förnuft och reflektion, och som kan betrakta sig själv som sig själv vid olika tider och platser" (*Essay*, kap. 27, §9).

som mindre absurd. Thomas Reid säger om Hume och andra skeptiker att hur ihärdigt de än söker misstänkliggöra sina sinnens vittnesbörd så finner de sig tvingade att sätta sin tillit till dem. Han skriver: ”Jag har aldrig hört talas om att någon skeptiker kört huvudet i en stolpe, eller trampat i en rännsten för att han inte trodde sina ögon” (Beanblossom & Lehrer, 1983 158). Det är bara alltför lätt att svara på detta. Skeptikern kan svara att han verkligen inte vet om det finns vare sig stolpar eller rännstenar, men att detta inte spelar någon roll: han vet att vissa upplevelsesekvenser följer karaktäristiska förlopp och slutar i på olika sätt obehagliga upplevelser (och av detta skäl har han skäl att handla på vissa bestämda sätt).

Om just Humes position tillåter ett sådant genmäle är tveksamt. Hume betvivlar inte bara att det finns materiella föremål. Han betvivlar också induktiva slutledningars giltighet, och kunskapen om regelbundenheter bland sekvenser av impressioner tycks ha en induktiv grund i lika hög grad som kunskapen om regelbundenheter bland rullande biljardbollar. (Vilket vidare innebär att det går att formulera en skepticism rörande ”ytttervärldens existens” som riktar sig mot fenomenalisten.)

#### 4. MOORES FÖRSVAR FÖR COMMON SENSE

I ljuset av den resurs som väl valda *Ersätze* utgör ska vi nu se närmare på Moores berömda försvar för common sense. Moore argumenterar i ”A Defence of Common Sense” för att common sense-bilden av världen är riktig genom att deklarerar att han säkert *vet* att han har en kropp som funnits i ett antal år, som befunnit sig på olika avstånd från jordytan, att han känt och tänkt saker, haft drömmar, att det funnits andra mänskliga kroppar, att dessa människor känt och tänkt saker, etc. Moore säger sig veta dessa saker, och denna kunskap är, menar han, inte obetydlig eller ointressant. För av att han har kunskapen följer att det finns materiella föremål, att rummet är verkligt, att tiden är verklig, etc. (Om det är sant att någon vet att han har en kropp följer att det finns åtminstone ett materiellt föremål.)

Moore tänker sig också att common sense-bilden av världen visar sig vara riktig bara genom att denna bild existerar: av det faktum att det finns trosföreställningar *följer* att common sense i fundamentala avseenden har rätt, för det följer att det finns människor som tror saker. Detta innebär vidare att det finns materiella föremål, att rum och tid är verkliga, etc. Så när filosofen myndigt förklarar att ”dessa föreställningar hör till common sense men de utgör inte kunskap” förskriver hon sig i själva verket till just dessa föreställningars sanning; för hon säger att det finns en massa människor som tror saker och av detta följer att centrala inslag

i common sense-bilden är riktig, att det finns materiella föremål, etc.

För de av oss som någon gång vill utbrista "Ack, den som ändå finge tro att gräset är grönt!" kan Moores försvar kännas som en befrielse. Men dessvärre tror jag att det är tämligen enkelt att bemöta. Låt oss fundera över den senare argumentationen, den att om det är sant att det finns common sense-föreställningar så följer att dessa i vissa fundamentala avseenden är riktiga. En filosof som förkastar common sense kan svara: "Det är sant att det finns en mängd föreställningar om världen som utgör common sense-bilden av världen, men det är *falskt* att det finns *människor* som omfattar dessa. Att det finns common sense-föreställningar är *förenligt med* att det inte existerar några människor, materiella kroppar som rört sig, som vid någon viss tidpunkt fötts, etc. Min bild av världen är den att det finns en mängd felaktiga common sense-föreställningar omfattade av personer som blott är cartesianska subjekt som tänker, känner och upplever på vissa karaktäristiska vis." (Minns hur vi använder termen "människa" här! Se not 3.)

Det finns ett annat inslag i Moores argumentation för common sense, ett som inte är så tydligt i just "Defence". Antag att en filosof argumenterar för någon proposition som strider mot common sense. Argumentet kan förefalla oantastligt, men på en eller annan punkt använder sig filosofen av någon premis som är "ojämförligt mindre säker [certain] än den proposition som den är avsedd att angripa" (1922, 228). Och bara det förhållandet att argumentet leder till en konklusion som strider mot en fundamental common sense-föreställning är tillräckligt för att diskvalificera det. Moore tycks mena att man inte behöver kunna ange exakt vad som gått fel i argumentet: argumentet leder till en konklusion som är oförenlig med något vi *vet*, vilket visar att det är något fel på argumentet (1922, 160).

Två exempel får illustrera tankegången. Här är ett av Zenons argument för att rörelse inte finns, den s.k. *dikotomin*.

(Z) Antag att någon rör sig ifrån punkt A till punkt B. För att förflytta sig denna sträcka måste man först tillryggalägga halva sträckan. Men för att komma halvvägs måste man först tillryggalägga halva denna sträcka. Men för att komma dit måste man först avverka halva den sträckan, och så vidare *ad infinitum*. För att förflytta sig från A till B måste man alltså avverka ett oändligt antal delsträckor på en ändlig tid, vilket är omöjligt. Alltså finns inte någon rörelse.

Ett mooreskt svar på detta argument skulle vara att någonstans i argumentet finns en eller annan premis som är betydligt mindre säker än den proposition som argumentet attackerar. Vi vet att vi förflyttar oss, att vi rör oss. Vi vet detta med en större säkerhet än vi kan sägas veta att denna premis är riktig.



Vidare har vi rätt att betrakta det förhållandet att (Z) leder till konklusionen att det inte finns rörelse som något som indikerar att argumentet på ett eller annat sätt är felaktigt. Antingen är en eller flera av premisserna falsk(a), eller så är själva slutledningen inte korrekt – konklusionen *följer inte* av premisserna. (I fortsättningen ignorerar jag det senare alternativet.) Förvisso kan man ge mer eller mindre sofistikerade motargument mot (Z). Exempelvis kan man såsom Aristoteles invända att Zenon inte skiljer mellan oändlighet med avseende på delbarhet och oändlighet med avseende på utsträckning, och att en tidsrymd precis som en sträcka är delbar i ett oändligt antal tidssegment (och att man därför så att säga ”har tid” att avverka alla delsträckor). Men att göra detta är, tycks Moore mena, inte ett krav: vi vet att rörelse finns, och därför vet vi att konklusionen i (Z) är falsk och att argumentet därför i ett eller annat avseende är defekt.

Betrakta också följande skepticistiska resonemang (förebilden är Hume).

- (S) Jag är berättigad i min tro att jag har en hand framför mig endast om jag kan strikt logiskt härleda propositionen från propositioner om vilka nuvarande impressioner och idéer jag har. Men propositionen att jag har en hand framför mig kan inte så härledas. Alltså vet jag inte om jag har en hand framför mig.

Argumentet hänger på en viss epistemisk princip s riktighet, nämligen denna:

- (H) Om och endast om jag kan strikt logiskt härleda  $p$  från propositioner om mina nuvarande impressioner och idéer så är min tro att  $p$  berättigad.

I Moores anda skulle man kunna invända att det är mer troligt att man vet att man har en hand framför sig än att man korrekt insett en viss epistemisk princip s giltighet. Om någon filosofisk teori eller princip leder till att man inte vet sådant som att man har en hand framför sig eller att där borta är ett träd så är det principen som ligger illa till.

##### 5. METODISM OCH PARTIKULARISM

Chisholm skiljer i ”The Problem of the Criterion” mellan två typer av filosofiska frågor kring kunskap (1982, kap. 5). Den ena rör kunskapens omfång.

- A: Hur långt sträcker sig vår kunskap? Vad vet vi? Exempel på detta slags frågor är ”Vet jag att det finns en yttervärld?”, ”Vet jag att andra människor har upplevelser?”

Den andra typen av frågor rör grovt talat hur vi avgör om vi vet något, i kraft av vad kunskap föreligger.

B: Vilka är det eller de giltiga kunskapskriterierna? Vilka är den eller de giltiga epistemiska principerna? Är exempelvis (H) en giltig epistemisk princip?

Chisholm skiljer mellan två olika sätt att närma sig dessa frågor. Det ena är att börja med frågor hörande till B-typen. Filosofer som gör så kallar han *methodists*. De börjar alltså med att formulera kriterier för kunskap (epistemiska principer). Utifrån dessa besvarar de A-frågorna. Till metodisterna räknar Chisholm Locke och Hume. Hume har ett kriterium, (H); med utgångspunkt från detta talar han sedan om hur långt kunskapen sträcker sig: jag vet att jag just nu har vissa impressioner, men jag vet *inte* om det finns ett bord framför mig. (Svaret på A-frågan kan då ta formen av ett skepticistiskt argument mot att vi vet vissa saker, så som argumentet (S).)

Andra filosofer går annorlunda tillväga. De börjar med A och utifrån ett svar på dessa frågor går de vidare till att besvara B-frågorna. Chisholm kallar dessa filosofer för *particularists*. Till partikularisterna räknar han Reid och Moore. De tänker sig att de har ett svar på vilka enskilda stycken kunskap vi besitter och söker utifrån detta ange de giltiga epistemiska principerna.

Är inte partikularisten helt enkelt dogmatisk? Det kan tyckas så. Vad som emellertid talar för hans position är att det metodistiska alternativet verkar "förmätet": en princip som (H) är, som partikularisten Chisholm påpekar, "mycket allmän och långtgående", och hur kan man börja med en så allmän och abstrakt princip? Vidare, filosofer som börjar så "lämnar oss helt i mörkret beträffande vilka *skäl* han kan tänkas ha för att välja just detta kriterium [criterion] snarare än något annat" (1982, s. 66; Chisholms kursivering).

Kanske kunde man beskriva situationen så här. Common sense-filosofer som Moore ställer filosofiska argument och abstrakta principer figurerande i dessa emot våra common sense-föreställningar. De filosofiska argumenten och principerna rör sig till skillnad från de senare på ett mycket abstrakt plan. Filosofen vänder dessa argument mot något fundamentalt i common sense. Men är det då inte mer troligt att "enkla" föreställningar som att jag förflyttat mig därifrån till hit, att jag har ett bord framför mig och liknande är korrekta än att det abstrakta filosofiska argumentet är det? Vad som förefaller vara ett giltigt argument utgående ifrån självvidenta premisser kan mycket väl vara felaktigt – vår förnufts-förmåga kan när allt kommer omkring ta miste.

## 6. COMMON SENSE – ETT FILOSOFISKT RÄTTESNÖRE?

Jag tror att common sense-filosofen pekar på något viktigt i situationer där vi har en konflikt mellan common sense och filosofi, något väsentligt som är lätt att förbise. Situationen ser schematiskt ut så att filosofen presenterar ett argument vars konklusion, K, är oförenlig med något centralt i common sense.

P<sub>1</sub>

P<sub>2</sub> \_\_\_\_\_

Alltså, K

Kanske är vi som filosofer benägna att godta P<sub>1</sub> och P<sub>2</sub> som sanna – de manar till vårt bifall ("they command our assent"). Men vi är också – märk väl! – starkt benägna att ge vårt bifall till *p*, som är oförenlig med K (låt '*p*' vara någon fundamental common sense-proposition). Kan vi då inte omvänt argumentera så: eftersom *p* är sann så är K falsk, och av att K är falsk följer att åtminstone någon av premisserna P<sub>1</sub> och P<sub>2</sub> är falsk. Så argumenterar common sense-filosofen.

Innebär inte detta bara att hon rätt och slätt favoriserar *p* och därför helt enkelt *förutsätter* att *p* är sann? Jag tror inte saken är riktigt så enkel. Vad common sense-filosofen gör är snarare att hon understryker att vi är benägna att ge vårt bifall till *p* i *åtminstone lika hög grad* som vi är benägna att godta P<sub>1</sub> och P<sub>2</sub>; läget är då det att vi utifrån premisser som manar till vårt bifall tycker oss kunna bevisa en viss sak, men där vi också verkar kunna visa motsatsen utifrån något som verkar minst lika riktigt. Men då de filosofiska premisserna rör sig högt uppe i de filosofiska abstraktionernas syrefattiga stratosfär så verkar det rimligare, menar hon, att godta argumentet som visar att den filosofiska konklusionen är falsk och att därför någon av det filosofiska argumentets premisser är falsk.

Det här sättet att argumentera är fullt respektabelt och allt annat än naivt. Filosofer har dock rätt ofta en benägenhet att automatiskt favorisera det filosofiska argumentet och dess mot common sense stridande konklusion, för – tycks man tänka – vad är den attackerade common sense-föreställningen annat än simpelt common sense? Sådana överväganden är naturligtvis inte mycket mer än ett slags argument genom "guilt by association."

Common sense-filosofens sätt att argumentera visar, tror jag, åtminstone en viktig sak, nämligen att situationer där vi har en konflikt mellan common sense och filosofi inte sällan bör ses som situationer som ger upphov till *antinomier*, alltså till situationer där vi tycks kunna visa att en viss proposition är sann men också verkar kunna visa att dess negation är sann. Så vad göra? På mindre goda grunder godtar många filosofer nästan reflexmässigt det filosofiska argument. Common sense-filosofen

stannar inte heller vid att konstatera att en antinomi föreligger. Antinomin upplöses, och det till common sense fördel; hon menar att när man väger de filosofiska premisserna mot common sense-föreställningen så framstår den senare som i högre grad att lita på: en eller annan av de filosofiska premisserna är ”ojämförligt mindre säker” än common sense-föreställningen.

Den typ av argumentation vi skisserat visar att common sense-filosofin knappast låter sig avfärdas som en simpelt naiv position där företrädaren helt enkelt inte längre vill vara med och diskutera så snart en eller annan common sense-föreställning attackeras. Vad common sense-filosofen gör är att presentera ett beaktansvärt metafilosofiskt resonemang. Men vilken vikt ska vi då tillmäta det? Visar det att det inte finns några centrala common sense-föreställningar som är felaktiga? Det skulle innebära att common sense-filosofin tillhandahåller något av en filosofisk beslutsprocedur: är den föreslagna filosofiska teorin *T* hållbar? Det beror på. Kommer *T* i konflikt med någon central common sense-föreställning? Ja, i så fall kan den förkastas som felaktig.

Detta är inte så lite anspråksfullt. Hur långt ska vi ta denna beslutsprocedur? Har vi rätt att utan vidare avfärda ett filosofiskt argument mot att materiella föremål har färger? Och måste det vara verkligen vara något fel på ett argument mot materiella föremåls existens?<sup>4</sup>

Genom filosofins historia har filosofer då och då försökt uppställa regler för korrekt filosoferande; de har tänkt sig vara i besittning av en filosofisk metod eller beslutsprocedur. Man kan tänka på *Discours de la Méthode*, *Kritik der Reinen Vernunft* eller på *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Vad händer? Ja i stället för att ge filosofin *den sicheren Gang einer Wissenschaft* så blir den föreslagna metoden bara ytterligare en kontroversiell teori i raden. Filosofi verkar inte vara den typ av verksamhet som kan regleras på det sätt man ibland tänkt sig (läs: hoppats).<sup>5</sup>

I den mån common sense-filosofen tror sig ha hittat det filosofiska hälleberg som många drömt om kan vi sluta oss till att detta återigen visat sig vara en chimär. Innebär detta att common sense-filosofens metafilosofiska argumentation underkänns? Jag tror det vore att gå för långt. Vad det innebär är att argumentationen inte automatiskt kommer att falla ut till common sense fördel. Exakt vart sådana överväganden kommer att

<sup>4</sup>Här blir det naturligtvis av yttersta vikt för common sense-filosofen att på något sätt avgränsa common sense förment sakrosankta kärna. Saknas sådan avgränsning så blir beslutsproceduren värdelös.

<sup>5</sup>Jämför (Alston 1989). Alston nämner inte själv just common sense-filosofin som en position som gör anspråk på att ge en filosofisk metod eller beslutsprocedur. Men det förefaller mig tydligt att det är vad den gör.

leda är något som varierar från fall till fall. Och det verkar inte möjligt att ställa upp några regler härvidlag. Det verkar med andra ord inte möjligt slå fast en regel som säger att ”om  $p$  är si-och-sån så kan vi sluta oss till att  $K$  är falsk, men annars inte.”

#### 7. ERSÄTZE OCH ABSURDITET

Vid en allvarlig konflikt mellan common sense och filosofi så kan filosofen lindra den genom att göra endera av två saker: antingen upplöser hon konflikten genom att visa att det riktiga sättet att förstå common sense-sanningen är ett sätt som harmonierar med hennes metafysik, eller så åberopar hon *Ersätze*. Antag att hon gör det senare. Detta innebär givetvis inte att hon menar att common sense-bilden av världen är riktig – den funktion som en *Ersatz* fyller är ju just den att *ersätta* en falsk proposition inom common sense med en viss sann proposition. Exakt hur dessa ersättningspropositioner ser ut varierar från metafysik till metafysik. De *Ersätze* som Leibniz idealism tillhandahåller skiljer sig en smula från de Berkeleys idealism levererar, och båda dessa skiljer sig rätt avsevärt från exempelvis Schopenhauers.<sup>6</sup>

Betydelsen av adekvata *Ersätze* framgår tydligast om vi betraktar några konkreta exempel. Antag att filosofen menar att det är falskt att det finns materiella föremål. Då måste hon betrakta oräkneliga common sense-utsagor som falska, exempelvis de man finner i historiska skildringar. Man hittar där utsagor som ”Colosseum och andra amfiteatrar var skådeplats för blodiga sammandrabbningar”, ”I gryningen 6 juni 1944 landade tre fallskärmsdivisioner bakom den tyska fronten i Normandie” och ”I Srebrenica massakrerades sommaren 1995 omkring 5000 människor”. Finns det inga materiella föremål så är dessa och otaliga andra utsagor falska. Innebär detta att den filosofiska positionen inte bara är falsk utan *absurd*? Det förefaller långt ifrån säkert. Låt oss anta att en berkeleyansk metafysik är riktig. De *Ersätze* som ersätter de felaktiga common sense-föreställningarna rör förhållanden som är och förblir fruktansvärda – det är inte sant att människor i Srebrenica lemlästades, men det är sant att upplevande varelser genomgick fasansfulla upplevelser, att personer med vett och vilja tillfogade upplevande varelser ont, etc. Det finns sanningar som på ett väsentligt sätt svarar mot de falska common sense-utsagorna. Fasansfulla ting sker också i detta Berkeleys universum.

Antag nu att filosofen företräder en metafysik som varken ger en analys av en sådan common sense-utsaga eller förmår tillhandahålla någon

<sup>6</sup>Både Leibniz och Berkeley håller verkligheten för att vara så beskaffad att den är tidsligt ordnad och innefattar subjekt som är numeriskt differenta, vilket Schopenhauer förkastar (se *Die Welt als Wille und Vorstellung*, §65).

*Ersatz*. Det innebär att utsagan är falsk och inte heller svarar mot några viktiga sanna förhållanden. Vad blir då kvar? Inte ens något som gör att utsagan platsar i en historisk skildring. Filosofen tvingas då betrakta utsagan som falsk, punkt slut. Och en sådan position framstår som ohjälpligt absurd.

För att illustrera tanken kan vi nu koppla våra historiska exempel till andra metafysiska positioner. Tag Zenons och Parmenides metafysik. Förmår deras verklighetsbild ge *Ersätze* som bevarar det väsentliga? Det är oviktigt får man väl säga om det finns fysiska rörelser, en kropp som rör sig från en viss punkt till en annan i exempelvis en tortyrkammare. Men förflyttning är bara *ett* slags förändring. Vad ska vi säga om de mentala förloppen? Har vi inte här att göra med förändring: någon upplever på ett sätt vid en viss tidpunkt, på ett annat vid en senare? Kanske räddar en kantiansk manöver teorin: tid och förändring existerar egentligen inte (har ingen, som Kant skulle säga, *transcendentalt real* existens); däremot finns varelser som genom att deras upplevelser är stöpta i tidens åskådningsform upplever det *som om* tidsligt ordnad förändring fortgår. Om denna manöver är godtagbar så verkar det som om vi kan få fram adekvata *Ersätze* till och med inom ramen för Eleaternas metafysik.<sup>7</sup>

Hur går det med den logiska behaviorismen? Vid en första anblick kan det kanske förefalla som om positionen får problem. Men behavioristen behöver inte ens prestera några *Ersätze*. Till exempel är det enligt henne verkligen *sant* att människor plågats i inkquisitionens tortyrkammare; saken är bara den att utsagorna ska *analyseras* som komplexa utsagor om beteende. (Man kan tycka att detta är en orimlig position, men orimligheten vidlåder själva analysen.)

Det har funnits andra former av behaviorism. Under första hälften av förra seklet var det inte ovanligt att man förfäktade en *metodologisk* behaviorism. Man menade att eftersom endast beteende är intersubjektivt observerbart så är det det enda som psykologin som vetenskap ska befatta sig med. Det finns eller kan finnas inre mentala fenomen (känslor, förnimmelser och liknande) men sådana endast för subjektet självt åtkomliga fenomen är inget som kan studeras vetenskapligt. Denna metodologiska position svängde hos vissa tänkare över i ett oförblommerat förnekande av mentala fenomenens existens: tankar, känslor, förnimmelser existerar inte. En sådan form av behaviorism kan till skillnad från den logiska inte få fram några *Ersätze*. Det är och förblir *falskt*

<sup>7</sup>Det stycke verklighet, de realiteter som svarar mot varelsernas uppfattande av en tidlig sekvens av upplevelser är diverse modifikationer hos deras medvetanden, vilka i sig är *icke-tidsliga*. Kant har just en sådan position. Han är medveten om att teorin kan uppfattas som svårsmält och söker försvara den på ss. B53-5/A36-8 i *Kritik der Reinen Vernunft*.

att människor plågades i tortyrkamrarna. Det finns här inte något sätt att lindra konflikten mellan teorin och ytterst grundläggande common sense-föreställningar. (Se också kritiken av s.k. eliminativ materialism i (Gustavsson 1997).)

Av teorier som förkastar common sense som en falsk bild av världen klarar sig idealistiska teorier rätt väl när det gäller att erbjuda adekvata *Ersätze*.<sup>8</sup> Så gör exempelvis Leibniz teori. McTaggarts position stöter på problem när det gäller tiden, problem som kan lösas om den nyss nämnda kantianska manövern fungerar. Något liknande gäller också ”vilda” metafysiska teorier som Eleaternas; också de klarar sig om den kantianska manövern fungerar.

Så vad kan vi konstatera? Filosofer som sympatiserar med common sense hävdar ofta att det är absurt att förneka centrala inslag som att förändring är något verkligt. Om detta är riktigt så är dessa inslag sakrosankta. Men är de verkligen det? Jag menar att argumentationen som förts i detta och det föregående avsnittet visar att den intuitiva upplevelsen av absurditet försvinner när man beaktar common sense-propositionens *Ersatz*. Sådana fungerar väl som filosofens räddning undan anklagelser om absurditet.<sup>9</sup>

## 8. HUSSERL OCH DIE LEBENSWELT

Som vi sett framstår filosofiska positioner som förkastar common sense men inte förmår ge några adekvata *Ersätze* som absurda. Tanken är grovt uttryckt att en filosofisk teori på ett eller annat sätt måste lämna utrymme för vår vardagsvärld. Här kan vi knyta an till Husserl och begreppet *Lebenswelt*, livsvärld. I *Krisis* argumenterar Husserl mot föreställningen att den vetenskapliga bilden av världen ger oss den sanna bilden, bilden av hurdan verkligheten egentligen är beskaffad. Han menar bl.a. att den vetenskapliga bilden *grundar sig* på *die Lebenswelt* som är epistemiskt primär i förhållande till den vetenskapliga bilden (1936, 134). Den senare är blott en abstraktion från den konkreta värld som möter oss, inklusive vetenskapsmannen i sitt laboratorium avläsande mätarutslag. Detta glömmes såväl den naturvetenskapligt sinnade filosofen som naturvetaren själv: *das Lebenswelt* är ”naturvetenskapens bortglömda meningsfundament [Sinnesfundament]” (48).

Det finns mycket att säga om Husserls position, här måste jag nöja mig med några korta kommentarer. Husserl tycks mena att världen är sådan som vi i fundamentala avseenden uppfattar den; vare sig vetenskap eller

<sup>8</sup> Solipsismen är ett tydligt undantag.

<sup>9</sup> En brist i (Lemos 2004) är just att han inte behandlar detta slags möjliga reträtt för filosofer som förkastar common sense.

filosofi kan göra anspråk på att kullkasta denna bild av världen. Detta vore att ge common sense närapå helt rätt: verkligheten sammanfaller med *die Lebenswelt*. Det finns, menar jag, mer som talar för common sense än vad många filosofer tror eller vill kännas vid (i avsnitt sex försvarades det slags metafilosofiska argument som förts fram av common sense-filosofier). Men det verkar sannerligen långt ifrån uteslutet att mycket av vad vi tror om världen är falskt, exempelvis att materiella föremål är färgade. Och om resonemangen kring *Ersätze* är riktiga så verkar det möjligt att gå betydligt längre utan att därmed hamna i en absurd position. Kanske finns det inte några materiella föremål, kanske är till och med tid och förändring blott ett sken. Men kvar finns något som varje rimlig filosofisk position måste inrymma: *die Lebenswelt* – nu inte som verkligt existerande, utan som intentionalt innehåll i personers erfarenheter, upplevelser, föreställningar. Livsvärlden är en ofantligt komplex helhet som rymmer flera olika dimensioner, fysiska, sociala, politiska, estetiska, historiska, och – inte minst – etiska. Världen framstår för oss som innehållande människor och katter och ett stjärnbestrott himlavalv, som innehållande ett förflutet med en tumultarisk villervalla av politiska förvecklingar, börskrascher, soppköer, krig och koleraepidemier. Kanske svarar denna vår upplevelse inte mot något verkligt, för kanske existerar inte några människor, någon tid. Kvarstår gör dock *die Lebenswelt* som det intentionala innehållet i personers och andra subjekts mentala liv. En verklighetsbild som på detta vis förmår införliva *die Lebenswelt* kan godta historiska utsagor som i *väsentliga avseenden* sanna. En verklighetsbild som däremot inte klarar det tvingas avfärda utsagorna som genomfalska. Och vad är en sådan bild av världen om inte absurd? Här möter oss, vill jag påstå, en yttersta gräns för filosofins anspråk att kullkasta våra föreställningar kring världen.

#### LITTERATUR

- Alston, W. P. 1994. "A Doxastic Practice Approach to Epistemology", i Moser (1994). (Urspr. i Clay & Lehrer (utg.) *Knowledge and Skepticism*. Boulder, Colorado: Westview, 1989.)
- Beanblossom & Lehrer. 1983 (utg.) *Reid's Inquiry and Essays*, Indianapolis, Indiana: Hackett.
- Broad, C. D. 1924. "Critical and Speculative Philosophy" i *Contemporary British Philosophy* (First Series), J.H. Muirhead (utg.), London.
- Chisholm, R. M. 1982. *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gustavsson, K. 1997. "Finns medvetandet?". *Filosofisk tidskrift* 1/97, s. 41–52.
- Husserl, E. 1936. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, i *Husserliana* vol. VI. Den Haag.



Kant, I. 1781/7. *Kritik der Reinen Vernunft*.

Lemos, N. 2004. *Common Sense. A Contemporary Defence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lycan, W.G. 1990 (utg). *Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell.

Moore, G.E. 1922. *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul.

Moore, G.E. 1925. "A Defence of Common Sense" i Moore (1959); urspr. i *Contemporary British Philosophy* (Second Series), J.H. Muirhead (utg.), London.

Moore, G.E. 1959. *Philosophical Papers*. London: George Allen and Unwin Ltd.

Moser P.K. 1994 (utg). *Empirical Knowledge*. Andra utgåvan, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.

Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

Place, U.T. 1956. "Is Consciousness a Brain Process?" i Lycan (1990); ursprungligen i *The British Journal of Psychology*.

Russell, B. 1917. *Mysticism and Logic*. London: George Allen and Unwin.